

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 14

OLSZTYN 2008

RECENZENCI – REVIEWERS

Józef Marcei Dołęga, Stanisław Jedynak, Tadeusz Kobierzycki, Jerzy Lewandowski, Józef Lipiec,
Jadwiga Mizińska, Wiesław Popławski, Włodzimierz Tyburski

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

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

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

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

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obitza 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax (089) 523-34-89

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 26,7, ark. druk. 22,75
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 151

Spis treści

Artykuły

| | |
|---|-----|
| JÓZEF DĘBOWSKI, <i>Problem tożsamości istoty ludzkiej jako bytu trwającego w czasie</i> – <i>The Problem of a Human Being Identity as an Existence Lasting in Time</i> | 7 |
| TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Pojęcie charakteru narodowego i problem człowieczeństwa</i> (w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego) – <i>The Concept of National Character</i> <i>and the Problem of Humanity (according to Kazimierz Dąbrowski's Theory)</i> | 29 |
| WŁODZIMIERZ TYBURSKI, <i>Człowiek wobec przyrody w perspektywie ekofilozoficznej</i> – <i>Man towards Nature in the Ecophilosophical Perspective</i> | 51 |
| EMMANUEL PICAVET, <i>De Kant à Kelsen: le versant formel de la théorie du droit</i> – <i>Od Kanta do Kelsena: formalna odmiana teorii prawa</i> – <i>From Kant to Kelsen:</i> <i>the Formal Side of the Theory of the Law</i> | 69 |
| ANDRZEJ KUCNER, <i>Człowiek w tradycji filozofii życia</i> – <i>Man in the Philosophy</i> <i>of Life's Tradition</i> | 103 |
| MIECZYSLAW JAGŁOWSKI, <i>O pozahisterycznym warunku bycia w historii</i> – <i>On the</i> <i>Extrahistorical Condition of Existing in History</i> | 123 |
| PIOTR WASYLUK, <i>Utopizm Ericha Fromma</i> – <i>Erich Fromm's Utopism</i> | 133 |
| HENRYK BENISZ, <i>Dlaczego Platon nie wykluczył poetów z państwa?</i> – <i>Why Plato</i> <i>Did Not Exclude Poets from a State?</i> | 153 |
| MAREK JAWOR, <i>Józef Tischner – między dialogicznym a aksjologicznym rozu-</i> <i>mieniem wolności</i> – <i>Józef Tischner – between Dialogical and Axiological</i> <i>Understanding of Freedom</i> | 173 |
| FILIP MAJ, <i>Problem twórczości artystycznej w teorii Henryka Bergsona</i> – <i>Henri</i> <i>Bergson's Conception of Artistic Creativity</i> | 191 |
| MARCIN MAJEWSKI, <i>Syndrom uprzedmiotowienia narodowego Polaków</i> (dylematy upodmiotowienia polskiego społeczeństwa) – <i>The Syndrome of the</i> <i>National Objectification of Poles (Dilemmas of the Subjectification of the</i> <i>Polish People)</i> | 205 |
| HENRYK KLISZKO, <i>Omfalos i arbor mundi, czyli wybór zachowań w sytuacjach gra-</i> <i>nicznych (od neurofizjologicznej do neurosemiotycznej hipotezy markera/</i> <i>/znacznika kulturowo-somatycznego)</i> – <i>Omfalos and Arbor Mundi i.e. Selection</i> <i>of Behaviour in Border Situations</i> | 219 |
| FRANZ SAGEMÜLLER, <i>Die Entfaltung des systematischen Materie-Begriffs</i> – <i>Dedukcja systematycznego pojęcia materii</i> – <i>The Deduction of the</i> <i>Systematical Notion of the Matter</i> | 253 |

| | |
|---|-----|
| WOJCIECH SŁOMSKI, <i>Etyczne aspekty relacji lekarz–przedstawiciel medycyny</i> – <i>Ethical Aspects of the Doctor–Medical Representative Relationship</i>) | 277 |
|---|-----|

Varia

| | |
|--|-----|
| MACIEJ IŁOWIECKI, <i>Pomiędzy wiedzą a sumieniem. Refleksje o bioetyce</i> | 293 |
| KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>O Kopernikańskim geometryzowaniu fizyki – spór</i> <i>z Kuhnem</i> | 303 |
| XYMENA SYNAK-PSKIT, <i>Niemożliwy dar: present Jacques’a Derridy</i> | 307 |
| MAREK JĘDRASIK, <i>Natura człowieka z podwójnej perspektywy Nietzschego,</i> <i>czyli o związkach języka z kulturą i biologią</i> | 313 |
| MIROSLAW ŻELAZNY, <i>Egipcscy Robinsonowie</i> | 335 |

Recenzje i omówienia

| | |
|---|-----|
| MIECZYSLAW JAGŁOWSKI, <i>Schody do nieba. Filozofia jako umiłowanie miłości</i> (rec. M. Żelazny, <i>Podpatrzeć niebo. Esej z filozofii idei</i>) | 341 |
| ANDRZEJ KUCNER, <i>O komplementarnym rozumieniu Nietzschego</i> (rec. H. Benisz, <i>Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne</i>) | 347 |
| MAREK JANKOWSKI, <i>W drodze do nowego paradygmatu myślenia</i> (rec. A. Bobko, <i>Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta</i> <i>i Tischnera</i>) | 355 |
| ANNA MOŹDZEŃ, <i>Kierkegaard a religia w czasach postmodernizmu</i> (rec. M. Jara- nowski, <i>Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii</i> <i>postmodernistycznej</i>) | 359 |

ARTYKUŁY
Articles

Józef Dębowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PROBLEM TOŻSAMOŚCI ISTOTY LUDZKIEJ JAKO BYTU TRWAJĄCEGO W CZASIE

The Problem of a Human Being Identity as an Existence Lasting in Time

Słowa kluczowe: istnienie, istota ludzka, człowiek, umysł, świadomość, czas, wartości.

Key words: existence, human creature, man, mind, consciousness, time, values.

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

Drogi dochodzenia do problemu tożsamości ludzkiej istoty są rozmaite. Również jego rozstrzygnięcia są mocno zróżnicowane – dzisiaj bodaj bardziej niż kiedykolwiek. Mimo komplikacji, jakie niosą ze sobą współczesne dynamiczne realia życia, nie rezygnujemy jednak z poszukiwań. Dalej wytrwale poszukujemy dobrej odpowiedzi na pytanie: „co to znaczy »być sobą«?”. Dalej zaprzatają nas warunki konieczne zachowania osobowej tożsamości. Dalej próbujemy określić granicę zmian, które jesteśmy w stanie tolerować bez ryzyka utraty tożsamości. Dalej nie jest nam obojętne, kim jesteśmy lub kim się stajemy. W zamieszczonym niżej artykule, inspirowanym m.in. badaniami z zakresu współczesnych neuronauk, szkicuję pewną filozoficzną propozycję zmierzania się z wyżej wymienionymi pytaniami – propozycję, która co prawda powstała przeszło 60 lat temu, lecz która zarazem nic zgoła nie straciła na aktualności. Przeciwnie, opracowana przez R. Ingardena filozoficzna strategia wydaje się obecnie wyjątkowo skuteczna. Także w odniesieniu do problematyki tożsamości, także w czasach wszechobecnego funkcjonalizmu.

A b s t r a c t

My lecture is based on R. Ingarden formal- and existential-ontological assignments. I am going to precise vital conditions (and perhance sufficient ones) of a human being's identity as a psychophysical individual. A human being is admittedly one of many things being in time, however it is also a creature that exists in a conscious way. As R. Ingarden affirmed this circumstance allows it, at least to some degree, to overcome destructive sternght of time. Today, when over sixty years have passed by since R. Ingarden announced his assignments, the question that arises is wheather the science has done an important turn in relation to that assignments (in their stricte philosophical dimension), in particular whaether it confirmed them or opposite – overthorwn them? In order to answer this question it seems to be necessary to take into accout the way of understanding a human being that is presented in neorocognitivists' and the newest mind philosophy researches.

1. Wstępna konceptualizacja problemu

Problem, który sygnalizuje tytuł tego artykułu, ma starą i bogatą tradycję. Stawał przed nim każdy, kto choć raz zapytał: „kim jestem?”; „kim chciałbym być?”; „kim być powinienem?”. Także ten, kto choć raz postawił pytanie esencjalne, a więc pytanie typu „co to jest?” lub „co to jest x?” (czy też: „kto to jest?” lub „kto to jest x?”). Dlatego pierwsze wyraźne sformułowania tego problemu (także jego rozstrzygnięcia) pojawiły się już na długo przed powstaniem filozofii i jakiegokolwiek nauki, m.in. na gruncie rozmaitych doktryn mitologiczno-religijnych. Zresztą, problem ten – podobnie jak wiele innych problemów, którymi żyje dziś nauka i filozofia – wyrasta nie tyle z niepokojów czysto teoretycznych, ile raczej bardziej przyziemnych, praktycznych, związanych np. ze sprawowaniem władzy, funkcjonowaniem rodziny, plemienia czy innej wspólnoty¹. Z kolei najogólniejsze jego ujęcia teoretyczne – a takie napotykamy np. w filozofii i psychologii – zazwyczaj sprowadzały go do tzw. problemu jaźni; i to bez względu na to, jak sama ta „jaźń”, w jej naturze i jej atrybutach, była rozumiana: naturalistycznie czy antynaturalistycznie, mentalistycznie czy antymentalistycznie, substancjalistycznie czy antysubstancjalistycznie.

Problemu tego nie są w stanie uniknąć także najnowsze teorie naukowe – również te teorie, w których zmierza się już to do unieważnienia problematyki jaźni, już to do istotnego jej przeformułowania. A tego rodzaju tendencje i postulaty bez trudu odnajdziemy dzisiaj np. w różnych odmianach funkcjonalizmu, w obrębie komputacjonizmu, w rozmaitych teoriach sztucznej inteligencji, a także w neuropsychologii i neurokognitywistyce². W neuropsychologii, w której dominuje

¹ Można tedy powiedzieć, iż pierwsza droga dochodzenia do problemu tożsamości – zapewne chronologicznie najwcześniejsza – prowadzi od myślenia potocznego, praktycznego i zdroworozsądkowego. Wkraczamy na nią już wtedy, gdy – przykładowo – pytamy o podstawy (powody, przyczyny, racje), w których świetle Roger Guerreiro miał prawo reprezentować Polskę na piłkarskich Mistrzostwach Europy („Euro 2008”). Gdy więc zastanawiamy się, czy aby ten stempel w jego paszporcie nie jest fałszywy? Albo: gdy dziwi nas, dlaczego Łukasz Podolski tak bardzo powściągliwie wyrażał swoją radość ze strzelonych Polsce bramek (tak samo jak grający w barwach Szwajcarii Turek w trakcie meczu Turcja–Szwajcaria). Na podobne dysonanse (dysonanse nie tylko poznawcze) natrafiamy także wtedy, gdy śledzimy np. kłopoty z tożsamością Michaela Jacksona (a to z powodu nie dość wybielonej skóry, nie dość wąskiego nosa, nie dość prostych włosów etc.), kłopoty z tożsamością coraz bardziej leciwych panów czy pań, słowem – kłopoty z tożsamością każdego, kto z różnych powodów i mniej lub bardziej udolnie próbuje udawać kogoś innego, niż jest (*scil.* wchodzi w niestosowne dla siebie role). Podobne wątpliwości powstają także wtedy, gdy o tym, kim kto jest, przesadzają sprawowane funkcje, czyjeś postanowienia, arbitralne decyzje, słowem – same jedynie konwencje.

² Za najbardziej miarodajnego przedstawiciela wymienionej tendencji może dziś uchodzić Daniel C. Dennett, który w miejsce „jednego centralnego zarządcy” proponuje powołać całą „hordę mózgowych homunkulusów”. Por. pod tym względem np. D. C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 173–204 i 206–207.

podejście programowo naturalistyczne³, problem jaźni pojawia się np. w momencie, gdy przychodzi nam wyjaśnić, z jednej strony, nieprzypadkową (!) selektywność działania poszczególnych ośrodków neuronalnych mózgu, z drugiej zaś fakt scalania owych uprzednio wyselekcjonowanych treści (zasadniczo odmiennych co do swej jakości fenomenalnej) w obraz jednego i tego samego przedmiotu. Aby więc w ogóle uczynić zrozumiałymi proste akty percepcji, prócz zdolności do rejestrowania sygnałów docierających ze środowiska, trzeba przyjąć istnienie jakiegoś mechanizmu integrującego owe „surowe dane” – istnienie czegoś, co byłoby odpowiednikiem np. arystotelesowskiego „zmysłu wspólnego” (*sensus communis*) lub, w nowszych koncepcjach, świadomości (*conscientia*).

Konieczność istnienia odrębnego ośrodka neuronalnego – „mózgowego integratora” lub jakiegoś *homunculusa*, który byłby odpowiedzialny za „scalanie” (synteze) doznawanych treści (treści o różnych zmysłowych modalnościach) – wynika neuropsychologom również z faktu, że aby mogło dojść do uświadomienia czegośkolwiek, doznawane treści (proste jakości zmysłowe) muszą być uprzednio uporządkowane **czasowo**. Tymczasem czas reakcji na bodziec jest **różny** dla różnych ośrodków nerwowych, np. inny dla ośrodków rejestrujących sygnały optyczne, a inny dla ośrodków rejestrujących sygnały akustyczne. Mimo to, w tzw. oknie terażniejszości (o maksymalnej rozpiętości do ok. 3 sekund) może być uświadamiana tylko jedna „treść przedmiotowa”. Inna, odmienna treść jest bowiem „inną” (odmienną) przede wszystkim dzięki temu, że jest uświadamiana w innym „teraz”. Wynika z tego, że tzw. mózgowy zegar jest tylko **jeden**, że mimo zróżnicowania czasu reakcji na bodźce poszczególnych ośrodków neuronalnych, w mózgu wcale nie istnieje wiele różnych mechanizmów czasowych. Tym samym nie istnieje odrębny „czas akustyczny”, odrębny „czas optyczny” etc. Przeciwnie, działa tam tylko **jeden** mechanizm czasowy. W sposób całkiem jednoznaczny potwierdzają to dzisiaj wyniki licznych eksperymentów i zwykłych, choć coraz bardziej precyzyjnych, pomiarów⁴.

Warto odnotować również to, iż zupełnie nowe, a nawet sensacyjne możliwości eksperymentowania na żywym ludzkim mózgu otwarły doświadczenia z chirurgicznym oddzieleniem od siebie półkul mózgowych w wyniku przecięcia łączące-

³ Naturalizm współczesnej medycyny (w tym neuropsychologii i psychiatrii) wyrażają następujące dwa przeświadczenia: medycyna (co najmniej w sensie nauk medycznych) jest dziedziną nauk przyrodniczych; wszelkie procesy chorobowe (dotyczy to także chorób psychicznych) należy wyjaśniać w terminach anatomii i fizjologii. Znaczy to, że w naukach medycznych (a z reguły także w praktyce klinicznej) człowiek sprowadzony jest jedynie (lub przede wszystkim) do ludzkiego organizmu, zaś choroba do czysto organicznej dysfunkcji (*scil.* uszkodzenia mechanizmu biologicznego). Por. H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, tłum. Z. Szawarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, np. s. 71 i n. oraz 138 i n.

⁴ Materiał empiryczny w tej sprawie por. w: E. Pöppel, *Granice świadomości. O rzeczywistości i doznawaniu świata*, tłum. A. D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1989, s. 61 i n.

go je spoidła wielkiego, czyli ciała modzelowatego (*corpus callosum*). Zostały one zapoczątkowane przez Rogera Sperry'ego (laureata Nagrody Nobla z 1981 r.) już w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX stulecia⁵. W literaturze przedmiotu tego rodzaju bisekcję mózgu najczęściej nazywa się **komisurotomią**. Przy tym zabiegi komisurotomii i szczegółowe badania różnych jej reperkusji, z jednej strony, pozwoliły leczyć ciężkie przypadki padaczki (uniemożliwiały przenoszenie zdefektowanych wyładowań neuronalnych z jednej półkuli na drugą), z drugiej zaś, pozwalały z dużą precyzją zbadać, co potrafi każda z półkul mózgowych w sytuacji zerwania najważniejszego między nimi połączenia – zlikwidowania, jak się wyraża Michael S. Gazzaniga, „neuronalnej superautostrady” (do której można by przyrównać spoidło wielkie)⁶.

Nic tedy dziwnego, że przy tej okazji filozoficznie usposobieni neurofizjolodzy (jak np. John C. Eccles) poczęli stawiać różne hipotezy co do tego, którą z półkul mózgowych uznać za neurologiczne podłoże procesów świadomych i świadomości w ogóle, a w dalszej kolejności – siedlisko ludzkiej jaźni. Opierając się na materiale doświadczalnym Sperry'ego i jego współpracowników (a należał do nich m.in. M. S. Gazzaniga), jedni argumentowali za istnieniem odrębnych, bo wyraźnie skonfliktowanych ze sobą, mechanizmów integracyjnych dla każdej półkuli, a więc za istnieniem w każdym normalnym człowieku **dwu** niezależnych sfer mentalnych, **dwu** różnych umysłów, **dwu** niezależnych typów świadomości i **dwu** różnych osób. Ten punkt widzenia szczególnie energicznie upowszechniał R. Puccetti⁷. Inni z kolei, jak np. J. C. Eccles, opierając się dokładnie na tym samym materiale, byli przeświadczeni, że neuronalne podłoże świadomości i samoświadomości (*self-conscious-mind*) znajduje się wyłącznie w lewej półkuli mózgowej, a zatem w tej, która jest odpowiedzialna za sprawność językową: sprawność stanowiącą według Ecclesa konieczny warunek wszelkiej aktywności świadomej. Wprawdzie i ci ostatni dostrzegali zdolność prawej półkuli do kierowania działaniem „inteligentnym i rozumiejącym”, ale zarazem dodawali też, że jest to zdolność zupełnie nieekwiwalentna wobec świadomości wyrażalnej językowo i niestwierdzalnej u zwierząt⁸.

Trzeba tu zauważyć, że sam R. W. Sperry (do którego odwołuje się także Eccles⁹) nie wykluczał świadomego działania prawej półkuli, a więc tej, która jest

⁵ R. Sperry, *Lateral specialisation in the surgically separated hemispheres*, (w:) F. O. Schmitt, F. G. Worden (ed.), *The Neurosciences – Third Study Program*, Cambridge (Mass.) 1975, s. 5–19.

⁶ M. S. Gazzaniga, *Podzielony mózg — odsłona druga*, „Świat Nauki”, wrzesień 1998, s. 67.

⁷ R. Puccetti, *Brain Bisection and Personal Identity*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 1973, nr 4(24), s. 340–349.

⁸ K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Berlin – London 1977, s. 306–330.

⁹ Ibidem, s. 325.

„niema”. Sperry skłonny był więc sądzić, że obie półkule są świadome, choć w różny sposób. Prawa półkula jest odpowiedzialna za holistyczne i syntetyczne funkcje świadomości na poziomie percepcyjnym, lewa zaś za funkcje „wyższych” pięter aktywności świadomej: analityczne, abstrakcyjne i wszelkie te, które dają się porządkować liniowo i sekwencyjnie. Ponadto, o ile prawa półkula głównie asymiluje i odtwarza (i wskutek tego, jak napisze M. Gazzaniga, jest „prawdomówna”), o tyle lewa głównie tworzy i interpretuje, nierzadko fałszywie¹⁰. Eksperymentowanie na rozdwojonym żywym ludzkim mózgu, choć nie pozwoliło jednoznacznie zlokalizować „siedziby świadomości”, pozwoliło tedy wykazać, że wiele ważnych procesów umysłowych i procesów poznawczych (w tym m.in. procesy percepcyjne) zachodzi całkiem od siebie niezależnie, czyli osobno w każdej półkuli.

Niezależnie od tego warto jeszcze nadmienić, iż spory na temat „siedziby świadomości” trwają pośród neurologów nieprzerwanie od przeszło półwiecza. Zdaniem W. Penfielda (kanadyjskiego neurochirurga), właściwą siedzibą świadomości jest obszar zwany górnym pniem mózgu i obejmujący wzgórze, śródmózgowie i twór siatkowaty (patrz rys. 1). Twór siatkowaty – jedna z ewolucyjnie najstarszych części mózgu – często bywa wskazywany również przez innych neurologów. Jeszcze inni za aktywność świadomą czynili odpowiedzialnym hipokampa, którego działanie jest ściśle związane z formowaniem trwałej pamięci. Bodaj najczęściej jednak wysuwana jest hipoteza, iż za świadomość odpowiedzialna jest wprost kora mózgowia¹¹.

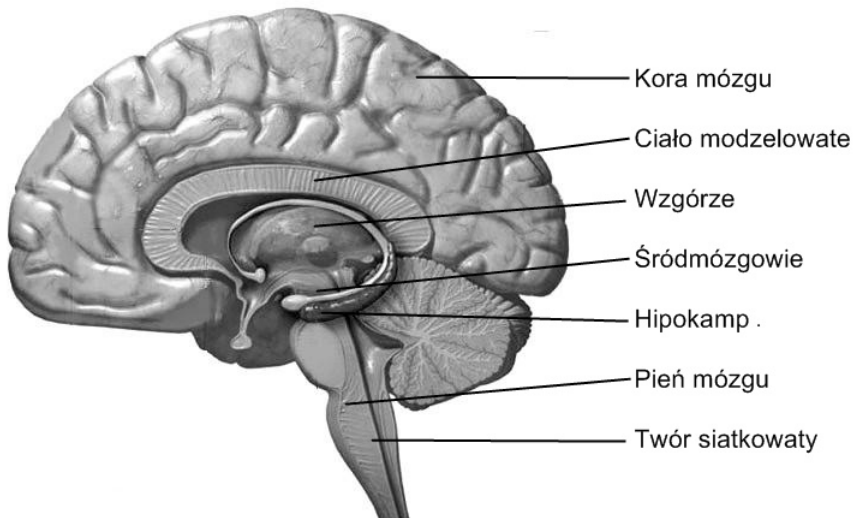
Do problemu sygnalizowanego tytułem referatu prowadzą również inne drogi¹². Czasami są to drogi już luźniej związane z neurofizjologią, neurologią i neurochirurgią, chociaż, jak się zdaje, nie mniej istotne zarówno dla filozoficznej problematyki tożsamości, jak i dla szeroko pojętej medycyny (w tym zwłaszcza psychiatrii)¹³. W tym celu wystarczy, jeśli lekarz albo ktokolwiek (!) zapyta na przykład:

¹⁰ M. S. Gazzaniga, op. cit., s. 71.

¹¹ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. A. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, wyd. 2, Warszawa 1996, s. 420–423.

¹² Do pytania o tożsamość wiedzy także, popularna dzisiaj zwłaszcza wśród kognitywistów, teza o modularności umysłu (mózgu). Bo oto, choć nasz mózg jest tworem silnie zmodularyzowanym, zarazem wytwarza w nas wrażenie, że jesteśmy zintegrowani. W związku z tym M. Gazzaniga pyta: „Jak to [w ogóle] możliwe, skoro stanowimy zbiór wyspecjalizowanych modułów?”. Zob. M. S. Gazzaniga, op. cit., s. 71.

¹³ Najbardziej bezpośrednio (i chyba najściślejszy) związek z zagadnieniem tożsamości ludzkiej osoby mają te psychiczne schorzenia/zaburzenia, które tę tożsamość naruszają (zakłócają) w tak znacznym stopniu, że niemożliwe staje się samodzielne funkcjonowanie osób nimi dotkniętych. Poza starą jak świat schizofrenią, w rachubę wchodzi tutaj, w szczególności, syndrom dysocjacji tożsamości (*Dissociative Identity Disorder* – DID), zwany wcześniej „osobowością zwielokrotnioną” lub „osobowością mnogą” (*Multiple Personality Disorder* – MPD). Oczywiście, z problematyką tożsamości ściśle łączy się także cały szereg innych schorzeń/zaburzeń, w tym m.in. różne odmiany amnezji, afazji czy paranoi.



Rys. 1. Źródło: www.chemtrailcentral.com/forum/thread12587.html (adaptacja własna)

1) Co to znaczy, że człowiek jest **ten sam** (choć nie taki sam), mimo wszelkich zmian (somatycznych, psychicznych, psychosomatycznych), jakie się w nim dokonują? A zatem, jest ciągle **sobą**, mimo (dla przykładu):

- wzrostu (dorastania) i degeneracji (starzenia się);
- mimo licznych organicznych dysfunkcji, ubytków i deformacji;
- mimo że bezpowrotnie utracił wiele „własnych” organów i że wiele spośród tych, które aktualnie posiada, to organy „cudze” lub sztuczne, np. zęby, skóra, włosy, nerki, wątroba, serce, mózg (!);
- mimo nieprzerwanej i całkowitej (?) wymiany materiału organicznego (komórki);
- mimo że zmienia się w nim „wszystko”, także światopogląd (codziennie albo raz na miesiąc), upodobania, samopoczucie, a choroba Alzheimera sprawiła, że nie rozpoznaje nawet „samego siebie”;
- mimo że w pewnym momencie (którym?!) staje się człowiekiem (i sobą), a w pewnym innym momencie (którym?!) przestaje nim być;
- mimo że już parokrotnie zmieniał swoją płęć i że prawdopodobnie zmieni ją raz jeszcze; etc.

Jak sądzę, tego typu okoliczności i ich świadomość – prędzej czy później, ale nieuniknienie – postawią nas wobec pytań jeszcze bardziej zasadniczych, bardziej kłopotliwych i bardziej dramatycznych, np.:

2) Czy w człowieku istnieje jakiś „element”, np. jakaś struktura bądź też cecha lub zespół cech, który opiera się zmienności lub którego naruszenie nieodwołalnie prowadzi do utraty tożsamości?

- jeśli tak, to **co** go stanowi?

– jeśli nie, to **co** nas upoważnia do stwierdzania/kwestionowania czyjejs lub własnej tożsamości?

Albo:

3) Gdzie poprowadzić granicę – jeśli w ogóle taka istnieje – między „samym **mną**” (jakimś *humuculusem*, niechby i mózgowym) a „tym, co **moje**”?

Albo:

4) Czy po mnie coś pozostanie – i ewentualnie: co to jest? – jeśli pozbawić mnie „wszystkiego, co moje”?

Nie bardzo wiem, czy ktokolwiek posiada kiedykolwiek wystarczającą kompetencję, by móc na te pytania trafnie odpowiedzieć. Nie wiem nawet, a przynajmniej nie jestem pewien, czy w zbiorze możliwych odpowiedzi na wymienione wyżej pytania w ogóle znajdują się odpowiedzi trafne (prawdziwe). Jeśli ich nie ma, to – przynajmniej z punktu widzenia logiki – pytania te, jako nierozstrzygalne, należałoby unieważnić. Jedno jednak wiem na pewno. Pytania te czy im podobne zaprzatają umysły wielu ludzi – ludzi uczonych i nieuczonych, nikczemnych i godnych szacunku, możnych i biedaków, młodych i starych... Jak sądzę, jest to wystarczająca racja po temu, by nad pytaniami tymi z powagą się pochylić i, w dalszej kolejności, rozważyć możliwość odpowiedzi na nie – rozważyć przynajmniej główne przesłanki do tych odpowiedzi.

2. W stronę ontologii Ingardena

Gdy jakiś czas temu przeglądałem dyskusję toczoną na naszym rodzimym internetowym forum kognitywistycznym (<http://forum.kognitywistyka.net>), to dostrzegłem, że dość natrętnie pojawia się tam **pytanie o konieczne i wystarczające warunki tożsamości osobowej** człowieka (także pytanie o kryteria tej tożsamości). Były tam sformułowane także pewne przesłanki do odpowiedzi na to pytanie. Zarazem jednak zauważyłem, że uczestników tego forum cechuje pewna metodologiczna bezradność wobec tego pytania, np. nie dość jasno jest sprecyzowane samo pojęcie tożsamości (ewentualnie „identyczności” czy po prostu „bycia sobą”). Tej tożsamości uczestnicy debaty poszukują bowiem między przedmiotami z definicji różnymi (x i y) – różnymi m.in. ze względu na czas t – a wobec tego między przedmiotami, które w żadnym razie tożsame być nie mogą. Co najwyżej pod pewnymi względami mogą być takie same albo takżsame.

Z tego i temu podobnych powodów pomyślałem więc sobie, że być może dyskusję nad tożsamością ludzkiej osoby dobrze byłoby zacząć od pewnego filozoficznego przedsięwzięcia, które wprawdzie zostało naszkicowane jakieś 60 lat temu

¹⁴ A. R. Łuria, *O pamięci, która nie miała granic*, PWN, Warszawa 1970.

1. Najpierw, biorąc za podstawę Ingardenowskie rozumienie egzystencjalnej i formalnej ontologii, w obrębie tego, co realnie istniejące, czyli czasowo określone, zasadniczo wyodrębnić należy trzy główne rodzaje przedmiotów, mianowicie: (a) zdarzenia, (b) procesy i (c) przedmioty trwające w czasie¹⁶.

2. Człowiek pojęty jako realne indywiduum psychofizyczne i ludzka osoba należy do przedmiotów trwających w czasie, a wobec tego – podobnie jak każdy przedmiot trwający w czasie – jego *modus existentiae* współwyznaczają: (a) bytowa samoistność, (b) bytowa pochodność, (c) bytowa samodzielność i (d) bytowa niezależność¹⁷.

3. Ze względu na stosunek do czasu sposób istnienia istoty ludzkiej współokreślają również trzy dalsze (specyficznie temporalne) momenty bytowe, mianowicie: (a) aktualność – w przeciwieństwie do potencjalności; (b) szczelinowość – w przeciwieństwie do nieszczelinowości; (c) kruchość – w przeciwieństwie do trwałości¹⁸.

4. Z kolei ze względu na trzy czasowe modalności każdy człowiek może być także charakteryzowany jako byt aktualny, byt postaktualny (wstecznie pochodny) i byt empirycznie możliwy¹⁹.

5. Każdy przedmiot trwający w czasie, w tym także człowiek, pełni swego istnienia osiąga jako byt aktualny. Problem jednak w tym, że faza aktualności trwa tylko, jak być może chciałoby się powiedzieć, „jedną chwilę”. Potem bezpowrotnie przemija – w sposób nieodwracalny, jak powie Ingarden, „zapada w przeszłość”. Z tego powodu aktualność (faza lub moment aktualnego istnienia) może być charakteryzowana jako wąska (ciasna) szczelina rozpięta pomiędzy dwiema otchłaniami niebytu: pomiędzy tym, czego **jeszcze** nie ma (przyszłością), a tym, czego **już** nie ma (przeszłością). W związku z tym, jak napisze Ingarden, **pierwsza niedoskonałość** każdego bytu czasowo określonego polega na tym, że nie jest on w stanie przetrwać **szczelinowości** swego aktualnego istnienia – ciasnoty swego aktualnego bytu²⁰.

6. Z tą pierwszą egzystencjalną niedoskonałością bytu czasowo określonego ściśle związana jest druga jego niedoskonałość. Ta druga polega zaś na **kruchości**

¹⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, PWN, wyd. 3, Warszawa 1987, s. 187 i n.

¹⁶ Ibidem, s. 189.

¹⁷ W sprawie relacji pomiędzy sposobem istnienia (*modus existentiae*) a momentem bytowym (*momentum existentiale*) zob. ibidem, s. 76–84. Por. też szczegółowe analizy dotyczące wymienionych czterech momentów bytowych oraz momentów im przeciwstawnych. Ibidem, s. 84–123.

¹⁸ Ibidem, s. 243–248.

¹⁹ Ibidem, s. 247.

²⁰ Ibidem, s. 233.

(ułamności, nietrwałości) istnienia, w szczególności, w wypadku przedmiotów ożywionych, ich **śmiertelności**²¹.

7. Niektóre z przedmiotów czasowo określonych, w tym zwłaszcza indywidua świadomie żyjące, posiadają jednak (zadziwiająco) zdolność do częściowego neutralizowania wymienionych niedoskonałości – posiadają zdolność do (częściowego) przewycięzania upływu czasu. Mimo przemijania, tj. zapadania w przeszłość coraz to nowych aktualnych faz swego istnienia, **trwają** „dłużej niż jedna chwila” – trwają jako **identycznie te same** (choć na ogół nie takie same).

8. Zachodzi teraz pytanie: **cóż takiego zawiera się w strukturze przedmiotów trwających w czasie, w szczególności indywiduów świadomie żyjących, że przez pewien okres czasu – mimo rozmaitych zmian zachodzących zarówno w nich (zdarzeń i procesów wewnętrznych), jak i poza nimi (zdarzeń i procesów zewnętrznych, międzybytowych) – nieprzerwanie zachowują swoją identyczność?** Wszak przedmioty te ciągle, tj. przez cały czas swego istnienia, pozostają **te same**, choć przecież uwikłane są w różne zależności międzybytowe, uczestniczą w wielu różnych procesach i, w konsekwencji, mniej lub bardziej zmienia się katalog ich własności: niektóre zmieniają się tylko co do swego stopnia lub intensywności, inne zaś znikają bezpowrotnie, a na ich miejsce pojawiają się całkiem nowe.

9. Odpowiedź Ingardena na to pytanie wypada mniej więcej tak. Mimo upływu czasu i mimo wszelkich zmian w obrębie jakościowego uposażenia, pewne „identyczne jądro przedmiotu trwającego w czasie” nie poddaje się zmianom²². Innymi słowy, w każdym przedmiocie trwającym w czasie zawsze znajdujemy pewien stale utrzymujący się **rdzeń**, który – choć czasowo uwarunkowany – stawia opór upływowi czasu. Wprawdzie zmieniają się jego stany (rezultat uczestniczenia w procesach i przemijaniu), ale zawsze znajduje się w nim coś, co poza te stany wykracza, co je przerasta i co ciągle (dopóki przedmiot ów istnieje) pozostaje w nim identyczne i niezmiennie²³.

10. Przy tym, jak wyraźnie zaznacza Ingarden, wcale nie jest konieczne, aby **granice** owego niezmiennego rdzenia były stale, przez cały okres istnienia danego przedmiotu trwającego w czasie, te same²⁴. Na ogół są one płynne – zmieniają się stosownie do zachodzących w przedmiocie zdarzeń i procesów (jego historii). Granice te muszą jednak istnieć, jeśli ma być zachowana identyczność przedmio-

²¹ Ibidem, s. 228–231 i 233.

²² Ibidem, s. 218.

²³ Zdaniem Ingardena, dla pełnego wyjaśnienia zmienności i przemijalności przedmiotów trwających w czasie niezbędne jest przeprowadzenie rozróżnienia między samym tym przedmiotem (w tym m.in. jako podmiotem zmian) a jego stanem. Samemu przedmiotowi należy mianowicie przeciwstawić – jako jego „stan” – ten zasób własności, które zostały wytworzone w trakcie jego istnienia przez pewien proces i które przysługują mu już to w pewnej określonej teraźniejszości, już to w pewnym okresie czasu. Por. ibidem, s. 215.

²⁴ Ibidem, s. 219.

tu trwającego w czasie. Ich przekroczenie oznaczałoby zaś naruszenie zawartości rdzenia, wciągnięcie przedmiotu w proces zmian i ostatecznie bezpowrotną utratę aktualnego bytu (unicestwienie)²⁵.

11. Według Ingardena, istnienie owego niezmiennego rdzenia daje się stwierdzić także w wypadku istot ożywionych i rozumnych, także w wypadku realnych indywidualiów psychofizycznych, także w wypadku ludzi. Tylko na pozór i ewentualnie na pierwszy rzut oka może się wydawać, że osobliwością bytu ludzkiego (w odróżnieniu od rzeczy martwych oraz roślin i zwierząt) jest właśnie to, iż konstytuuje się (tworzy, staje) przez cały okres swego życia (całość jego faz), nie zaś trwa czy po prostu jest. Pozór ten bierze się zapewne stąd, że w wypadku przedmiotów ożywionych i istot świadomie żyjących w rachubę wchodzi tzw. **tożsamość dynamiczna**. A to znaczy, że sama granica pomiędzy tym, co się zmienia, a tym, co zmienności się opiera (ośrodkiem oporu i sił wewnętrznych), nie jest sztywna, lecz raczej ruchoma, płynna i elastyczna. Granica ta musi jednak istnieć, jeśli przedmiot ma być sobą (i sobą pozostawać) „dłużej niż jedna chwila”²⁶.

3. Co to znaczy „być sobą”?

A teraz proponuję, byśmy dla porządku, wraz z Ingardenem i w ślad za nim, zastanowili się nad tym, **czym jest „bycie sobą”** jakiegoś przedmiotu, w szczególności „bycie sobą” przedmiotu czasowo określonego, w tym przedmiotu trwającego w czasie, specjalnie zaś istoty świadomie żyjącej. Według Ingardena, skoro przedmioty trwające w czasie, mimo wszelkich zmian, w jakich partycypują i jakie w nich zachodzą, zachowują swoją tożsamość (pozostają sobą), to jest to znakiem, że „bycie sobą” nie może być uznane za własność lub cechę tych przedmiotów. Albowiem cechy, które przedmiot posiada, nieprzerwanie się zmieniają.

Zatem, **po pierwsze**, „bycie sobą” nie jest żadną cechą. Jak twierdzi Ingarden, jest ono **momentem formy** przedmiotu, a nie jego własnością. Jest momentem, który dopiero umożliwia różne własności – ich nabywanie, ich utratę, ich zmianę, ich ilościową i jakościową różnorodność (płynność), ich rozmaite kombinacje i modyfikacje.

Po drugie, „bycie sobą” pewnego przedmiotu – w odróżnieniu od „niebycia czymś drugim” – jest **bezwzględny** (tj. nierelacyjnym) momentem jego formy. To zaś znaczy, że przedmiot jest sobą nawet wówczas, gdy nie istnieją żadne inne przedmioty i gdy jest on jednym jedynym przedmiotem. Gdyby nie istniały lub przestały istnieć inne przedmioty, wtedy, powiada Ingarden, odpadłaby jedy-

²⁵ Ibidem, s. 219–220.

²⁶ W kwestii różnicy pomiędzy statyczną i dynamiczną tożsamością (stałością) czegoś zob. ibidem, s. 224–225.

nie możliwość mówienia o nim jako różnym w stosunku do innych przedmiotów²⁷. I tylko tyle – nie więcej.

W związku z tym, **po trzecie**, „bycie sobą” nie może być również uznane za element (albo jakieś swoiste piętno) pewnej, w specjalny sposób uformowanej, materii. To tylko pewne specjalne (uproszczone) funkcje syntaktyczne słówka „jest” (tu: jego funkcja predykatywna) oraz nawyk do rzeczownikowego użycia zaimka „sobą” zachęcają do uznania „bycia sobą” („sobości”) za moment jakościowego uposażenia lub natury przedmiotu, czyli moment jego materii (treści)²⁸.

Po czwarte, ważnym „momentem tożsamościowym” każdego czasowo rozciągniętego przedmiotu jest według Ingardena jego **jedność**. Znaczy to, że przedmiot – mimo iż występuje w nim cały szereg dających się efektywnie (a nie tylko myślowo) wyróżnić różnorodnych części składowych oraz różnie uformowanych i ciągle zmiennych momentów jakościowych – stale pozostaje, jak zwykliśmy mówić, „jeden i ten sam”. Jedność ta stanowi, iż każdy przedmiot – i to w całym swym zasięgu bytowym – jest **jednym** „coś” (a nie tylko „czymś”). Naturalnie, na czym innym polega owa jedność w przypadku procesu (w którym stanowi rozpostartą w czasie **całość** jego faz), a na czym innym w przypadku przedmiotu trwającego w czasie (gdzie jest splotem różnych jego, aktualnie mu przysługujących, własności, części czy momentów)²⁹.

Wreszcie, **po piąte**, tożsamość przedmiotu (= jego „bycie sobą” = jego „bycie jednym i tym samym”) jest – jak podkreśla Ingarden – „kategorią ściśle **przedmiotową**”³⁰. Wbrew temu, co sądzili Hume, Kant, Mach, a także (choć z innych powodów) Bergson czy Reinach, **ontyczna tożsamość** jest czymś, co jest immanentnie ucieleśnione w samym przedmiocie. Jest więc ona czymś obiektywnym, nie zaś czymś subiektywnym bądź zależnym od subiektywnych kategorii i intencjonalnych odniesień do przedmiotu (w tym także samoodniesień). Z tego punktu widzenia „utrącić tożsamość” lub „przestać być sobą” znaczy tedy tyle, co w ogóle „przestać istnieć”.

4. Warunki konieczne i wystarczające „bycia sobą”

Gdy już z grubsza wiemy, na czym polega „bycie sobą” (*scil.* tożsamość przedmiotowa), pora zastanowić się nad pytaniem o konieczne (i ew. wystarczające) warunki tak pojętej tożsamości, w szczególności warunki tożsamości przedmiotów trwających w czasie, w tym istot świadomie żyjących.

²⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, PWN, wyd. 3, Warszawa 1987, s. 416.

²⁸ Ibidem, s. 418–419.

²⁹ Ibidem, s. 421–422.

³⁰ Ibidem, s. 422–423.

1. Według Ingardena, **pierwszym** z koniecznych warunków tożsamości przedmiotów trwających w czasie jest to, by przedmiot, który ma zachować tożsamość, był **jeden**. Ujmując rzecz negatywnie, można powiedzieć, iż tożsamość nie może zachodzić – i to pod żadnym względem (także, gdy chodzi o poszczególne własności czy momenty uposażenia) – między dwoma i więcej przedmiotami³¹. Nadto, w wypadku tożsamości przedmiotu trwającego w czasie musi on być jeden w każdym poszczególnym momencie czy okresie swego istnienia (a nie np. jedynie jakiejś w chwili t_n czy t_{n+1})³².

2. **Drugim** niezbędnym warunkiem tożsamości przedmiotu trwającego w czasie jest według Ingardena to, że musi on mieć **jedną i tę samą**, ściśle określoną i bezwzględnie zindywidualizowaną, **naturę konstytutywną**³³. Przykładowo, a jest to przykład Ingardena, starożytna waza grecka i proszek otrzymany po jej rozbiściu i dokładnym zmieleniu, to oczywiście dwa różne przedmioty, choć ze względu na niektóre swe własności (np. ciężar, skład chemiczny, barwę itp.) dalej mogą pozostawać takie same. A jest tak właśnie dlatego, że przedmioty te posiadają zupełnie odmienne natury konstytutywne. Przy tym, jak zaznacza Ingarden, warunek ten zachowuje swoją ważność również w wypadku tych przedmiotów, których natura konstytutywna (jej bezwzględna indywidualność i jakościowa swoistość) jest – z jakichś powodów (czasami, mając na myśli względy rzeczowe, mówimy: „z natury rzeczy”) – trudno wykrywalna. Ponadto warto pamiętać, że indywidualną naturę konstytutywną niektórych przedmiotów trwających w czasie (np. indywidualów ożywionych, w tym zwłaszcza świadomie żyjących) stanowią takie materie, które dopuszczają, po pierwsze, różne stopnie ucieleśnienia lub wyrazistości w przedmiocie (jakości postaciowe) oraz, po wtóre, różne „wariacje” jednego i tego samego „tematu” (bez naruszania jego bezwzględnej jedności)³⁴. Przy czym, jak to *explicite* stwierdza Ingarden, „**bezwzględna niezmiennosc** natury nie jest niezbędnym warunkiem tożsamości przedmiotu trwającego w czasie”³⁵. Niezmienną jest tylko ta natura, której moment jakościowy jest bezwzględnie prosty i wykluczający różne stopnie ucieleśnienia w przedmiocie. Tam jednak, gdzie materia natury jest bardziej skomplikowana (zawierając tzw. jakości postaciowe), tam tożsamość przedmiotu wcale nie wyklucza pewnych zmian w obrębie jego natury. Tylko że zawsze, a więc także w przypadku „tożsamości dynamicznej”, muszą istnieć pewne granice tej zmienności: granice zachowujące bezwzględ-

³¹ Choć może zachodzić np. równość – czy to zupełna, czy to pod pewnym względem. Ale równość to oczywiście nie to samo, co tożsamość (identyczność, „bycie sobą”), mimo iż w matematyce czy logice obydwie pojęcia (oraz tzw. zasadę tożsamości) często wyraża się przy użyciu formuły $A = A$.

³² R. Ingarden, *Spór...*, t. II, cz. 1, s. 425–426.

³³ Szczegółowe objaśnienia w sprawie pojęcia „konstytutywnej natury przedmiotu indywidualnego” por. *ibidem*, s. 81 i n. (§ 40).

³⁴ *Ibidem*, s. 427–428.

³⁵ *Ibidem*, s. 428.

nią jedność natury (mimo zmienności) i, właśnie dzięki temu, gwarantujące tożsamość przedmiotu (choć jest to wtedy tzw. tożsamość dynamiczna)³⁶.

3. Za kolejny, czyli już **trzeci**, niezbędny warunek tożsamości przedmiotu trwającego w czasie Ingarden uznaje **ciągłość** jego istnienia³⁷. Łatwo zauważyć, iż jest ona także niezbędnym warunkiem tego, by przedmiot był jeden oraz posiadał jedną i tę samą naturę konstytutywną. Tożsamość nie może tedy zachodzić pomiędzy takimi przedmiotami (A i A' – przedmiotami „tożsamymi” pod każdym innym względem: zarówno więc co do struktury formalnej, jak i materialnego uposażenia), których wejście w byt oddziela pewna, choćby najkrótsza, rozpiętość czasu; w szczególności – jeśli zachodzi taka sytuacja, że jeden przedmiot (A) już istnieje, a drugi (A') jeszcze nie powstał³⁸.

4. Ostatnim niezbędnym warunkiem tożsamości przedmiotu trwającego w czasie – warunkiem **czwartym** w kolejności, choć zarazem najszerzej dyskutowanym przez Ingardena – jest przynajmniej częściowa **tożsamość materiału**, z którego zbudowany jest przedmiot. Chodzi o to, że dla tożsamości przedmiotu trwającego w czasie nie jest rzeczą obojętną całkowita lub częściowa wymiana materiału, z którego zbudowany jest ów przedmiot. Wprawdzie w niektórych rodzajach przedmiotów trwających w czasie wcale nie jest potrzebne, aby **cały materiał** przez cały okres ich istnienia nieprzerwanie pozostawał ten sam, ale z drugiej strony – nie jest też tak, że w każdym przedmiocie trwającym w czasie, w dowolnym momencie jego istnienia, może nastąpić całkowita lub częściowa wymiana materiału, a mimo to przedmiot zachowa swoją identyczność. Jednak, by móc nieco precyzyjniej sformułować ów czwarty warunek tożsamości przedmiotu trwającego w czasie, należy, po pierwsze, zdefiniować samo pojęcie materiału, po wtóre zaś, wyraźnie rozgraniczyć różne odmiany przedmiotów trwających w czasie.

5. Problem „materiału”

W pierwszej kwestii Ingarden – pomijając Arystotelesowską „materię pierwszą” (materiał₁) jako „całkiem niepotrzebną i niepożyteczną fikcję” – bierze pod uwagę dwa inne pojęcia materiału: (1) **materiał₂** jako przedmiot pierwotnie in-

³⁶ Na temat różnych typów jedności (np. między różnymi przedmiotami, momentami bytowymi lub między materią i formą), w tym: jedności faktycznej (niekoniecznej, przypadkowej), jedności istotnej, jedności funkcjonalnej i jedności harmonicznej, por. *ibidem*, s. 42–50.

³⁷ *Ibidem*, s. 428.

³⁸ Dla niektórych może być zaskakujące, iż ciągłości przestrzennej (w tym przestrzennej łączności pomiędzy częściami jakiegoś przedmiotu, np. narządami pewnego organizmu) Ingarden nie uznaje ani za warunek wystarczający jedności przedmiotu, ani za warunek niezbędny. Wszak – jak argumentuje – istnienie przerw między częściami organizmu wcale nie wyklucza jego jedności. Natomiast rozstrzygnięcie kwestii ciągłości/nieciągłości materii pozostawia fizyce i metafizyce. Por. *ibidem*, s. 429–431.

dywidualny, stanowiący ostateczną podstawę bytową (podłoże) pochodnie indywidualnych przedmiotów wyższego rzędu, nazywanych zazwyczaj rzeczami materialnymi; (2) **materiał₃** jako pewną schematyczną warstwę w przedmiocie indywidualnym (np. brąz w posągu), możliwą do wyróżnienia w sposób jedynie intencjonalny, choć zazwyczaj, jakkolwiek bezpodstawnie, bytowo usamodzielnianą (jako posiadającą „byt w sobie”)³⁹. Co do drugiej sprawy, to zagadnienie koniecznych i wystarczających warunków tożsamości przedmiotu trwającego w czasie Ingarden osobno rozważa i odmiennie rozstrzyga: (1) w przypadku przedmiotów pierwotnie indywidualnych; (2) w przypadku przedmiotów pochodnie indywidualnych, lecz pozbawionych tzw. rdzenia – są to przedmioty typu mrowisko, audytorium, naród itp.; (3) w przypadku „rdzennych” przedmiotów pochodnie indywidualnych, jak np. organizm, osoba ludzka itp.

Naturalnie, pytanie o możliwość i zakres wymiany materiału₂ bez naruszania tożsamości przedmiotu może być postawione tylko w odniesieniu do przedmiotów pochodnie indywidualnych. Analizując liczne przykłady tego rodzaju przedmiotów, Ingarden dochodzi do wniosku, iż **częściowa wymiana materiału₂** nie zagraża ani jedności natury konstytutywnej tych przedmiotów, ani tożsamości ich istoty, ani ciągłości ich istnienia. Z żadnego przedmiotu nie musi też czynić dwu odrębnych przedmiotów indywidualnych. W przedmiotach pochodnie indywidualnych – i to obydwu typów – materiał₂ jest tedy zasadniczo wymienny. Wszelako zarazem – jak to wyraźnie zaznacza Ingarden – jest on wymienny o tyle, o ile: (1) w ogóle daje się go zastąpić w funkcji utrzymywania w bycie przedmiotu indywidualnie pochodnego oraz o ile (2) dokonuje się to stopniowo i w miarę dyskretnie (jakby niepostrzeżenie), tzn. nie naruszając żadnej z istotnych własności przedmiotu, w tym jego natury konstytutywnej⁴⁰.

Według Ingardena, dobra ilustracją sytuacji, w której spełnione są wszystkie te wymogi, jest np. transfuzja krwi w organizmie. Jednak zupełna wymiana materiału₂ – wymiana nie powodująca utraty tożsamości – zasadniczo jest możliwa tylko w przypadku przedmiotów pochodnie indywidualnych pierwszego typu, przedmiotów stanowiących (jak np. naród) zbiór samodzielnych bytowo, jakkolwiek wzajemnie powiązanych, indywiduów. Tu obowiązuje jedynie zasada następująca: im większa część materiału jest wymieniana, tym szybciej owa wymiana musi się dokonywać. Natomiast w przedmiotach pochodnie indywidualnych drugiego typu – w przedmiotach, w których (jak np. w organizmach żywych) zachodzi szczególna zwartość (spoistość) ich budowy, dzięki czemu można o nich utrzymywać, iż posiadają pewien strukturalny „rdzeń” – całkowita wymiana materiału nigdy nie jest możliwa⁴¹.

³⁹ Ibidem, s. 142 i n.

⁴⁰ Ibidem, s. 441.

⁴¹ Wielu interesujących przykładów do analizy problemu tożsamości przedmiotów pochodnie indywidualnych typu organicznego dostarczają dzisiaj najnowsze odkrycia i eksperymenty me-

Co się tyczy materiału₃ (jako pewnej niesamodzielnej warstwy ontycznej każdego przedmiotu), to według Ingardena nie może on ulegać żadnej wymianie – ani częściowej, ani całkowitej – bez naruszenia tożsamości przedmiotu trwającego w czasie⁴². Zarazem jednak nie znaczy to, że w pewnych granicach i w pewnych przypadkach (a dotyczy to zarówno przedmiotów pierwotnie indywidualnych, jak i przedmiotów pochodnie indywidualnych) materiał₃ może ulegać pewnym zmianom. Przykładowo, skutek zmiany niektórych okoliczności zewnętrznych (takich jak temperatura, wilgotność itp.) zmianie podlegają również określone własności np. drewna lub żelaza (czy nawet materiału organicznego), stanowiące materiał₃ jakiegoś przedmiotu (np. jakiegoś narzędzia). Zmiany te mają wszakże swoje granice, mianowicie: pod groźbą utraty tożsamości nie mogą one naruszać natury konstytutywnej poszczególnych przedmiotów. Z drugiej strony – jak podkreśla Ingarden – niezmiennosc materiału₃ jeszcze nie wystarcza do zachowania tożsamości przedmiotu trwającego w czasie. A to dlatego, że własności „materiałowe” przedmiotu, jakkolwiek ściśle związane z jego własnościami istotnymi, same do istoty przedmiotu nie należą⁴³.

6. Podmiotowość i tożsamość

Według Ingardena, indywidua żywe, w tym osoby ludzkie, stanowią bardzo specjalną grupę przedmiotów trwających w czasie. Jednak ich sposób istnienia także ma charakter „szczelinowy”: podobnie jak inne przedmioty trwające w czasie, w tym rzeczy „martwe”, aktualnie mogą istnieć tylko w obrębie **jednej** terażniejszości. Natomiast szczególność tej grupy przedmiotów (pośród wszystkich przedmiotów trwających w czasie) – poza wspomnianą wyżej „tożsamością dynamiczną”, „kruchością istnienia” i, w konsekwencji, „śmiertelnością” – bierze się stąd, że mogą one w pewien sposób **wykraczać** poza aktualność każdorazowej terażniejszości: „to, co się w indywiduum żywym dokonało w przeszłości, zaznacza się na ukształtowaniu tego, co »teraz« w nim istnieje, w sposób istotnie od-

dyczne (jak wiadomo, brzemiennie także w skutki praktyczne), związane z transplantacją niektórych narządów, zmianą płci, klonowaniem, inżynierią genetyczną itp. Jednak mimo wielu imponujących odkryć i gwałtownego wzrostu możliwości technicznych, dotychczasowy stan wiedzy przyrodniczej w dalszym ciągu pozostawia otwartą np. kwestię określenia istoty organizmu. Tym samym nie może być również rozstrzygnięte zagadnienie – ważne m.in. dla nauk biologicznych (biologii teoretycznej) – osobniczej tożsamości organizmu i granic wymiany jego materialnego substratu (materiału₂), np. chromosomów komórkowych. Jak się zdaje, tego typu ustalenia – choć ich świadomość w istotnej mierze zależy także od stanu wiedzy przyrodniczej – zasadniczo jednak wykraczają poza kompetencje nauk czysto empirycznych i mogą być poczynione jedynie na gruncie badań materialnoontologicznych i ewentualnie metafizycznych.

⁴² Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. II, cz. 1, s. 442.

⁴³ *Ibidem*, s. 442–443.

mienny i donioślejszy, niż to zachodzi w rzeczach »martwych«⁴⁴. Wprawdzie, jak zaznacza Ingarden, w **każdym** przedmiocie trwającym w czasie znajdujemy własności z różnych dawniejszych faz jego istnienia (ślady i rezultaty wszystkich wcześniejszych procesów i zdarzeń, które się w nim rozegrały), ale w przypadku indywiduum żywego **stopień intensywności** jego wstecznie pochodnego bytu jest nieporównanie wyższy niż w przypadku przedmiotów „martwych”. Przy tym ów wyższy stopień intensywności nie tylko zmniejsza różnicę (nigdy wszelako jej nie likwidując) między aktualnością istnienia a wstecznie pochodnym (minionym) bytem indywiduum żywego, lecz nadto sprawia, iż to, co pozostało z przeszłości w danym indywiduum żywym, tworzy wyraźnie zaznaczoną w aktualnych jego stanach i nieprzypadkową wewnętrzną jedność (sensowną całość), która czyni zeń byt czasowo rozciągnięty i zdolny do autonomicznego istnienia (mimo kruchości). W rzeczach „martwych”, powiada Ingarden, niczego takiego nie znajdujemy⁴⁵.

W związku z tym, tj. z uwagi na obecność we wszystkich indywiduach żywych tego rodzaju ośrodka oporu i siły, można mówić o **podmiotowości** tego rodzaju przedmiotów. Przejawia się ona m.in. w zdolności do przewycięzania różnego rodzaju zewnętrznie uwarunkowanych zaburzeń w ich bycie, w stawianiu im oporu, wreszcie w zdolności do samodzielnego prowadzenia życia (*scil.* samoregulacji). I wcale nie stoi z tym w konflikcie wspomniana wyżej bytowa kruchość czy ułomność. Wręcz przeciwnie, to dopiero gdy założymy istnienie takiego autonomicznego i samoregulującego się ośrodka siły, dopiero wtedy może zostać ujawniona owa istotna kruchość bytu. Inaczej zgoła sprawy się mają w przypadku rzeczy martwych. Ich sposób reagowania na okoliczności zewnętrzne i niszczycielskie działanie czasu może być określony co najwyżej mianem „biernego oporu”. Stąd, ściśle biorąc, nie można w ich przypadku mówić o wynikającej z istoty kruchości bytu; one po prostu **niszczą**, nie zaś **umierają** czy są uśmiercane.

Pośród przedmiotów trwających w czasie Ingarden wskazuje jeszcze na jeden szczególny ich rodzaj, mianowicie **indywidua świadomie żyjące**. W przypadku tych ostatnich bowiem szczelinowość ich aktualnego bytu bywa przewycięzana szczególnie efektywnie. „Są one w bycie swym nie mniej ułomne jak pozostałe indywidua żywe, mogą jednak przynajmniej w aktach przypomnienia, retencji, protencji i oczekiwania jakby wyglądać poza ciasnotę swej każdorazowej terażniejszości i uzyskać przynajmniej w zasadzie przegląd całego przebiegu swego życia, a z drugiej strony mogą wnikać w rozwój czasu i w syntezy przemian czasowych. Czynią to jedynie »intencjonalnie«, lecz i to czysto intencjonalne, domniemane »oglądanie« i »uchwytywanie« tego, co wykracza poza każdorazową fazę aktualności przynosi z sobą pewnego rodzaju wystawanie ponad nieustanne upływanie czasu, przewycięzanie związanych z upływem czasu przemian, i otwie-

⁴⁴ R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 229–230.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 231.

ra możliwości takiego ujednoczenia indywiduum i wzmocnienia jego wewnętrznej struktury, jakie nie jest możliwe u nieświadomych indywiduów żywych, o ile takie w ogóle istnieją. [...] Że jednak i w tym przypadku nie dochodzi do prawdziwego przewyciężenia upływu czasu, ani do usunięcia kruchości bytu, jakkolwiek dochodzi do pewnego jej zmniejszenia, to nie ulega żadnej wątpliwości”⁴⁶.

W indywiduach świadomie żyjących obecność owego wewnętrznego (decydującego o podmiotowości) ośrodka siły i oporu zaznacza się tedy szczególnie mocno. I to do stopnia, że pozwala się liczyć nawet z możliwością istotnego ograniczenia szczelinowości istnienia i tym samym, co najmniej w jakiejś mierze, uniezależnieniem się od niszczyielskiej siły czasu. Momentem współdecydującym o tej możliwości jest „bycie świadomym” (*Bewusst-sein*). Jednak, choć jest to warunek konieczny tożsamości i podmiotowości indywiduów świadomie żyjących, z pewnością nie jest to jeszcze warunek wystarczający. Świadomość bowiem jest zmiennym elementem struktury bytowej tych indywiduów (sama w sobie posiada wszak formę i sposób istnienia procesu) i jedynie przejściowym uzewnętrznieniem pewnej stałej natury, stanowiącej o jedności i ciągłości ich istnienia⁴⁷. Choć zatem bez wątpienia – jako przedmiot czasowo rozciągliwy – jest czymś transcendentnym wobec każdej terażniejszej „chwili” i tego, co się aktualnie w niej zawiera, to jednak zarazem (jak każdy proces) domaga się istnienia czegoś trwałego i niezależnego: istnienia czegoś, co z kolei transcenduje owe zmienne i nowe wciąż przeżycia świadome.

Istnienie owego transcendensu i pewnych stałych kwalifikacji, stanowiących specyficzną i niepowtarzalną naturę danego indywiduum (i decydujących o jego jedności), zaznacza się szczególnie wyraźnie w przypadku bytu ludzkiego (*scil.* każdego konkretnego człowieka). Tu widać jak na dłoni, iż mimo wszelkich zmian (organicznych, psychicznych i świadomościowych) i mimo rozlicznych uwikłań w różne zależności międzybytowe, w ciągu całego swego życia każdy pozostaje sobą. Tu widać także wyraźniej, niż gdziekolwiek indziej, iż – mimo przemijania nowych wciąż przeżyć i stanów świadomości – istnieje coś, co sprawia, że zawsze i każdorazowo są to **moje** przeżycia i stany. Więcej, ja jako człowiek trwam nieprzerwanie nawet wtedy, gdy wskutek różnych okoliczności (zewnętrznych i wewnętrznych) i z różnych powodów (przypadkowych i nieprzypadkowych) gaśnie **moja** świadomość (utrata przytomności, sen itp.) i tym samym przestaje mi towarzyszyć poczucie istnienia i bycia sobą.

⁴⁶ Ibidem, s. 232.

⁴⁷ „Przeżycia, o których mówimy, że występują w strumieniu świadomości, same dopiero **stają się** w chwili ich pojawienia się w strumieniu świadomości, w ich stawaniu się **staje się** zarazem coraz nowa faza strumienia, równocześnie natomiast dokonane już, były fazy z wypełniającymi je przeżyciami przemijają, aby już nigdy więcej nie być aktualnymi. »Przeżycia« więc same nie są przedmiotami trwającym w czasie, lecz — jak się wydaje — same są procesami, w których to, co się rozgrywa, nie jest już od początku, lecz dopiero samo **staje się** w tym rozgrywaniu”. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 2: *Świat i świadomość*, PWN, wyd. 3, Warszawa 1987, s. 146–147 i por. §§ 77 i 78.

Już na tej podstawie mogę wnosić, iż nie jestem jedynie samym dzianiem się (stawaniem), lecz czymś, co efektywnie **pozostaje** w czasie: **trwa** (istnieje), choć z rzeczywistości zewnętrznej nieubłagane wypierane jest wszystko, co „teraz” zachodzi (zdarza się lub staje). I jeszcze więcej: dzięki pamięci w każdej chwili swego istnienia mogę przecież przywołać i intencjonalnie uobecnić (wtórnie zaktualizować) to, co z bytu aktualnego zostało już (skądinąd nieodwołalnie) wyparte. Dzięki zaś potencji i prospektywnie zorientowanym przeżyciom świadomym mogę intencjonalnie zaktualizować także to, czego **jeszcze** nie ma, a co jedynie zapowiada pewien przyszły byt – byt, który aktualnie zaistnieje dopiero w przyszłości. W ten sposób transcenduję terażniejszość i, w konsekwencji, nie czuję się przez nią ograniczony. Z punktualnego i bezjakościowego „teraz” staje się ona dla mnie raczej pewną fazą – fazą zawsze jakościowo wypełnioną, bo stanowiącą nierozzerwalny splot (1) tego, co minione, (2) tego, co aktualne i (3) tego, co oczekiwane. Dzięki temu również ja sam ani nie wyczerpuję się w punktualnym „teraz” (zawartym między dwiema otchłaniami niebytu: przeszłością i przyszłością), ani też nie jestem zwykłą sumą (*continuum*) takich bezwymiarowych i bezjakościowych „teraz”. Dzięki temu nie tylko rozpoznaję dzisiaj siebie jako tego samego, który istniał także wczoraj, ale po prostu **jestem ten sam** (choć zapewne nie taki sam), co wczoraj.

Jednak poza tym czysto intencjonalnym sposobem przewycięzania niszcycielskiego działania czasu (zasadniczo możliwym dzięki świadomości), możliwe są także inne – jak się zdaje, bardziej jeszcze skuteczne sposoby ograniczania szczylinowości ludzkiego istnienia. Wszak w każdym człowieku – podobnie zresztą jak w przypadku każdego innego przedmiotu trwającego w czasie, w tym każdego indywiduum świadomie żyjącego – odkrywamy istnienie pewnego trwałego podłoża przeżyć świadomych. Jednak w odróżnieniu od innych przedmiotów trwających w czasie (w tym innych indywiduów świadomie żyjących), w każdym człowieku podłoże to posiada bardzo szczególny charakter. Rzecz w tym, że ów specyficzny i niepowtarzalny rdzeń istotowy każdej osoby ludzkiej ma charakter **aktywny**. Współtworzące go kwalifikacje i siły wewnętrzne (których uzewnętrznieniem jest m.in. świadomość) nie tylko bowiem stawiają opór zmiennym i różnorodnym okolicznościom zewnętrznym (w pewien sposób tylko dostrajając się do nich), ale przede wszystkim one rzeczywistość zewnętrzną **realnie atakują**: zmieniają i kształtują. Dzięki temu człowiek jest w stanie tę rzeczywistość nie tylko odkrywać i ewentualnie rozumieć, ale także w istotny sposób, jakkolwiek zawsze tylko w pewnych granicach, ujarzmić, modyfikować i przekształcać.

Jak zwraca uwagę Ingarden, siły, które biją z najgłębszego wnętrza człowieka „ja”, pozwalają także – na przekór przemijaniu i wbrew niszcycielskiej sile czasu – w sposób metodyczny i odpowiedzialny **budować siebie samego**⁴⁸.

⁴⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, wyd. 3, Kraków 1975, s. 68.

„Budować siebie samego” znaczy tu: z jednej strony, wznagać nieprzerwanie swą własną **moc wewnętrzną**, z drugiej zaś, jako istota wolna i rozumna, „**mieć się we władzy swojej**” i, wbrew przeciwnościom losu i okolicznościom zewnętrznym, ciągle „**umieć przy sobie pozostać**”⁴⁹.

Ingarden zwraca też uwagę, iż: „Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mego **trwałego** »ja«. [...] Czy jestem, czy mogę być, **całkiem** niezależny od czasu, czy tylko do pewnych granic — i od czego to wszystko zależy — to już inne, dalsze pytania. Ale zasadnicza możliwość przewyciężenia czasu jest dana **faktem** takich swobodnych czynów moich, dokonywanych w pełni świadomości ciężającej na mnie odpowiedzialności, wbrew najwyższym nieraz oporom i pod grozą poniesienia wszelkich konsekwencji, a jednak spełnianych z głębokiego przekonania, iż jedynie one mogą mnie uchronić przed zagładą wewnętrzną jedności, przed rozbiciem przez utratę wiary w siebie, w ostateczną podstawę wszelkiego życia. W czynach takich przejawia się moje »ja«, trwałość mego istnienia. Spełnienie ich zarazem **wznaga** moje siły, **buduje mię na przyszłość, uniezależnia mię od czasu**”⁵⁰.

Oczywiście, często udziałem człowieka jest też odmienna perspektywa i odmienne zagrożenia. Bywa, że wskutek swych własnych decyzji i działań człowiek zdradza siebie samego, rozpada się w czasie i staje się „niczym”. Możliwe są tedy różne stopnie „trwałości” i różne odmiany trwania w czasie. A stosownie do tego możliwe są również, jak powiada Ingarden, „różne odmiany **samego czasu**” czy też „**różne czasy jako różne sposoby trwania podmiotów psychicznych**”⁵¹. Ale bez względu na te różne odmiany czy stopnie, istotne jest tu przede wszystkim to, że dzięki swym czynom (świadomym, wolnym i odpowiedzialnym) osoba ludzka **może** stać się od czasu niezawisła. **Niezawisła** w tym sensie, że – wbrew przemianom – zdolna konserwować swoją przeszłość i kreować swoją przyszłość, stawiać opór okolicznościom zewnętrznym (nie tylko siłą bezwładu) i realnie kreować nowe, wznagać swą moc wewnętrzną i czynnie utwierdzać swoją tożsamość, wreszcie, wolnym swym czynem budować siebie i urzeczywistniać swe własne wizje czy ideały. Słowem – na mocy wyłącznie własnych wyborów i za sprawą wyłącznie własnego wysiłku – człowiek (i tylko on) może stać się **podmiotowością** w możliwie najpełniejszym i najwłaściwszym tego słowa znaczeniu.

Rzecz jasna, można mówić o **jego podmiotowości** również w innych znaczeniach i niejako już na niższych piętach jego wewnętrznej struktury. Jest wszak – podobnie jak inne przedmioty czasowo określone – **podmiotem różnych cech**. Jest również **podmiotem (substratem, podłożem) różnych zdarzeń i procesów fizykochemicznych**, członem licznych relacji przyczynowo-skutkowych, źródłem

⁴⁹ Ibidem, s. 68.

⁵⁰ Ibidem, s. 69–70. Podkreślenia pochodzą od Ingardena.

⁵¹ Ibidem, s. 71.

i nośnikiem różnych oddziaływań międzybytowych oraz ważnym uczestnikiem rozmaitych interakcji. Jest też **indywiduum organicznym**; jego organizm posiada tedy zdolność quasi-celowego reagowania na zmienne okoliczności życia, zdolność ciągłego przystosowywania się do nich, a nawet (w pewnych granicach) zdolność ich modyfikowania. W końcu, jest także **podmiotem przeżyć świadomych** – ich „spełniaczem” i źródłem, z którego bierze początek cały strumień świadomości. Zapewne nie bez racji można też mówić o podmiotowości człowieka jako twórcy kultury (nauki, sztuki, techniki), animatorze dziejów ludzkich czy kreatorem życia społecznego (w niezliczonych jego aspektach). Zapewne.

Jednak **podmiotowość bytu ludzkiego** najpełniej i najwyraźniej zaznacza się wtedy, gdy w swym wolnym czynie pozostaje w **śłużbie wartości**, jak powie Ingarden, „w swej immanentnej jakości absolutnych” (Prawda, Dobro, Piękno). „Szczelinowość” bytu aktualnego zostaje wtedy przewyciężona w ten sposób, że dla dokonania tego typu czynu wpływ czasu przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Czas zaś, jeśli w tym kontekście w ogóle się pojawia, to tylko jako przejaw specyficznego sposobu istnienia osoby ludzkiej: jako jej **własny czas** – coś, co dopuszcza jej własna natura czy istota.

7. Zamiast zakończenia

Na koniec warto być może odnotować jeszcze jedną możliwość utrwalania siebie w czasie – możliwość, którą niewątpliwie implikują przedstawione wyżej rozważania egzystencjalno- i formalnoontologiczne, której jednak sam Ingarden wyraźnie nie rozwinął. Przypomnę, iż w świetle zaprezentowanych analiz przejście bytu aktualnego w byt postaktualny nie jest równoznaczne z bezpowrotną utratą realności czy nieodwracalną zmianą posiadanego uprzednio (realnego) sposobu istnienia. Wstecznie pochodny byt przedmiotów czasowo określonych, jakkolwiek wtórny (względem bytu aktualnego), w dalszym ciągu dopuszcza bowiem realne (choć pośrednie) oddziaływanie na to, co teraz aktualnie istnieje lub staje się. Oczywiście, jest to możliwe tylko przy założeniu, że czas nie stanowi *continuum* „chwili”, zaś „chwila” (teraźniejszość) to nie punkt, ale raczej pewien „kwant trwania”. Choć tedy przeszłość zawsze jest radykalnie transcendentna wobec teraźniejszości (nigdy już nie może być bezpośrednio w niej obecna), to jednak zarazem może być zaktualizowana w sposób wtórny i pośredni.

Przy czym, co warto wyraźnie zaznaczyć, ta **wtórna aktualizacja** nie wyczerpuje się wyłącznie w możliwości świadomościowego i czysto intencjonalnego uobecnienia czegoś; „intencjonalnie obecne” mogą wszak być także przedmioty urojone i nigdy nie istniejące na żaden inny sposób. Rzecz natomiast w tym, że każdy przedmiot czasowo określony (w tym zdarzenie i proces), nawet gdy przestał być aktualny, dalej jest podtrzymywany w swym realnym istnieniu właściwie

dzięki sobie samemu. Bo to, co zdołał wytworzyć, w rzeczywistości stanowi jakby jego własną strukturalną część – jego efektywne przedłużenie, a nie tylko jakiś „ślad”, „znamie” czy mniej lub bardziej wyblakły „cień” tego, co niegdyś aktualnie istniało. Każdy tedy przedmiot, dzięki temu, co zdołał z siebie wyłonić, dalej efektywnie trwa i realnie oddziałuje, tyle że zarazem właściwa mu (wynikająca z jego własnej istoty) **intensywność istnienia** stale podlega rozmaitym wahaniom.

Naturalnie, pojawia się tu cała seria problemów, które należałoby w tym kontekście osobno i uważnie rozważyć. Jednym z nich byłyby zapewne kwestia realności także tego, co **preaktualne** (przyszłe) i empirycznie możliwe, choć jeszcze nie zaktualizowane. Ale mnogość tych problemów oraz fakt, że dzisiaj je sobie stawiam inspirowany właśnie Ingardenowską koncepcją ontologii, stanowi dobry argument na rzecz wyżej sformułowanej tezy. Zaświadcza bowiem o realnym oddziaływaniu myśli **samego** Ingardena, a tym samym o jego dalszym **realnym** – choć postaktualnym – bycie. Jak myślę, realności tego bytu nie osłabia ani nie przekreśla wątpliwości, jakie może wzbudzać inna teza jego ontologii, że mianowicie – w miarę upływu czasu i stale rosnącej liczby zapośredniczeń – byt ten się starzeje (jakby zużywa), jest coraz mniej skutkotwórczy, a przez to intensywność jego istnienia nie tyle podlega wahaniom, co ciągle i systematycznie spada.

Tadeusz Kobierzycki

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina
w Warszawie

The Fryderyk Chopin University of Music
in Warsaw

**POJĘCIE CHARAKTERU NARODOWEGO
I PROBLEM CZŁOWIECZEŃSTWA
(w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego)**

**The Concept of National Character
and the Problem of Humanity
(according to Kazimierz Dąbrowski's Theory)**

Słowa kluczowe: charakter narodowy, człowieczeństwo, tożsamość społeczna, mechanizmy obronne ego, romantyzm i współczesność, teoria typów wzmożonej pobudliwości psychicznej K. Dąbrowskiego.

Key words: national character, humanity, social identity, defence mechanism ego, romanticism and contemporary, theory of psychical over-excitability types of K. Dąbrowski.

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

Autor przedstawia poglądy Kazimierza Dąbrowskiego na temat charakteru narodowego jako kategorii określającej strukturę i cechy tożsamości jednostkowej i zbiorowej. Polski psychiatra i psychoterapeuta egzystencjalny K. Dąbrowski (1902–1980) wyodrębnił pozytywne i negatywne cechy „charakteru narodowego” Polaków w oparciu o typologię charakterów E. Kretschmera i własną koncepcję typów nadpobudliwości psychicznej. Autor tekstu za pomocą pojęcia „człowieczeństwo” weryfikuje przedstawiane tezy psychologiczne, dochodząc do wniosku, że pojęcie „charakteru narodowego” można zaliczyć do zespołu mechanizmów obronnych ego w takim sensie, jak rozumie je współczesna psychoanaliza.

A b s t r a c t

The author introduces Kazimierz Dąbrowski's views on the subject of national character as a category describing the structure and character traits of individual and collective identity. The Polish psychiatrist and existential psychotherapist K. Dąbrowski (1902–1980) distinguishes positive and negative traits of the „national character” of Poles, based on a typology of characters of E. Kretschmer and his own theory of psychical over-excitability types. The author verifies the introduced psychological arguments with the concept of „humanity”, finding that the concept of „national character” can be included into the complex of the ego defence mechanisms, in the way it is understood by contemporary psychoanalysis.

Pani profesor
Halinie Romanowskiej-Łakomy

Wstęp

Tekst *O charakterze narodowym Polaków* (ok. 1957–1962), którego autorem jest psychiatra, Kazimierz Dąbrowski (1902–1980), ma swoje korzenie w romantycznej teorii historii, narodu i charakteru. Dobrym kontekstem jego wywodów mogą być uwagi G.W.F. Hegla (1770–1831), wielkiego idealisty niemieckiego, który nadał nowe znaczenie takim kategoriom, jak *Zeitgeist* i *Weltgeist*. Posługiwała się nimi i posługuje nadal w sposób jawny lub ukryty historiozofia XIX i XX wieku. Niemiecka romantyczna teoria charakteru ma swoje szczególne egzemplifikacje w refleksji polskich mistyków, poetów i pisarzy, a także historyków, psychologów lub antropologów kultury. Ten niemiecki koncept, w Polsce przetworzony poprzez judaistyczny i chrześcijański projekt mesjanistyczny, tworzący podstawy dla opisu „charakteru narodowego” Polaków, w XX wieku został uzupełniony o teorie temperamentu oparte na danych psychofizjologii normalnej i patologicznej.

Pojęcie narodu pojawiło się w kulturze europejskiej stosunkowo późno. Proces unaradawiania plemion, rodów, ludów, gmin, miast, księstw trwał niezmiernie długo. Promotorzy dawnej teorii narodu zidentyfikowali np. „naród wybrany”, „naród ludzkości”, „naród osobę”, „naród autonomiczny”, „naród kulturowy”, „naród federalny”, „naród europejski”, „naród samorządny”, „naród prawny”, „naród podbity”, „naród wolny”, „naród mityczny”, „naród bez ziemi”, „naród zjednoczony”, „naród rozproszony” itp. itd. Te pojęcia miały za zadanie określić różnice i granice spajające świadomość i nieświadomość jakiejś wspólnoty.

Uczony z Oxfordu Arnold Toynbee (1889–1975) w swoim 12-tomowym dziele *A Study of History* (1934–1961) zdefiniował naród jako połączenie plemienności i demokracji. Hubertus Duijker i Nico Frijda (1960), uczeni holenderscy, wyodrębnili sześć typów definicji charakteru narodowego, zależnie od przyjmowanych metod badawczych¹. Charakter narodowy to:

- 1) zbiór cech psychicznych, który wyróżnia ludzi należących do jakiegoś narodu od innych narodów;
- 2) najczęściej występujący typ zachowania w grupie dorosłych członków jakiegoś społeczeństwa;
- 3) system postaw, wartości i przekonań podzielanych przez większość społeczeństwa;
- 4) podstawowa (trwała i ciągła) struktura osobowości ludzi należących do tej samej kultury, oparta na procesach uniformizacji socjalizacji i wychowania;

¹ H. Duijker, N. Frijda, *National Character and National Stereotypes. A trend report prepared for the International Union Scientific Psychology*, Amsterdam 1960, s. 12–36.

5) wyuczone i dziedziczne zachowania kulturowe oraz systemy norm, wartości i celów, którymi posługują się instytucje jakiejś kultury i obecne w ich wytworach;

6) mentalność obecna (wyrażona lub sugerowana) w literaturze, sztuce i filozofii, która funkcjonuje jako „duch” narodu.

Jednym z pierwszych filozofów, który podjął kwestię narodu po II wojnie światowej, był Jose Ortega y Gasset, autor wykładów o narodzie pt. *De Europa meditation quaedam*, wydane w roku 1960 pt. *Meditation de Europa*, a w Polsce jako *Rozmyślenia o Europie* (2006). Analizował on relacje między pojęciem narodu i europejskości w sytuacji, gdy wiele narodów w Europie zniszczono, zagarnięto, zmieniono, uzależniono i podzielono. Nie znalazł jednak nowych kategorii opisu powojennej rzeczywistości Niemiec, pozostając przy mitologicznym („niemieckim”) i terapeutycznym rozumieniu narodu.

Od dawna psychologia historyczna (por. np. Robert Mandrou) czy też historia psychologiczna bada i opisuje rozmaite dziedziny życia społecznego, np. taniec, teatr, magię, obyczaje, zabobony, rodzaje upraw, pieśni ludowych itd. W niniejszym artykule przedstawione zostaną problemy psychologii charakteru narodowego jako fragmentu psychologii historii czy psychologii narodu. Dopóki podmiotem i przedmiotem historii są narody, por. Johann G. Herder (1744–1803) i Leopold von Ranke (1795–1886), badanie ich charakteru jest uzasadnione².

Psychologia historyczna, psychologia wieku, psychologia narodu czy psychologia imperium nie zajmują się badaniem praw, lecz badaniem obrazu i celowości zjawisk psychologicznych występujących w określonym czasie i przestrzeni, gdzie cele całej struktury harmonizują lub dysharmonizują z celami grup i jednostek.

W Polsce rozmaite problemy filozofii narodu w kategoriach teologii omawiali ks. Czesław Bartnik (2001) i ks. Jerzy Lewandowski (1982), a problematykę człowieczeństwa, a w kontekście etyki otwartej (fenomenologicznej, judeo-chrześcijańskiej i buddyjskiej) przedstawiła Halina Romanowska-Łakomy (2001).

Natura ludzka, godność, człowieczeństwo

Problematyka narodu umieszczana jest często na tle problematyki natury ludzkiej, godności i człowieczeństwa. Według Maksa Schelera (1874–1928) człowiek to „przejście” z państwa Boga do państwa przyrody, a zapał wychodzenia ponad siebie, chęć stania się „nadczłowiekiem” czy „Bogiem” leży u podstaw pierwotnego rozumienia człowieczeństwa. Realizacją każdego „ja” i każdego „my” rządzą, przede wszystkim, biologiczna i ekologiczna reprodukcja, psychologiczna kompensacja (A. Adler), sublimacja (S. Freud) i sakralizacja (św. Augustyn, C.G. Jung).

W historii myśli filozoficznej pojęcie człowieczeństwa pierwotnie identyfikowano ze świętością (gr. *hosiotēs*), która jeszcze u Platona była traktowana jako

² Według O. Spenglera i A.J. Toynbeego podmiotem historii są kultury, według K. Marksa – klasa robotnicza, według Th. Carlyle’a – wybitne jednostki, zaś F. Meinecke uważał, że historia jest pluralnością niepowtarzalnych epok i grup (kolektywów).

cecha stała osobowości. I choć została usunięta z teorii Arystotelesa, przetrwała i trwa do dziś jako kategoria podstawowa chrześcijańskiej sakralnej zasady człowieczeństwa. Została ona uzupełniona przez zasadę humanistyczną, która rozszerzyła dyskurs o człowieku poza dotychczasowe kategorie zbiorowe i indywidualne, poza różnice i granice jego działania i myślenia. Przejawiła się radykalnie w refleksji antropologicznej, poczynając od XVIII wieku, jako „zasada rozumu”.

Historycznie problem ten pojawia się w filozofii jako problem Ideału, Dobra, Jedności, Wspólnoty, Całości, Świętości, Godności itd. Ma on być odpowiedzią na problem Konkretności, Zła, Różnicy, Jednostkowości, Pojedynczości, Świeckości, Własności itd.

Filozoficzny problem człowieczeństwa w filozofii pojawił się już w europejskim renesansie. Jak to już zauważył Nicolase Crypfs, czyli Mikołaj z Kuzy (1401–1464), niektóre pojęcia łączą treści, które tworzą „jedność przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*). Jego zdaniem np. natura ludzka, która istnieje tylko w indywidualiach, jest też składnikiem natury bosko-ludzkiej w Chrystusie (mikrokosmosie). Polacy celebryją taki rodzaj bosko-ludzkiego człowieczeństwa, który łączy to „co najwyższe” z tym „co najniższe” w człowieku i w świecie ludzkim. I nie dostrzegają w tym żadnej sprzeczności. Zasada ta reguluje ich świadome i nieświadome postrzeganie całej rzeczywistości społecznej³.

Chrystologiczna zasada człowieczeństwa (jako zasada sakralna) nie została wszędzie zastąpiona przez świecką zasadę *humanitas* ani przez oświeceniową zasadę „rozumu”. Dziś jak od ponad tysiąca lat, w mniemaniu większości Polaków wyznających katolicyzm, świętość jako religijna zasada człowieczeństwa w wersji chrześcijańskiej jest zasadą konieczną i wystarczającą dla mówienia o tym, że w naszej kulturze, w polityce, w życiu jest obecna zasada człowieczeństwa.

Nie przyjęła się w Polsce koncepcja Mikołaja z Kuzy, że możliwe jest zjednoczenie wszystkich ludzi w jednej religii, gdyż istnieje pewna liczba podstawowych zasad moralnych, uznawana intuicyjnie przez wszystkie narody, które przybliżają się do Dekalogu i dwu chrześcijańskich przykazań miłości. Tej idei Polacy wydają się być nadal nieprzychylni, albo nawet niechętni.

³ Według kryteriów natury ludzkiej (człowieczeństwa) opracowany został krótki przegląd koncepcji człowieka w książce Ewy Starzyńskiej-Kościuszko, *Wprowadzenie do filozofii. Filozoficzne koncepcje człowieka*, Warszawa 1999. Należą do nich: godność (G. Pico della Mirandola), duch myślący (Kartezjusz), zwierzęcość (T. Hobbes), antynomiczność – ośrodek między niczym a wszystkim (B. Pascal), paralelizm psychofizyczny (N. de Malebranche), maszyna (J. Offray de La Mettrie), umowa społeczna (J.J. Rousseau), rozum i transcendencja (I. Kant), nirwana (A. Schopenhauer), nadczłowiek (F. Nietzsche), osoba (M. Scheller), ekscentryczna pozycjonalność (H. Plessner), miłość i wolność (E. Fromm), byt dla siebie i byt dla innego (J.P. Sartre), osoba i jednostka (J. Maritain), osoba i wspólnota (E. Mounier), jedyny i bezwzględny wskaźnik ewolucji (P. Teilhard de Chardin) itd.

Romantyczny kontekst filozoficzny koncepcji charakteru

Zdaniem Hegla, warunkiem prawdziwego charakteru jest istotna treść celów i trwanie przy celu „tak, iż dla jednostki całe jej istnienie utraciłoby sens, gdyby musiała od treści tej odstąpić i zaniechać jej. Taka stałość i substancjalność stanowi zasadniczy motyw charakteru”⁴. Mocami działania jednostkowego są: rodzina, ojczyzna, państwo, kościół, sława, przyjaźń, honor, miłość itd. „Swą rangą różnią się te moce od siebie, ale wszystkie są w sobie rozumne. Zarazem są to też moce duszy ludzkiej, które człowiek, ponieważ jest człowiekiem, powinien uznawać, które powinny nim rządzić i działać”⁵. Są to moce afirmatywne i negatywne, potęgi, które ulokowane są we wnętrzu charakteru. Stanowią one pobudkę do działania, są środkiem wywołującym reakcję, kontrolują pozytywne i negatywne zachowania człowieka.

Mocami działania ogólnego są bogowie, patos i charakter. „W istocie rzeczy wieczyste władcze potęgi tkwią immanentnie w jaźni człowieka; stanowią one substancjalną stronę jego charakteru”⁶. Bogowie to moce kosmiczne, mistyczne i metafizyczne, znane z mitologii, objawień i religii. Patos to święte i rozumne uczucia, których treść jest obecna w jaźni człowieka. Wypełniają one jego duszę, która jest przystępna dla każdego patosu. W jednostkowości charakter jest patosem a totalnością boskością. „Totalnością taką jest człowiek w swej konkretnej duchowości i jej podmiotowości – ludzka totalna indywidualność jako charakter. Bogowie stają się ludzkim patosem, a patos w swym konkretnym działaniu jest ludzkim charakterem”⁷.

Hegel wyróżnia: (1) charakter w sobie, czyli totalną indywidualność, bogactwo, (2) charakter określony, czyli totalność obecną w szczegółowości, (3) charakter w sobie stały, czyli zespalający się z określonością jako z samym sobą, w swoim podmiotowym bycie dla siebie, aby się urzeczywistnić. Bogactwo każdego charakteru musi być zespolone w jeden podmiot. Nie może być czymś rozszczepionym, rozproszonym, mającym lub zmiennie pobudliwym jak np. dzieci, które każdą rzecz biorą do ręki, aby się nią przez chwilę pobawić, ale nie są stałe w swoim charakterze. Charakter przenika całą różnorodną treść duszy ludzkiej, tkwi w niej, wypełnia sobą całą jaźń i nie rozplywa się w tej różnorodności. Charakter „musi w swej totalności celów, dążeń, właściwości i cech charakterystycznych zachować skupioną w sobie i opanowaną podmiotowość”⁸. Charakter ma wymiary estetyczny, etyczny i religijny. Są one w różnym stopniu realizowane i analizowane we współczesnych projektach tworzenia tzw. charakterów narodowych.

⁴ G.W.F. Hegel, *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1964, s. 115.
Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, Heidelberg 1818; wyd. 2, Berlin 1820.

⁵ G.W.F. Hegel, *Estetyka*, s. 355.

⁶ Ibidem, s. 362.

⁷ Ibidem, s. 379.

⁸ Ibidem, s. 382.

Miejsce i struktura tekstu Kazimierza Dąbrowskiego

Edmund Lewandowski⁹ dokonuje licznych porównań pomiędzy charakterem Polaków, Niemców, Rosjan, Żydów i Francuzów, odwołując się do opinii najważniejszych badaczy wypowiadających się na ten temat (ponad 700 nazwisk w indeksie), choć brak w nim nazwiska np. Wincentego Lutosławskiego. Tekst Dąbrowskiego mieści się w studium Lewandowskiego w grupie analiz, definicji i uwag psychologiczno-medycznych (np. E. Brzezicki, H. Drescher, Z. Freud, E. Fromm, C.G. Jung, A. Kamiński, A. Kępiński, E. Kretschmer, A. Munthe, Z. Nęcki, J. Ochorowicz, K. Pospiszyl, H. Radlińska, B. Suchodolski, A. Szymusik, W. Witwicki).

Struktura tekstu K. Dąbrowskiego *O charakterze narodowym Polaków*¹⁰ jest trzyczęściowa: 1) cechy ujemne, 2) cechy pozytywne, 3) uwarunkowania charakteru. Jeżeli spojrzeć na ten podział z punktu widzenia determinant psychologicznych, to część pierwsza może być potraktowana jako „rzędna odcięta” od części drugiej. Razem tworzą one pewną skorelowaną psychologicznie i spójną całość.

Dąbrowski w dużej części powtarza pewne tezy i obserwacje Eugeniusza Brzezickiego (1890–1974), psychiatry z Krakowa, które można znaleźć w inspirowanym typologią Ernsta Kretschmera odkryciu i opisie typu skirtotymicznego, charakteryzującego zachowania większości Polaków¹¹. Wprawdzie Dąbrowski odwoływał się także do typologii E. Kretschmera, w tym wypadku jednak przedstawił analizę charakteru narodowego Polaków opierając się na tezach behawioryzmu i neoewolucjonizmu.

Podział tekstu na podrozdziały ma charakter raczej pedagogiczny niż psychologiczny czy merytoryczny. Wśród wymienionych znajdują się wszystkie cechy wymieniane w *Etyce* Arystotelesa w grupach nadmiaru niedoboru lub cnót, ale z inną nieco ich konfiguracją. Rzecz jednak zastanawiająca, że wśród tych cech charakteru narodowego Polaków, Dąbrowski nie identyfikuje np. wstydu.

Wybrałem dwa rozdziały z tekstu Dąbrowskiego, ilustrujące metodę i zakres analizy charakteru narodowego Polaków: pierwszy z grupy „negatywnych” – *Nadmierna syntoniczność, nastrojowość, „słomiany ogień”, skłonność do „ognisk*

⁹ E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, wyd. 2, Warszawa 2008, ss. 372.

¹⁰ Pierwotny tekst K. Dąbrowskiego, *O charakterze narodowym Polaków* powstał ok. 1957–1962 r. Po raz pierwszy został opublikowany przeze mnie w stanie wojennym w kwartalniku „Zdrowie Psychiczne” 1981, nr 2–3, w numerze poświęconym Autorowi. Po śmierci K. Dąbrowskiego (26 listopada 1980 r.) ukazał się też w zeszycie pamiątkowym. Tu odwołuję się do wersji nieco skróconej, opublikowanej 11 lat później w miesięczniku „Regiony” 1992, z. 19, nr 1, s. 106–129.

¹¹ E. Brzezicki, *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, „Życie Naukowe”, t. I, 1946, nr 5; idem, *Typ psychofizyczne na ziemiach polskich i ich reakcje duchowe*, „Przegląd Lekarski” 1947, z. 7; idem, *Histeria a skirtotymia*, „Przegląd Lekarski”, seria 2, 1970, nr 4.

uporu” (s. 106–108) i ostatni z grupy „pozytywnych” – *Uzdolnienia* (s. 127–128). Uwaga, która narzuca się w odniesieniu do pierwszego rozdziału, jest taka, że cały tekst ma coś wspólnego, pomijając zakres badań i proporcje, z *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) Maksa Schelera. Nie ma tam pojęcia charakteru, jest za to pojęcie „wrażu” (*Ausdruck*) oraz narodu (*Nation, Volk*), ludzkości (*Menschheit*) jako indywiduum historycznego, zbiorowego, masy itp.

A oto pełny układ tekstu K. Dąbrowskiego (1992):

A. O niektórych ujemnych cechach charakteru polskiego

1) Nadmierna syntoniczność, nastrojowość, „słomiany ogień”, skłonność do „ognisk uporu”

2) Lekkomysłność i powierzchowność

3) Personalizm

4) Klikowość

5) Prywata i warcholstwo

6) Tolerancja bezkarności

7) Słabe i jednostronne uzdolnienia organizacyjne

8) Brak ciągłości wysiłku, umysłowego

9) Kult niekompetencji

10) Brak dbałości o ludzi wartościowych

11) Egocentryzm

12) Brak właściwej oceny siebie i podkreślanie dbałości o stronę zewnętrzną.

B. Właściwości pozytywne charakteru polskiego

1) Skłonności do idealizowania, romantyzm, mistycyzm

2) Odwaga i bohaterstwo

3) Łagodność, humanitaryzm, wspaniałomyślność, brak okrucieństwa

4) Prawdomówność, postawa „tak za tak” i „nie za nie”, wierność i dotrzymywanie zobowiązań

5) Gościnność

6) Upór i nerwowość

7) Poczucie niezależności i wolności, indywidualizm¹²

8) Uzdolnienia

C. Uwarunkowania podstawowych cech charakterologicznych Polaków.

¹² J. Ochorowicz uważał, że nie jest to indywidualizm, ale „osobnictwo”, niechęć do działania wspólnego, długotrwałego, zorganizowanego i kierowanego przez jedną osobę. „Polacy znoszą tylko krótkotrwałe związki, jak konfederacje, zjazdy, porwania niewiast, kuligi itp. Nie ma wśród nich solidarności na co dzień, którą znają Żydzi” – cyt. za: E. Lewandowski, op. cit., s. 177.

Założenia koncepcji „charakteru narodowego” Dąbrowskiego

Postulat szerokiego uwzględniania czynników fizjologicznych w teorii charakteru, dotychczas traktowanych odrębnie, połączył wysunął F. Jordan (1890). Podobnie A. F. Shand (1914) akcentował konieczność powiązania pojęcia charakteru z czynnikami somatycznymi. E. Kretschmer (1926) uznał natomiast, że charakter jest zależny od konstytucji cielesnej. Teoria charakteru narodowego w teorii Dąbrowskiego ma swoje psychofizjologiczne korzenie w niektórych twierdzeniach neoewolucjonizmu H. J. Jacksona (1884) i J. Mazurkiewicza (1905, 1950).

Kazimierz Dąbrowski nie oddziela temperamentu od charakteru, wskazując na jego podstawy psychofizjologiczne lub psychoneurologiczne. Wprowadzam to rozróżnienie dla jasności własnego wywodu. Staram się podkreślić, że niektóre łączne twierdzenia psychofizjologii, socjologii czy psychologii charakteru mogą być przyjęte jako twierdzenia możliwe do skorelowania lub realnie korelatywne. Nie są to jednak twierdzenia zupełne i bardzo pewne.

Pojęcie temperamentu już w starożytności, np. u Hipokratesa, było implantowane do teorii charakteru. Ten rodzaj połączenia – na zasadzie „styczności” pojęciowej z zakresu psychoneurologii i behawioryzmu – jest stosowany także dzisiaj w większości teorii charakteru. Metoda dopasowywania temperamentu do charakteru, dowolnych cech do określonego wzorca, w nauce jest podstawą do formułowania jakiejś hipotezy. Wyniki badań nie mogą być jednak traktowane jako fakt empiryczny czy naukowy, a tylko jako pewien model klasyfikacji cech podobnego rodzaju.

Pięcioczynnikowy model reaktywny „temperamentu polskiego”

Kazimierz Dąbrowski opisuje charakter narodowy Polaków, łącząc twierdzenia na temat temperamentu, tj. biologicznych podstaw zachowania, który ma w jego teorii pięć wymiarów z wielowymiarowym indeksem cech charakteru, który odnosi się do zachowań indywidualnych i społecznych. Jest to koncepcja metaforyczna. Nie wiemy przecież, w jaki sposób to co psychologiczne zamienia się w to co biologiczne i odwrotnie, czyli jak to co biologiczne staje się psychologiczne.

Opisy Dąbrowskiego są kombinacją podejścia wariabilistycznego i substancjalnego, esencjalnego i egzystencjalnego. W swojej koncepcji zakłada, że człowiek poznaje rzeczywistość za pomocą pięciu podstawowych percepcji: zmysłowej, ruchowej, wyobrażeniowej, uczuciowej i intelektualnej. Każda z tych percepcji (w języku psychofizjologii – kanałów, zdolności itd.) może być ośrodkiem konfiguracji pozostałych rodzajów zachowania i charakterów.

Dąbrowski ośrodki psychoneurologiczne konkretnego organizmu ludzkiego identyfikuje z pojęciem pobudliwości (nadpobudliwości lub wzmoczonej pobudliwości psychicznej czy psychofizycznej) i zakłada, że strukturalizują one poznanie i zachowanie człowieka. W takim modelu diagnozuje psychofizjologiczne podstawy charakteru Polaków:

- pobudliwość sensualna (znaczna)
- pobudliwość psychoruchowa (znaczna)
- pobudliwość wyobrażeniowa (znaczna)
- pobudliwość afektywna (przede wszystkim)
- pobudliwość intelektualna (słaba i K. Dąbrowski w swojej analizie jej nie wymienia).

Opis psychologicznego algorytmu myślenia Polaków

Kazimierz Dąbrowski, chcąc zdiagnozować typ myślenia Polaków, odwołuje się do pojęcia rozumowania aglutynacyjnego, które opisał Constantin von Monakov (1853–1930), neurolog pochodzenia rosyjskiego, profesor Uniwersytetu w Zurychu.

Aglutynacyjny model myślenia oznacza: krytyczność (małą), przekonaniowość (dużą), argumenty (niedostateczne), argumentację (niedostateczną).

Podstawy emocjonalne myślenia Polaków są dynamiczne, co oznacza: niecierpliwość (dużą), zapalczliwość (stałą), śpieszenie się (stałe), ruchliwość (znaczna), hamowanie (słabe).

Podstawy zmysłowe myślenia Polaków są słabe, co oznacza, że wrażenia są ograniczone i powierzchowne.

Podstawy wyobrażeniowe myślenia Polaków są jednostronne, co oznacza: wyobraźnię ograniczoną i „własną” (zmyślanie).

Podstawy wolitywne myślenia Polaków są deficytowe, co oznacza: wolę (niepełną, silnie zidentyfikowaną z niepokojem), decyzje podejmowane zbyt szybko lub zbyt późno i chęć szybkiego „pozbycia się decyzji”.

Podstawy behawioralne myślenia Polaków są silnie sprzężone, co oznacza: „myślenie w czasie działania”, „myślenie po działaniu”, przejście od postawy „zdaże mi się” do postawy „mam przekonanie” lub „wiem”.

Reaktywny model zachowania

K. Dąbrowski zachowanie Polaków charakteryzuje następująco: „Bodźce, które powinny za każdym razem wywołać analizę nowej sytuacji, wywołują krótkie schematyczne powiązania, kształtują się drogą najprostszą i już skanalizowaną, powodują niejako społeczną reakcję skurczową, niejako psychiczny stan »tężcowy«, w którym postawa »nie« nie ma żadnej argumentacji analitycznej i syntetycznej, ale opiera się na pamięci afektywnej i na schematycznych, bardzo ogólnych sprzężeniach bodźców i reakcji. Jest to jakby odruch prosty przy zamknięciu, zahamowaniu odruchów złożonych czy – dalej – rozumowania dowolnego. Ten stan zahamowania i prymitywizm reakcji może przejść w pewnych okolicznościach w fazę wybuchu odhamowania, w których rozumowanie dyskursywne odgrywa bardzo małą rolę. Obie postawy – zarówno pobudliwość, jak i zahamowania, zarówno podatność na wpływy, nastrojowość, jak i zamknięcia na oddziaływanie

nastrojów – są wyrazem paradoksalnej biegunowej osobowości, łączącej cyklotymiczną z komponentą schizotymiczną. Pierwsza postawa jest bardziej charakterystyczna dla ludności miejskiej, druga dla ludności wiejskiej”¹³.

Niektóre determinanty emocjonalne i ich ekspresje behawioralne

Jak wiadomo K. Dąbrowski był studentem Eduarda Claparede’a, którego asystentem był Jean Piaget (widziałem wpis w indeksie Dąbrowskiego zrobiony przez Piageta z zajęć u Claparede’a). Piaget zajmował się teorią umysłu. Claparede chciał, żeby Dąbrowski zajmował się teorią uczuć. I tak się stało. Dąbrowski rozwijał założenia P. Boveta i połączył je z neoewolucjonizmem, m.in. z teorią J. Mazurkiewicza. Był przekonany, że uczucia są sterownikami rozwoju osobowości i zbiorowości. To stanowisko rozwijał do końca swojego życia.

Impulsywna nastrojowość (wrażliwość i urażliwość)

Nastrój jest „stanem uczuciowym”, który towarzyszy indywidualnym i zbiorowym percepcjom, myśleniu i działaniu przez dłuższy okres. Jest to „zabarwienie emocjonalne” wszystkich procesów psychicznych – dodatnie (np. przyjemność i zadowolenie) i ujemne (np. przykrość i niezadowolenie).

Zakres zmian nastroju, związany ze stanem fizjologicznym organizmu ludzkiego, nie przekracza granic płytkiej depresji (subdepresji) i płytkiej ekscytacji (hipomanii lub automanii) albo megalomanii i mitomanii skomponowanej z silnym deficytem działań realnych. Większe obniżenie nastroju to hypothyimia. Zwiększenie nastroju to hyperthyimia. Obydwa typy nastroju są składnikami stanu maniakalnego (euforycznego). Kiedy znaczne i nawracające wahania nastroju są niezależne od czynników zewnętrznych, stają się przejawem temperamentu i należą do charakteru cyklotymicznego. Taką „nadmierną nastrojowość” rejestruje u Polaków K. Dąbrowski.

Emocjonalna syntonia (przylepność i naduprzejmość)

Pojęcie syntonii wprowadził do nauki psychiatra szwajcarski Eugen Bleuler (1857–1939) na oznaczenie dyspozycji charakteru do harmonijnego i współbrzmiącego stosunku do innych. Oznacza to, że człowiek jest dobroniosny i łatwo nawiązuje kontakty z innymi. Jednak cechą charakteru narodowego Polaków jest nadmierna syntoniosność, tj. zachowania zbyt przyjacielskie, zbyt towarzyskie, skłonność do zbytniego „przyklejania” się do innych.

Ernst Kretschmer (1888–1964) połączył pojęcie syntonii z pykniczną budową ciała i cyklotymią, dla której charakterystyczna jest częstsza zapadalność na psychozę maniakalno-depresyjną. Syntoniosne i cykliczne, zbiorowe i indywidualne stany ekstazy i euforii pomieszane ze stanami melancholii i smutku są obserwo-

¹³ K. Dąbrowski, op.cit., s. 108.

wane u Polaków w zbiorowych i indywidualnych zachowaniach dość często. Temperament (lub charakter)cyklotymiczny charakteryzuje się nadmiarem ekstrawersji (orientacja na zewnątrz) i niedoborem introwersji (orientacja do wewnątrz).

Emocjonalna kompensacja (uczucia przed myśleniem)

Psychologiczne definiowanie charakteru narodowego obejmuje procedury (procesy) sublimacji i desublimacji, kompensacji i dekompensacji, sakralizacji i desakralizacji. Zjawiska te opisywane są zgodnie z założeniami behawioryzmu i psychoanalizy, psychologii głębi i personalizmu, dzięki wielopoziomowemu i wielopłaszczyznowemu opisowi rozwoju osobowości.

Za najważniejszy czynnik formatywny uznaje Dąbrowski uczucia, wykazując w swojej koncepcji ich podstawowe znaczenie dla rozwoju osobowego: „Wiemy z doświadczeń [w zakresie] fizjologii układu nerwowego oraz z psychologii i socjologii, że sterowanie naszego postępowania jest prawie z reguły sterowaniem uczuciowym. Sterowanie to może wykonać bądź uczuciowość prymitywna, niekontrolowana, niesprzężona ani z czynnościami analizy psychologicznej i logicznej, ani z pogłębioną czynnością syntezy, bądź też może je sprawować uczuciowość sprzężona, pogłębiona, wypracowana w swojej wyższej formie, tzn. uczuciowość wyższego poziomu”¹⁴.

Przyjęcie założenia o sterowniczej roli uczuć w rozwoju osobowości prowadzi Dąbrowskiego do przekonania, że osoby uczuciowe są wyróżnione, lepsze, bardziej ucłowieczone, wrażliwsze, niemal idealne, choć tkwią stale w kryzysach lub je wytwarzają. Jego zdaniem takie reakcje reprezentują człowieczeństwo (np. Odezwa do Psychoneurotyków lub Przesłanie do Nadwrażliwych). Związanie tego założenia z opisem charakteru narodowego Polaków nadaje mu mimo wad, charakter elitarny, wyższościowy¹⁵.

¹⁴ Ibidem, s. 107.

¹⁵ Uzasadnienie psychofizjologiczne tego stanowiska znajdują w takim pozytywnym opisie działania dynamizmów prelogicznych w koncepcji Jana Mazurkiewicza: „W życiu człowieka, narodów i ludzkości dynamizm prelogiczny odgrywa zatem olbrzymią rolę, nie tylko jako przejściowy okres, prowadzący do ewolucji dynamizmów myślenia logicznego, ale w szczytowym okresie rozwoju psychicznego jako czynnik współpracujący z dynamizmem myślenia logicznego, zaopatrujący go zarówno w żywą, wielką siłę swych ekskluzywnych nastawień uczuciowych, jak i w tę wolność, swobodę wiązania myśli, które w krańcowych przypadkach myślenia prelogicznego dochodzi wprawdzie do wiązania »wszystkiego ze wszystkim« nie liczącego się z prawami przyrody i myślenia logicznego, ale w przypadkach należytej synergii z dynamizmem myślenia logicznego ułatwia ostatniemu wyjście z utartego szablonu myślowego, umożliwia twórczość prawdziwą” – J. Mazurkiewicz, *Wstęp do psychofizjologii normalnej (ewolucja aktywności koroowo-psychicznej)*, t. 1, Warszawa 1950, s. 98. Ten mechanizm byłby chyba odpowiedzialny za wskazywane przez Dąbrowskiego i zauważalne przez innych „szerokie talenty” Polaków.

Emocjonalna zmienność (przeładowanie i irracja)

Dąbrowski w sposób rzetelny rejestruje emocjonalne nadmiary i deficyty charakteru narodowego Polaków: „Najczęściej, niestety, sterują nami uczucia prymitywne lub ma miejsce labilność, zmienność udziału z jednej strony uczuć wyższych, a z drugiej prymitywnych. Prymitywna afektywność szybkości decyzji i jej realizacja powodują łatwość irracji danego stanu uczuciowego na inne, a w tym na czynności umysłowe. Szybko powstające bodźce, łatwość irracji, przeładowanie i nieuporządkowanie zbiorników »energii uczuciowej«, powodują ich łatwe rozładowanie w formach często niewłaściwych, nie przemyślanych, często drugorzędnych i nieistotnych. Właściwość ta [...] jest związana ze znaczną wrażliwością psychiczną ogólną, a specjalnie sensualną, wyobrazeniową, emocjonalną i ruchową”¹⁶.

Emocjonalna eksplozywność (zapalność i labilność)

Negatywny opis działania emocjonalnych składników charakteru narodowego Polaków nie prowadzi Dąbrowskiego do jego odrzucenia i tworzenia projektów jego naprawy. Autor jest nim zafascynowany. Jako psychiatra widzi w deficytach charakteru przede wszystkim reakcje kompensacyjne, i dlatego je etycznie (terapeutycznie) usprawiedliwia: „Zachodzi więc łatwość poddawania się różnokierunkowym bodźcom, zmienność i wybuchowość w działaniu. Jest to właśnie dość typowa dla Polaków postawa »słomianego ognia«”¹⁷.

Emocjonalna nieufność (podejrzliwość i upór)

Zdaniem Dąbrowskiego bardzo charakterystyczne dla charakteru Polaków jest to, co stanowi drugi biegun ich temperamentu, a więc wobec tendencji do wybuchu – upór, podejrzliwość, brak ufności. „Zbyt silne i zbyt szybko rosnące napięcia nie były i nie są właściwie spożytkowane, wyrażają często grę przypadków”¹⁸.

Emocjonalne antynomie w myśleniu (koło zaprzeczeń i potwierżeń)

K. Dąbrowski wskazuje, że zjawiska irracji emocjonalnej współistnieją u Polaków z wytwarzaniem reakcji i postaw biegunowo przeciwnych do kierunku oddziaływania. Myślenie jest zaprzeczone, co zamienia „tak” na „nie” i „nie” na „tak”. Choć nieco dalej chwali Polaków, że biorą „tak za tak i nie za nie”.

Wzorcowym zachowaniem opartym na wzorze aglutynacyjnego rozumowania posługiwał się polski prezydent, który je zrytualizował w powiedzeniu „jestem za, a nawet przeciw”. Można przyjąć, że także dziś tendencja do podwójnych zaprzeczeń zawiera silną komponentą myślenia aglutynacyjnego Polaków.

¹⁶ K. Dąbrowski, op. cit., s. 107.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

„Wiejski syndrom” charakteru

Dwa podsystemy emocjonalne, miejski i wiejski, decydują o kształcie emocjonalnym charakteru narodowego. W mieście jest on funkcjonalny głównie dzięki industrializacji, komunikacji i demokracji (przedsiębiorczość, ruchliwość, wymiana, szybkość, alternatywność itd.). Inaczej jest na wsi, gdzie poziom industrializacji jest ograniczony, system komunikacji oparty na hierarchicznym, feudalnym modelu przekazywania informacji „od ucha do ucha”.

System komunikacji wiejskiej w Polsce znacznie hamuje rozwój funkcjonalnej komunikacji społecznej i nadaje jej charakter pseudopoufności, która skutecznie podtrzymuje tradycyjną charakterystykę „spójności narodowej”, opartej na dominancie emocjonalnej, moralnej i religijnej, zamiast np. na dominancie technicznej, naukowej i demokratycznej.

Zespół cech charakteru narodowego Polaków, do których K. Dąbrowski zalicza syndrom „wiejski”, ujawnia się jako stała i sztywna tendencja do nieufności, oporu i uporu. Autor tak to usprawiedliwia: „Doświadczenia najczęściej o przykrym charakterze, pogłębione wymienionymi właściwościami typologicznymi, wywołały postawę nieufności i oporu w stosunku do zmian pozytywnych, jak i negatywnych, do argumentacji słusznej, jak i niesłusznej, a więc do wszelkich »nowinek« i reform kulturalnych, społecznych, gospodarczych, społecznych”¹⁹.

„Wiejski” syndrom charakteru narodowego Polaków ma proveniencję szlachecką i chłopską. Kształtowało go przymusowe, psychologiczne przywiązanie do miejsca urodzenia, zamieszkania i pracy. Wielowiekowa rytualizacja zachowań związanych z osiadłym trybem życia, sztywnością obyczajów i tradycji i wykonywanego zawodu spowodowała małą zdolność do zmian charakterologicznych Polaków, słabą ruchliwość rodzinną i zawodową. Wiejski syndrom charakteru narodowego Polaków naznaczony jest silną tendencją do pseudohierarchizacji, która patologizuje lub blokuje demokratyczne relacje społeczne²⁰. „Miasto, twór prawny, czyni ze swych mieszkańców *politeis* i czyni *politeis* również bogów. Przypisuje im status prawny i czyni ich najwyższymi członkami ciała politycznego. Dlatego prawo miasta posiada dwie sfery: sakralną i świecką”²¹. W narodzie wiejskim w Polsce większą rolę odgrywa sfera sakralna, a nie świecka. Podobne są w tym zakresie „katolicka” Polska i „prawosławna” Grecja.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Zauważył to Julian Kaliszewski, którego cytuje J. Ochorowicz: „Polacy są narodem na wskroś arystokratycznym, ale w najgorszym znaczeniu tego wyrazu; a kolebcza ich mądrość jeszcze by mogli wydać prawdziwych filozofów. Wszyscy u nich gardzą wszystkimi, jeżeli tylko są od nich wyżej w drabinie społecznej postawieni. Magnat gardzi szlachcicem, szlachcic mieszczuchem, mieszczuch wiejskim gospodarzem, ten parobkiem, parobek pastuchem, a pastuch Żydem”. Polska równość to fikcja: „Uderzmy się w piersi, czy tak nie jest? A porównywiają równość amerykańską lub francuską, rozważmy, jak daleko nam jeszcze do prawdziwej równości” – J. Ochorowicz, *O polskim charakterze...*, s. 65. Dziś jest nieco lepiej, ale tylko nieco.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślania o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Warszawa 2006, s. 58.

Rozpoznanie algorytmu zachowania zbiorowego pozwala prowadzić politykę wychowawczą wobec danej zbiorowości. Jej głównym czynnikiem w przypadku charakteru narodowego jest przede wszystkim coś, co można określić jako politykę emocjonalną. W opisie charakteru narodowego Polaków K. Dąbrowski składniki emocjonalne stawia na pierwszym miejscu. A więc w Polsce polityka emocjonalna jest ważniejsza niż polityka ekonomiczna.

Polityka emocjonalna Polaków wobec siebie i innych wobec Polaków

Platon w swoich dialogach krytycznie opisywał tych, którzy odwołując się do argumentów emocjonalnych, nacechowanych silnie pozytywnymi lub negatywnymi przymiotnikami, sterowali zachowaniem ludu (gr. *demos*) i dlatego nazywani byli demagogami.

W przekonaniu Dąbrowskiego emocje są głównym czynnikiem i składnikiem charakteru, a więc kto zarządza emocjami, zarządza jednostkami i grupami, zarządza „charakterem narodowym”. Wiedział o tym dobrze K. Dąbrowski, który pisał, że skrajne reakcje emocjonalne Polaków „są przedmiotem celowej akcji czynników demagogicznych, które świadome tej właściwości polskiego charakteru prowadzą swoją politykę, szkodliwą dla naszej kultury. W naszej historii oraz w codziennym życiu mieliśmy i mamy nieustannie do czynienia ze zjawiskiem wykorzystywania napięć jednostkowych i grupowych dla działania w kierunku niepożądanym dla danej jednostki i grupy”²².

Nie jest jasne, dlaczego K. Dąbrowski, który miał doświadczenia europejskie (studia i staże), jak też amerykańskie i kanadyjskie (staże i praca), dość łatwo usprawiedliwiał irracjonalne zachowania Polaków. Uważał, że jako naród mieliśmy „przez wieki” do czynienia z silną presją wzorców zachowań, które płynęły do Polaków od zaborców. Nie badał, dlaczego podobne impulsy nie trafiały od Polaków do zaborców. Być może nie był w stanie oderwać się intelektualnie i emocjonalnie od „syndromu postkolonialnego”, który jako perspektywa interpretacji zachowań jest obecny w jego koncepcji. Dąbrowski twierdził, że „wobec zawodów, przykrych doświadczeń, kłamliwej i pozornej argumentacji przekazywanej pokoleniom następują przy nowych doświadczeniach, mogących mieć pozytywne skutki, sprzężenia aglutynacyjne”²³. Dlaczego jednak dominują sprzężenia pozytywne, nie jest jasne. Jest dość oczywiste, że polityka emocjonalna irracjonalizuje zachowania zbiorowe, choć odgrywa zasadniczą rolę w ich kreowaniu, obok polityki ekonomicznej, która je w większym stopniu racjonalizuje²⁴.

²² K. Dąbrowski, op. cit., s. 107.

²³ Ibidem, s. 107–108.

²⁴ Potwierdzeniem spostrzeżeń Dąbrowskiego na temat wielkiej roli polityki emocjonalnej wobec Polaków i Polaków między sobą były pierwsze głosy w dyskusji nad tym tekstem, która toczyła się podczas konferencji „Człowiek i człowieczeństwo” 24 czerwca 2008 r. w Olsztynie.

Nie każde myślenie staje się negatywne pod wpływem zbiorowych emocji. Jeżeli sprzężenia intelektualno-emocjonalne mogą mieć istotne znaczenie, to chyba nie mogą jednak zmieniać samych podstaw myślenia. Gdyż inaczej podobne zmiany musieliby wykazywać ci, którzy przez długi czas oddziaływali na myślenie Polaków, np. Rosjanie, Austriacy albo Prusacy. A tego nie obserwujemy.

Dlaczego sprzężenia aglutynacyjne dotyczą tylko Polaków, a nie przedstawicieli obcych kultur, którzy są aktywnymi elementami tego sprzężenia, np. sąsiednich narodów? Dlaczego takie zmiany nie dotyczą np. Greków, Żydów, Cyganów, Turków, Ormian, Finów, czy Czechów, a więc narodów, które były poddane podobnej polityce emocjonalnej i to nawet czasem bardziej okrutnej?

Dwa atuty „polskiego charakteru” (uroda i uzdolnienia)

Zadano mi niegdyś pytanie, jakie są dwie cechy główne różnicujące pozytywnie Polaków, na które mógłbym wskazać po 60 latach swojego życia wśród Polaków i jako Polak, na podstawie wrywkowej obserwacji, przygodnych spotkań z przedstawicielami innych narodów oraz studiów, lektur, programów ukazujących kulturę innych ludów świata. Odpowiedziałbym, że są to: (1) w zakresie cech cielesnych – niestereotypowa uroda, nieświadomy wdzięk i (2) w zakresie cech umysłowych – impulsywny talent do podejmowania z powodzeniem trudnych zajęć, mimo braku odpowiedniego wykształcenia, warunków technicznych, ekonomicznych i egzystencjalnych. To jest coś, co nas jako Polaków na krótką metę ratuje, ale na dłuższą – gubi.

Jako Polacy jesteśmy wykorzystywani w różnych projektach międzynarodowych, głównie jako „obiekty dekoracyjne”, a w projektach naukowych nigdy nie jesteśmy dopuszczani do kierowniczych funkcji z powodu gigantycznego braku talentu organizacyjnego, który nasze genialne pomysły i błyskotliwy dobry start zamienia w spektakularne niepowodzenie.

Niemal wszystkie cechy, które K. Dąbrowski wymienił w grupie cech pozytywnych, takie jak: idealizm, romantyzm, mistycyzm, odwagę, bohaterstwo, łagodność, humanitaryzm, wspaniałomyślność, brak okrucieństwa, prawdomówność, postawę tak za tak nie za nie, wierność, dotrzymywanie zobowiązań, gościnność, upór, nerwowość, poczucie niezależności, poczucie wolności, indywidualizm, wszechstronne uzdolnienia (oprócz organizacyjnych) – bez trudu znalazłbym u innych narodów, które je sobie, w takim lub innym stopniu, przypisują. I nie wiem, czy dziś mógłbym uznać za pozytywne, np. demonstracyjny mistycyzm, romantyzm, nerwowość czy indywidualizm. Z pewnością są to odciski charakterologiczne

Pewna młoda kobieta, która przedstawiła się jako Rosjanka, twierdziła, że niebezpieczne jest samo używanie terminu „charakter narodowy Polaków” itp., druga dyskutantka sugerowała, że składnikiem „charakteru narodowego Polaków” jest antysemityzm. Siedzący w pierwszym rzędzie mężczyzna w wieku średnim nieustannie wybuchał śmiechem. Taki trójkąt emocjonalny tworzy się zwykle w sytuacji stresu emocjonalno-intelektualnego. Kiedy cenzura jest zdejmowana z uznawanych za tabu problemów i pojęć, musi pojawić się fala wybuchów emocjonalnych.

wyniesione z procedury odczłowieczania Polaków, zracjonalizowane i przerobione na psychologiczne „pozytywy”. Cechy pozytywne najwyraźniej ujawniają się wobec „obcych”, a cechy negatywne głównie wobec „swoich”. Polacy mają więc dwa charaktery, jeden „zewnątrzny”, drugi „wewnętrzny”, jeden jest obronny i ozdobny (zracjonalizowany i zsakralizowany) drugi podstawowy i ukryty (stłumiony i zamaskowany), który ustala się w domach bez łazienek, na wsiach bez kanalizacji, w miastach bez równych dróg, w szkołach bez Internetu, w pociągach, które zawsze się spóźniają, w przepisach, których w całości nikt nie zna, i w produkcji tych przepisów, jako przymusu reprodukcji opresji wobec swoich, w zbiorowym alkoholizmie i alkoholizacji (analogia do psychoanalizy), które są główną „chorobą narodową” Polaków i ich główną „narodową metodą leczniczą” itp. itd.

Polacy są w większości urodziwi i utalentowani, ale właśnie dlatego wielu ludzi utalentowanych nie znajduje tu zatrudnienia i uznania: „stąd [...] utrata wielu czołowych talentów w różnych dziedzinach nauki i sztuki na korzyść krajów, które umiały te talenty docenić i zorganizować im odpowiednie warunki rozwoju”²⁵. Dąbrowski pisał tu też o sobie, gdyż jego teoria podtrzymywana w USA i Kanadzie, w Polsce nadal nie jest znana i studiowana. Stać było Massachusetts Institute of Technology na roczny kurs w zakresie teorii twórczości oparty na jego teorii, w Polsce za to grobowa cisza. Na szczęście każdy może wpisać w wyszukiwarkę hasła: „Kazimierz Dąbrowski” lub „positive disintegration” i od Amerykanów lub Kanadyjczyków dowie się, o kogo i co chodzi.

Kilka uwag o rozumieniu pojęcia „człowieczeństwo”

Twórca antropologii filozoficznej, Max Scheler, uznał, że aby dobrze określić różnice między ludźmi, trzeba znaleźć jakąś zasadę, które je połączy. Przypomniał więc opinię Ernsta Haeckla, że bez takiej zasady równie dobrze można by traktować np. Wedów na Cejlonie i Akkaów Afryce jako odrębne „autentyczne gatunki”. Scheler znalazł kryterium jedności *homo naturalis* w idei praw człowieka i rozumu ludzkiego (np. w pozytywizmie), ale sam uważał, że nie istnieje żadna naturalna jedność człowieka w odniesieniu do innych ludzi i zwierząt. Taka jedność może być, jego zdaniem, tylko w odniesieniu człowieka do Boga.

Powrót do zasady sakralnej w definiowaniu antropologicznej zasady człowieczeństwa jest u Schelera dość tradycyjny. Naród jest jeden, bo ludźmi rządzi jedna osoba dominująca (np. król) lub wybieralna (np. prezydent). Rasy stanowią jedną ludzkość dlatego, że o osobie Boga myślimy jak o opiece i piastunie wszystkich ludzi. Człowieczeństwo jako zasada sakralna zostaje nieco mniej hierarchicznie interpretowana w koncepcji C. G. Junga jako zasada archetypalna.

Od czasów Artura Schopenhauera przyjmuje się założenie, że zasada człowieczeństwa polega wyłącznie na tym, że człowiek umie wyłączyć swój instynkt walki

²⁵ K. Dąbrowski, op. cit., s. 128.

o zachowanie życia jednostki i gatunku na korzyść kulturowego narzędzia, języka, pojęć itd., a dalej dzięki „umózwogowieniu” człowieka. Na gruncie teorii Dąbrowskiego jest podobnie – człowieczeństwo to proces i stan osobowości, która realizuje się w rozwiniętym społeczeństwie demokratycznym i w każdym innym systemie społecznym, który tych standardów nie spełnia, np. w społeczeństwie feudalnym, gdzie obowiązywała zasada świętości.

Człowieczeństwo jako wymiar duszy ludzkiej i demokracji

Dochodzenie do człowieczeństwa (uczłowieczanie jednostki i narodu) można by określić, idąc za A. Toynbeem, jako proces przechodzenia od plemienności do demokracji. Polacy jako wspólnota narodowa mieli z demokracją w przeszłości i mają nadal gigantyczne kłopoty. Odruchy plemienne, ich sakralizacja w formach zachowania zbiorowego (przez 44 lata systemu komunistycznego, ale i przez tysiąclecie kościelnego), blokują rozwój liberalnej zasady człowieczeństwa.

Typowo polska preferencja zasady świętości, zidentyfikowana z zasadą człowieczeństwa, znalazła niedawno swój wyraz w koncepcji Haliny Romanowskiej-Łakomy. Autorka, profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, odnawia linię i ducha filozofii polskiej opartej na sakralnych ideach judaizmu i chrześcijaństwa, ale rozszerza je o pewne idee buddyzmu. Formalnie i treściowo nawiązuje do teorii mistycznej Wincentego Lutosławskiego (2005). *Droga do człowieczeństwa* (2001) to dzieło z pogranicza filozofii, psychologii i pedagogiki mistycznej.

Podejście do zasady człowieczeństwa, jakie prezentuje Halina Romanowska-Łakomy, może być zaskakujące, zważywszy, że jej ojciec, Julian Romanowski (1898–1991), logik, asystent Kazimierza Twardowskiego, wywodził się ze szkoły analitycznej, która powstała i rozwinęła się w okresie międzywojennym na Uniwersytecie we Lwowie. Należałoby się więc spodziewać nie tyle odnawiania czy rozwijania mistycznej zasady człowieczeństwa (zasady świętości), ale także demokratycznej, analitycznej teorii człowieczeństwa.

Tekst Haliny Romanowskiej-Łakomy jest wyrazem stale aktywnego w twórczości filozoficznej Polaków pogranicznego etosu, który bierze się z „ducha mistyków pogranicza”. W twórczości przejawia się on np. w częstym używaniu wyrażen typu „inter-” czy „trans-”. W takim ujęciu człowieczeństwo jest czymś, co można odczytywać jako wymiar „transhumanistyczny”, jako konglomerat wymiarów pionowych i poziomych działań ludzkich, poddanych w tym opracowaniu mistycznej, a chciałoby się powiedzieć – ekologicznej „zasadzie świętości”²⁶.

Aby zrównoważyć dominującą w Polsce religijną lub etyczną zasadę świętości przez humanistyczną zasadę człowieczeństwa, konieczne jest uwzględnienie zasa-

²⁶ Problemy, jakie podejmuje H. Romanowska-Łakomy, są następujące: egzystencjalne problemy psychiki, filozoficzna struktura osobowa jako źródło refleksyjnego istnienia, egzystencjalne

dy demokratycznej. Niewykluczone, że aby zmienić charakter narodu Polaków, trzeba na nowo opisać relacje pomiędzy świętością i demokracją jako składnikami osobowości i wspólnot, które w Polsce od wieków znajdują się w jawnym lub ukrytym konflikcie.

Jednostronnie konstruowana teoria charakteru narodowego, poza demokratyczną zasadą człowieczeństwa, petryfikuje wady i zalety zbiorowe, ustawia je jako stałe antynomie, poddając je przy okazji procesom nieświadomej racjonalizacji i obsesyjnej resakralizacji, które należą do zjawisk z zakresu mechanizmów obronnych ego, także mechanizmów obronnych indywidualnego i zbiorowego ego społeczeństw czy narodów. Poza tym, nacisk na świętość, czyli na „zasadę kobiecą” człowieczeństwa, domaga się jej uzupełnienia przez dodanie „męskiej zasady” twórczości²⁷.

Zakończenie

Polacy, tak jak inne narody, poddawani byli długotrwałej procedurze „odczłowieczania” w walkach, wojnach i pod zaborami. Ulegali tej procedurze i w dużym stopniu jej ulegli. Są nosicielami znanego w historii psychologii tzw. syndromu postkolonialnego. Dlatego mają problem z wolnością, prosperowaniem, demokracją itd. Rebelie narodowe po II wojnie światowej (Poznań’56, Grudzień’70, Solidarność’80) trwały krótko i kończyły się niekoniecznie niepowodzeniem, choć tylko częściowymi zwycięstwami.

Powtarzające się cyklicznie z powodu braku demokracji i wolności „powstania”, „bunty”, „wyzwolenia”, uruchamiały i uruchamiają potencjały rozwoju Polaków. Procedury odczłowieczania, formalnie usunięte, nie zapoczątkowały rozwoju, nie odblokowały procedur ucłowieczania się Polaków, do których należą warunki ekonomiczne oraz komunikacja zbiorowa i jednostkowa. Jako obywatele żyjący we własnym kraju Polacy nadal znajdują się pod wpływem uciskających ich przepisów, niewolniczych zwyczajów, całej tej mentalnej 50-letniej reakcji żałoby i melancholii, resentymentu i zemsty na samych sobie lub na innych. Niemałą rolę odgrywa w Polsce dominacja zachowań obronnych nad rozwojowymi,

poczucie winy wobec siebie, natura egzystencjalna człowieka, etyczne źródło pytań egzystencjalnych, ból poszukiwania „sensu” jako wyraz filozoficznej struktury, człowiek współczesny wobec swojej struktury filozoficznej, obronność przed refleksyjnością, ucieczka od człowieczeństwa, przemiana osobowa, wewnętrzny wzorzec świadomości, wzorzec etyczny, transformacja etyczna, droga od świadomości partykularnej do holistycznej i uniwersalnej, świadomość poza lękiem i poza obronnością, świadomość przebudzona, świadomość prawdziwego człowieczeństwa, świadomość święta, jej rola mistyczna i realna, mądrość samoświadomości, odpowiedzialność aksjologiczna, etyczna wola i ukryte zasoby człowieczeństwa.

²⁷ Por. W. Lutosławski, *Metafizyka*, Drozdów 2005.

odczłowieczających nad uczłowieczającymi (brak własności, degradacja socjalna, brak uwłaszczenia, brak materialnych i prawnych podstaw działalności intelektualnej, rozbitcie elit, rozległy alkoholizm, kryminalizacja zachowań wobec dzieci itp. itd.).

Koncepcja charakteru narodowego Polaków Kazimierza Dąbrowskiego i koncepcja człowieczeństwa Romanowskiej-Łakomy mogłyby posłużyć jako podstawa współczesnych badań europejskich prowadzonych na terenie Polski w zakresie różnic międzykulturowych. Ich porównanie pomogłoby zinterpretować znaczenie niektórych czynników charakteru narodowego Polaków w kontekście współczesnego rozumienia zasady człowieczeństwa. Mogłaby też ułatwić analizę dzisiejszych problemów psychologicznych, na jakie napotyka modernizacja Polski w nowych granicach i w nowych projektach międzynarodowych.

Literatura

- Adler A., *Znajomość człowieka. Charakter*, Łódź 1949.
- Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, Wrocław 1982.
- Baley S., *Charakterologia i typologia dzieci i młodzieży*, Warszawa 1933, 1948.
- Barker E., *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*, tłum. I. Pannenkowa, Warszawa 1933.
- Bartnik Cz., *Osoba i historia*, Lublin 2001.
- Bierdiajew M., *Dusza rosyjska i polska*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 11–12.
- Bocheński A., *Rzecz o psychice narodu polskiego*, Warszawa 1986.
- Bocheński A., *Psychika narodowa nie istnieje. Rozmowa P. Aleksandrowicza z autorem*, „Polityka” 1983, nr 10.
- Brandes G., *Polska*, tłum. Z. Poznański, Lwów 1898.
- Bruckner A., *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1958.
- Brzeziński E., *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, „Życie Naukowe”, t. I, 1946, nr 5.
- Brzeziński E., *Typ psychofizyczne na ziemiach polskich i ich reakcje duchowe*, „Przegląd Lekarski” 1947, z. 7.
- Brzeziński E., *Histeria a skirtozymia*, „Przegląd Lekarski”, seria 2, 1970, nr 4.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910.
- Chałasiński J., *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*, Warszawa 1946.
- Chałasiński J., *Kultura i naród. Studia i szkice*, Warszawa 1968.
- Ciemniewski J., *Poznanie i kształcenie charakteru*, cz. I, Lwów 1903, cz. 2, Poznań 1907.
- Chojnacki P., *Światopogląd, charakter i wychowanie*, Warszawa 1949.
- Chrzanowski I., *Literatura a naród. Odczyty, przemówienia, szkice literackie*, Lwów 1936.
- Czekanowski J., *Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930.
- Dąbrowska M., *Dzienniki 1951–1957*, t. 4, Warszawa 1988.
- Dąbrowski K., *O charakterze narodowym Polaków*, „Zdrowie Psychiczne” 1981, nr 2–3 i „Regiony”, 1992, nr 1, s. 106–129.
- Danowicz B., *Polak jaki jest... Z prof. Kazimierzem Dąbrowskim rozmawia B. Danowicz*, „Polityka” 1976.
- DMowski R., *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1933.
- Dryjski A., *Rozwój nauki o temperamentach*, Poznań 1927.

- Dujker H., Frijda, N., *National Character and National Stereotypes. A trend report prepared for the International Union Scientific Psychology*, Amsterdam 1960.
- Freud Z., *Charakter a erotyka*, Warszawa 1996.
- Grabski A., *Polska w opiniach obcych X–XIII w.*, Warszawa 1964.
- Hegel G.W.F., *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1964.
- Jaxa Bykowski L., *Charakter, wola, ich istota i kształcenie*, Warszawa 1938.
- Jasińska-Kania A., *Charakter narodowy a przemiany społeczne (próba weryfikacji teorii na przykładzie Stanów Zjednoczonych)*, Warszawa 1977.
- Jung K. G., *Typy psychologiczne*, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1981.
- Kamionka-Straszakowa J., *Nasz naród jak lawa... Studia z literatury i obyczaju doby romantyzmu*, Warszawa 1974.
- Kepiński A., *Psychopatie*, Warszawa 1988.
- Kepiński A., *Rytm życia*, Kraków 1978.
- Kieniewicz S., *Wizerunek Polaka okresu niewoli*, (w:) *Polaków portret własny*, Kraków 1979.
- Kłoskowska A., „Charakter narodowy” a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 1, 1957, nr 1.
- Kłoskowska A. (red.), *Oblicza polskości*, Warszawa 1990.
- Kobierzycki T., *Gnothi Seauton: Dusza, Charakter, Jazń, Osobowość, Osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001.
- Kraszewski J., *Program Polski 1872. Myśl o zadaniu narodowym*, „Literatura” 1991, nr 7.
- Kretschmer E., *Koerperbau und Charakter*, Berlin 1921.
- Kreutz M., *Kształcenie charakteru. Wskazówki praktyczne*, Warszawa 1946.
- Kromer M., *Polska czyli o położeniu ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, przeł. S. Kazikowski, Olsztyn 1977.
- Kurczewska J. (red.), *Dusza społeczeństwa: naród w polskiej myśli socjologicznej. Wybór tekstów*, Warszawa 2002.
- Lazari A. de (red.), *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna): materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, Warszawa 2004.
- Lewandowski E., *Charakter narodowy Polaków i innych*, wyd. 2, Warszawa 2008.
- Lewandowski J., *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982.
- Lipski J., *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 224.
- Lutosławski W., *Metafizyka*, Drodzów 2005.
- Łepkowski T., *Polska – narodziny nowoczesnego narodu*, Warszawa 1967.
- Łoziński W., *Życie polskie w dawnych wiekach*, Kraków 1974.
- Lynn R., *Personality and National Charakter*, Oxford 1971.
- Markiewicz W., *Kultura polityczna, charakter narodowy, stereotyp*, „Kultura” 1976, nr 17.
- Markiewicz W., *O charakterze narodowym Polaków*, „Życie Warszawy”, 20–21 lutego 1982.
- Markiewicz W., *Spraw polskich splątanie*, Kraków 1986.
- Matuszewski J., *Geneza polskiego Chama. Studium semajologiczne*, Łódź 1982.
- Mazur M., *Cybernetyka i charakter*, Warszawa 1976.
- Mazurkiewicz J., *Wstęp do psychofizjologii normalnej (ewolucja aktywności korowo-psychicznej)*, t. 1, Warszawa 1950; t. 2, Warszawa 1958.
- Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1986.
- Mijas S., *Ojczyzna w Ojczyźnie*, Łódź 1976.
- Mochnacki M., *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, Warszawa 1984.
- Monakow C. von, *Introduction biologique a l’etude de la neurologie et de la psychologie*, Paris 1928.

- Muller-Freienfels R., *Psychologia porównawcza narodów. Niemcy, Francuzi, Amerykanie, ludy pierwotne*, Warszawa 1935.
- Ochorowicz J., *O kształtowaniu własnego charakteru*, Warszawa 1907.
- Ochorowicz J., *Pierwiastki charakteru narodowego*, Warszawa 1907.
- Ochorowicz J., *O polskim charakterze narodowym, wstęp i wybór tekstów* L. Gawor, Lublin 1986.
- Ortega y Gasset J., *Rozmyślania o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.
- Osmańczyk E., *Sprawy Polaków*, Katowice 1982.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
- Pannenkowa I., *Charakter narodowy w ujęciu McDougalla i Barkera*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1930, nr 33.
- Peyrefitte A., *Marta i Maria*, „Polityka” 1977, nr 21.
- Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, Warszawa 1977.
- Pospiszyl K., *Rodzina a cechy kultury narodowej Polaków*, „Problemy Rodziny” 1982, nr 4.
- Pospiszyl K., *Lęk a charakter narodowy (uwagi na marginesie teorii L. Lynna)*, „Zdrowie Psychiczne” 1976, nr 2, s. 33–50.
- Pragier R., *Żydzi czy Polacy*, Warszawa 1992.
- Radlińska-Skoszkiewicz, L., *Badania charakterologiczne*, Gdańsk 1947.
- Roback A., *The Psychology of Character with a Survey of Temperament*, New York 1928.
- Romanowska-Łakomy H., *Droga do człowieczeństwa. Usłyszał wewnętrzny nakaz bycia człowiekiem*, Kraków 2001.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Serajski M., *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.
- Stachniuk J., *Dzieje bez dziejów*, Warszawa 1939.
- Starzyńska-Kościuszkowa E., *Wprowadzenie do filozofii. Filozoficzne koncepcje człowieka*, Warszawa 1999.
- Studencki S., *Psychologia porównawcza narodów, Niemcy, Francuzi, Amerykanie, ludy pierwotne*, Warszawa 1935.
- Studencki S., *O typach ludzkich i o charakterze polskim*, Warszawa 1937.
- Studencki S., *O typie psychofizycznym Polaka. Przyczynek do charakterystyki psychologicznej typów antropologicznych wśród młodzieży polskiej*, Poznań 1931.
- Suchodolski B., *Kultura i osobowość. Wypisy z dzieł myślicieli polskich XIX i XX wieku z 16 portretami*, Warszawa 1935.
- Suchodolski B., *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Poznań 1947.
- Szacki J., *Koncepcja narodu w socjologii i historii: podobieństwa i różnice*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 5.
- Szarota T., *Listy i świadectwa. Charakter narodowy Polaków*, „Odra” 1983, nr 9.
- Szczepanowski S., *Idea polska. Wybór pism*, Warszawa 1988.
- Szczepański J., *Rozważania o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1971.
- Szmyd J., *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty. Szkice teoretyczne*, Kraków 1998.
- Szuman S., *O historycznym charakterze rozwoju osobowości w przeciwieństwie do prawidłowej ewolucji człowieka*, „Polskie Archiwum Psychologii” 1933.
- Szuman S., *Charakter jako wyższa forma przystosowania się do rzeczywistości*, Lwów 1938.
- Szuman S., *Osobowość i charakter człowieka z punktu widzenia biologii*, „Chowanna” 1934, z. 5.
- Szuman S., *Zagadnienie charakteru człowieka a higiena psychiczna*, Warszawa 1947.
- Toynbee A.J., *A Study of History*, vol. I: *Introduction. The Geneses of Civilizations*, vol. II: *The Geneses of Civilizations*, vol. III: *The Growth of Civilizations*, Oxford University Press 1934; vol. IV: *Breakdowns of Civilizations*, vol. V: *The Disintegrations of Civilizations*, vol. VI: *The Disintegrations of Civilizations*, Oxford University Press 1939; vol. VII: *Universal*

- States; Universal Churches*, vol. VIII: *Heroic Ages; Contacts between Civilizations in Space*, vol. IX: *Contacts between Civilizations in Time; Law and Freedom in History; The Prospects of the Western Civilization*, vol. X: *The Inspirations of Historians; A Note of Chronology*, Oxford University Press 1954; vol. XI: *Historical Atlas and Gazetteer*, Oxford University Press 1959; vol. XII: *Reconsiderations*, Oxford University Press 1961.
- Tymieniecki K., *Cechy moralne narodu jako wynik historii*, Poznań 1926.
- Wiliński K. (red.), *Charakter narodowy i religia*, Lublin 1997.
- Witkowski L., *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2001.
- Witwicki W., *O typach charakteru*, Warszawa 1939.
- Wierzbicki A., *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w.*, Warszawa 1993.
- Wiszniewski M., *Charaktery rozumów ludzkich*, Warszawa 1837.
- Woroniecki J., *Wstęp do nauki o charakterze polskim. Cykl wykładów z zagadnień wychowania narodowego pod red. J. Saloniego*, Lwów 1918.
- Zajączkowski A., *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Wrocław 1961.
- Załuski Z., *Siedem polskich grzechów głównych. Nieśpieszne igraszki*, Warszawa 1973.
- Zarzecki, J., *Charakter i wychowanie*, Warszawa 1921.
- Ziejka F., *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977.

Włodzimierz Tyburski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

CZŁOWIEK WOBEC PRZYRODY W PERSPEKTYWIE EKOFILOZOFICZNEJ

Man towards Nature in the Ecophilosophical Perspective

Słowa kluczowe: ekofilozofia, człowiek, przyroda, relacje, antropocentryzm, biocentryzm, umiarkowany (słaby) antropocentryzm, pojednanie, paradygmat opiekuństwa.

Key words: ecophilosophy, man, nature, relations, anthropocentrism, biocentrism, moderate (weak) anthropocentrism, reconciliation, guardianship paradigm.

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

Artykuł prezentuje trzy główne stanowiska określające stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego: antropocentryzm, biocentryzm i umiarkowany (słaby) antropocentryzm. Antropocentryzm to stanowisko tradycyjne, które wyznosi świat ludzki ponad świat przyrody i akceptuje jego przedmiotowy charakter. Daje przyzwolenie na utylitarne i instrumentalne traktowanie przyrody. Biocentryzm proponuje radykalnie odmienny sposób rozumienia świata – wpisuje człowieka w przyrodę i biologiczne procesy życia. Traktuje go jako jeden z wielu bytów, nie umniejszając znaczenia jego duchowego wymiaru. Umiarkowany (słaby) antropocentryzm zakreśla wyraźnie granice, w jakich człowiek może korzystać z dóbr przyrody. Jest próbą przełamania opozycyjnych ujęć antropocentryzm – biocentryzm i zaproponowania takiej filozofii rozwoju, która mając na względzie interesy człowieka, nie gubi z pola widzenia potrzeb i dobra przyrody, lecz poszukuje mechanizmów harmonijnej koegzystencji świata antroposfery i świata biosfery.

A b s t r a c t

The utterance presents three main positions defining the attitude of man towards the natural environment: anthropocentrism, biocentrism and moderate (weak) anthropocentrism. Anthropocentrism is a traditional position, it places the human world over nature and accepts its objective character. It allows for the utilitarian and instrumental treatment of nature. Biocentrism proposes radically different way of understanding the world and the place of man in the world. It incorporates man to the natural world and to the biological processes of life. Without diminishing the importance of his spiritual dimension it treats the man as one of other beings. Moderate (weak) anthropocentrism clearly delimits the scope to which man can exploit natural resources, attempts to reconcile the anthropocentrism – biocentrism opposites and proposes the philosophy of development which respecting the interest of man does not neglect well-being of nature and tries to find the mechanisms of harmonious bio- and anthroposphere co-existence.

Świadoma refleksja nad miejscem człowieka w środowisku przyrodniczym oraz nad różnymi powiązaniem świata ludzkiego i świata przyrody ma swoją długą historię. Pojawiła się nieomal wraz z aktem narodzin filozofii i w większym lub mniejszym nasileniu towarzyszyła jej dziejom, głównie jako filozofia przyrody, aby w ostatnich dwóch stuleciach stać się również udziałem różnych dyscyplin lokujących się na pograniczu wiedzy przyrodniczej i społecznej. Analizą związków człowieka z przyrodą dokonywaną już nie tyle w wymiarze ogólnym, filozoficznym, ale z wyraźnie zarysowanych perspektyw teoretycznych i problemowych zajmują się dziś takie dyscypliny jak: ekologia, entologia, socjobiologia czy sozologia. Tytułowa dziedzina naszych zainteresowań – ekofilozofia, zamienne określane również jako filozofia ekologiczna – ma swoją zupełnie nieodległą historię, nie przekraczającą horyzontu czasowego ostatnich kilkudziesięciu lat. Jest dyscypliną filozoficzną, która nawiązuje do dorobku filozofii przyrody i – mocno to podkreślając – nauk szczegółowych, ale formułowanym katalogiem problemów, pytań i odpowiedzi wyraźnie określa właściwy jej tylko przedmiot zainteresowań i swoją specyfikę. Swoistość tej dyscypliny związana jest z przełomem, który – za jej sprawą – określa nowa perspektywa widzenia miejsca człowieka w świecie przyrody i nowy sposób myślenia o człowieku i przyrodzie w ich wzajemnych związkach.

Ekofilozofia jest dziedziną refleksji wyrosłą w naszych czasach, gdyż pojawiła się jako refleks dramatycznego i najtrudniejszego do przezwyciężenia problemu współczesności, jakim jest lawinowo już dziś narastający proces degradacji i wyniszczenia środowiska przyrodniczego. W obliczu tej granicznej dla losów człowieka i jego przyrodniczego otoczenia sytuacji ze szczególną intensywnością staje nie po raz pierwszy przecież formułowane pytanie o to, jak powinien zachować się człowiek wobec swego przyrodniczego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować? Z powyższym, kluczowym dla teraźniejszych i przyszłych losów człowieka i przyrody, pytaniem pragnie zmierzyć się refleksja ekofilozoficzna. Jego niewątpliwiej doniosłości i znaczenia nikt chyba nie kwestionuje. Przede wszystkim w oparciu o wiedzę dostarczaną przez nauki przyrodnicze i własną refleksję dyktowaną wymogami myślenia naukowego ekofilozofia pragnie rzetelnie rozpoznać podstawowe zasady powiązań, interakcji i organizacji struktur biologicznych, aby w rezultacie ujawnić najistotniejsze mechanizmy determinujące funkcjonowanie biosfery. Ich rozpoznanie jest warunkiem rzetelnego opisu możliwych związków człowieka z przyrodą oraz właściwego określenia miejsca człowieka w świecie przyrody. Uzyskana wiedza nabiera szczególnie doniosłego znaczenia w kontekście doświadczanych w naszych czasach zjawisk kryzysowych, zwłaszcza gwałtownie przybierającej na sile destrukcji świata przyrodniczego, prowadzącej wprost do katastrofy ekologicznej.

Ekofilozofia nie poprzestaje na analizie tych, jakże dramatycznych, zjawisk i procesów, odsłanianiu ich istoty i przyczyn, lecz poszukuje także sposobów prze-

zwycięzania zjawisk kryzysowych i, co niezmiernie ważne, kreuje takie modele rozwoju, które uwzględniałyby zarówno interesy i potrzeby człowieka, jak i respektowały warunki życia i rozwoju naturalnych ekosystemów oraz całej biosfery. Szczególną wagę przywiązuje do uzasadnienia sposobów myślenia i reguł zaangażowanego działania na rzecz ochrony środowiska w celu podtrzymania i zachowania takiego jego stanu, aby był on korzystny dla świata ludzkiego i przyrodniczego. Rzecz więc można, że ekofilozofia pragnie spełniać dwie podstawowe funkcje: teoretyczną i praktyczną. Pierwsza związana jest z procesem poznawania, druga – z procesem działania. Ten elementarny fakt akcentują wszystkie formułowane przez znawców problematyki definicje ekofilozofii. Autorem jednej z nich Andrzej Papuziński, który jest zdania, że „filozofia ekologii to dział filozofii podejmujący problemy szeroko rozumianej ochrony środowiska przyrodniczego, miejsca człowieka w uniwersum i zależności pomiędzy oddziaływaniem człowieka na przyrodę i jej zwrotnym oddziaływaniem na jakość życia ludzkiego”¹. Zbigniew Hull określa ekofilozofię jako „dziedzinę refleksji filozoficznej”, która „docieka istoty więzi człowieka (społeczeństwa) z przyrodą” i „zmierza do pożądanego ich kształtowania w zgodzie z przeżywanym dzisiaj doświadczeniem świata i przyjętą hierarchią wartości”². Wedle Dariusza Kiełczewskiego ekofilozofia „to dziedzina filozoficzna wyjaśniająca istotę i naturę środowiska przyrodniczego, jego ilościowe i jakościowe właściwości oraz istniejące i pożądane relacje między środowiskiem przyrodniczym a społeczeństwem”³. Zdaniem Józefa M. Dołęgi „ekofilozofia jest nauką filozoficzną o środowisku przyrodniczym i społeczny, czyli o ekosystemie ziemskim i jego otoczeniu z aspektami teoretycznymi i praktycznymi”⁴. Autor tej definicji doprecyzowuje ją poprzez wymienienie kilkunastu jej możliwych ujęć. Z kolei Zdzisława Piątek proponuje określenie ekofilozofii „jako nowej dziedziny filozofii, która wykorzystując przyrodniczą wiedzę o człowieku i o naturze środowiska, określa na nowych zasadach symbiotyczny stosunek człowieka do Przyrody”⁵.

Przedstawione tu definicje, aczkolwiek różnią się bardziej lub mniej wyraźnie wyakcentowaniem poszczególnych celów formułowanych przez ekofilozofię, łączy kilka najbardziej konstytutywnych dla tej dyscypliny właściwości i cech. W definicjach tych, także w ich kolejnych rozwinięciach i dopełnieniach, autorzy wspólnie wskazują na:

¹ A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998, s. 5.

² Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, (w:) *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999, s. 80.

³ D. Kiełczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 1999, s. 38.

⁴ J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekofilozofii. Studia Filozoficzno-Sozologiczne” 2006, nr 1, s. 18.

⁵ Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków 2008, s. 23.

- 1) przynależność nowej dziedziny refleksji do rodziny dyscyplin filozoficznych;
- 2) jej mocne oparcie w wiedzy przyrodniczej, zintegrowanej z refleksją filozoficzną;
- 3) potrzebę określenia miejsca człowieka w świecie przyrody wraz z reinterpretacją dotychczasowych poglądów na powyższy temat;
- 4) próby określenia pożądanych związków świata ludzkiego ze światem przyrody;
- 5) wykorzystanie osiągniętej wiedzy w praktycznych poczynaniach i działaniach człowieka w środowisku.

Zatem zgoda panuje co do zasadniczego celu, natomiast poszczególne akcenty rozkładają się różnie. O ile A. Papuziński zasadnicze zadanie ekofilozofii upatruje w działaniach na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego, o tyle Z. Piątek idzie dalej i opowiada się za potrzebą określenia na nowych zasadach symbiotycznego stosunku człowieka do przyrody. Wszyscy autorzy zgodnie podkreślają, że utrwalony w tradycji dystans wobec natury i ideologia podboju zastąpione być powinny ideą pojednania i budową harmonijnych związków człowieka ze światem przyrody.

Podkreślić należy, że refleksja ekofilozoficzna ma głównie charakter prospektywny. W oparciu o wiedzę przyrodniczą i wyniki dociekań różnych dyscyplin humanistyczno-społecznych dąży się do określenia nowego sposobu myślenia o miejscu człowieka w przyrodzie i jego relacjach z przyrodą, z głęboką nadzieją, że posłuży on do wypracowania scenariusza przyszłości, nowej filozofii rozwoju. Przekonanie to już dziś ma bardzo realne wymiary – wszak rezultaty dociekań ekofilozoficznych stanowią istotną część składową tak praktycznie zorientowanych koncepcji rozwoju globalnego, jakimi są zarówno idea ekorozwoju, jak i trwałego i zrównoważonego rozwoju. Nowe filozoficzne myślenie o człowieku i przyrodzie i ich wzajemnych związkach wychodzi od rewizji tych sposobów myślenia, hierarchii wartości i koncepcji, które wyznaczały dotychczas kierunek naszej cywilizacji. W perspektywie historiozoficznej dokonuje ich wnikliwej analizy, aby określić i wyeksponować zwrot, jaki w sposobie widzenia człowieka i świata sama proponuje. Dlatego obok podstawowych, głównych zadań o charakterze prospektywnym, ekofilozofia spełnia również funkcję – jeśli tak można rzec – retrospektywno-krytyczną.

Wypowiadając się na temat wyznaczający zakres naszej refleksji, odnieśmy się najpierw do drugiego wyróżnionego tu przedmiotu zainteresowań ekofilozofii – ukierunkowanego na ujętą w perspektywie historycznej analizę relacji człowiek–przyroda. Refleksja ekofilozoficzna, odsłaniając dzieje związków człowieka z przyrodą, wyraźnie akcentuje fakt, że w europejskim kręgu kulturowym relacja człowiek–przyroda kształtowała się, przynajmniej na przestrzeni ostatnich kilkuset lat, pod wyraźnym wpływem antropocentrycznego paradygmatu. Jego niepodzielne panowanie w świadomości i praktyce społecznej powodowało, że człowiek rozluźniał więzy ze środowiskiem przyrodniczym, którego był organiczną częścią u za-

rania swego istnienia, aby w sferze mentalnej i z czasem materialnej, izolując się od niego, żyć w stworzonym przez siebie świecie i ten tylko uważać za wartościowy. To zaś skutkowało tym, że w obszarze praktycznych poczynań coraz częściej stawał wobec swego naturalnego środowiska na pozycji eksploatatora i przeciwnika. Ten sposób myślenia, a w konsekwencji i działania, znajdował swe uzasadnienie w teoriach i poglądach ujawniających się w poszczególnych fazach rozwoju kultury umysłowej nowożytnej cywilizacji europejskiej. Najbardziej wyrazistą postać znalazł w systemie filozofii kartezjańskiej, w którym świat podzielony został na dwie niezależne i niesprowadzalne do siebie substancje: rzecz myślącą (*res cogitans*) i rzecz rozciągłą (*res ekstensa*). Radykalny dualizm stał się dla Kartezjusza bodźcem do skonstruowania mechanistycznej koncepcji przyrody, wedle której świat materialny jest tylko maszyną pozbawioną celu i świadomości, podległą prawom mechaniki, zaś zadaniem człowieka jest ich poznanie, aby w oparciu o posiadana wiedzę podporządkować sobie przyrodę i wykorzystać do własnych celów, gdyż – jak powiada Kartezjusz – po to jesteśmy, aby być panami i posiadaczami natury.

W kartezjańskim pojmowaniu rzeczywistości przyroda pozbawiona została wszelkich symboli i znamion, które w przeszłości przypisywały jej różne kultury i religie. Wszak wyobrażano ją sobie jako żywy organizm, uważano za źródło wszelkiego życia, antropomorfizując nazywano matką karmicielką, żywicielką, a poszczególne części składowe – braćmi i siostrami. Bywało, że nadawano jej sens zgoła metafizyczny. Mechanistyczna interpretacja przyrody pozbawiła ją owych atrybutów i w tym sensie zubożyła obraz świata, choć jednocześnie uczyniła ten świat bardziej przejrzystym dla poznania naukowego i możliwym do technicznego opanowania i podporządkowania. Światopogląd mechanistyczny, odbierając przyrodzie mitologiczny wymiar i desakralizując ją, pozbawił również człowieka tych hamulców i ograniczeń, które wносиły kultura, normy etyczne, religia, magia. W konsekwencji stosunek człowieka do przyrody wyrażał się jedynie w kategoriach poznawczych i utylitarnych. Wobec świata pojmowanego jako maszyna, rzecz, przedmiot, wszelkie odniesienia metafizyczne, religijne, magiczne i etyczne traciły swój pierwotny sens. Wedle wskazań nowego myślenia, aby dowiedzieć się, na jakich zasadach owa maszyna funkcjonuje, wystarczyło sięgnąć do mechaniki Newtona. To m.in. tam znajdowano uzasadnienie i kwintesencję tego sposobu oglądu i interpretacji świata, której z czasem nadano miano kartezjańsko-newtonowskiego paradygmatu. Jego upowszechnienie w następnych stuleciach wpłynęło na zmianę stosunku człowieka wobec świata przyrody. Postawa w mniejszym lub większym zakresie symbiotyczno-kooperująca zmieniła się w postawę dominująco-panującą, a wraz z nią urosło przekonanie, że świat przyrody po to tylko istnieje, aby stwarzać człowiekowi możliwości rozwoju i budowania własnego świata. Takie przekonanie właściwe jest cywilizacji zachodniej, której towarzyszy zjawisko fizycznego i psychicznego alienowania się człowieka z jego natu-

ralnego otoczenia traktowanego jako materiał, tworzywo, z którego konstruował wedle własnego pomysłu i przekonania swój własny świat.

Nietrudno zauważyć, że dzieje nowożytnej cywilizacji analizowane z tego punktu widzenia są historią coraz głębiej zarysowującego się podziału rzeczywistości na świat sztuczny, techniczny, wykreowany przez człowieka – a w perspektywie jedyny – i świat zastany, naturalny, ale oddalający się w przeszłość. Takiemu dychotomicznemu rozdziałowi świata towarzyszyła określona antropologia i aksjologia. „Fundamentalnym założeniem tej antropologii – jak zauważa Zdzisława Piątek – było twierdzenie, że wszystko, co specyficznie ludzkie, czyli Rozum, nie przynależy do świata Przyrody, lecz do inteligibilnego świata rozumu całkowicie niezależnego od zmysłowości i przyrodniczych ograniczeń” i ten tylko jedynie świat, odseperowany od tego co przyrodnicze i cielesne, jest godnym przedmiotem refleksji filozoficznej⁶. W takiej zaś sytuacji pojawia się nie pozbawione pychy i arogancji przekonanie, że porządek ustanowiony przez człowieka jest bardziej godny zaufania i skuteczniejszy aniżeli porządek natury, a co za tym idzie – przeświadczenie o możliwości zbudowania świata ludzkiego autonomizującego się od konieczności przyrodniczych i nie liczącego się z wydolnością środowiska.

Towarzysząca wspomnianej dychotomii perspektywa aksjologiczna akcentuje to, że cywilizacja nieomal na wszystkich etapach swego rozwoju uczyła szacunku jedynie dla tego, co jest jej wytworem, umacniając w nas przekonanie o zdecydowanej przewadze świata wykreowanego nad światem zastanym, naturalnym, co w konsekwencji prowadziło do lekceważenia, a nawet pogardy dla wszystkiego, co nie jest dziełem człowieka. To, co pierwotne i naturalne, miało być zarazem czymś gorszym, mniej wartościowym od tego, co jest owocem aktywności ludzkiej w sferze produkcyjnej i technicznej, co zarazem jest sztuczne i różne od natury. Innymi słowy – człowiek stworzył techno- i antroposferę, którą uznał za nieporównanie lepszą, wartościowszą i bliższą sobie od biosfery. Środowisko, które jest wytworem działalności przemysłowo-technicznej, stało się jego środowiskiem. Nastąpiło więc – jak twierdzi Jean Dorst – „iście schizofreniczne zerwanie między człowiekiem a resztą świata ożywionego lub nieożywionego”⁷. Alienujący się ze swego naturalnego środowiska człowiek stawał wobec niego na pozycji eksploatatora i przeciwnika. Uznał, że w świat przyrody może interweniować i zmieniać go w sposób nieograniczony, radykalnie i głęboko, nie licząc się z rzeczywistą wydolnością środowiska, z całym niezwykle złożonym zespołem mechanizmów i procesów zabezpieczających jego istnienie i podtrzymywanie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w spadku po nieomal całym rozwoju cywilizacyjnym odziedziczyliśmy przekonanie, że formy życia związane z techniką są bardziej

⁶ Ibidem, s. 123.

⁷ J. Dorst, *Siła życia*, Warszawa 1987, s. 91.

wartościowe i postępowe od form życia przyrodniczego. Wytworzyła się zatem swoista hierarchia wartości przedkładająca dzieło człowieka ponad dzieło przyrody, wzmocniona niesionym przez cywilizację technokratycznym modelem rozwoju, który prowadził do wyłącznie instrumentalnego i utylitarne go traktowania przyrody, jej opanowania i podporządkowania. Między światem ludzkim a światem przyrody, między kulturą i naturą pojawiła się grubo zarysowana linia demarkacyjna.

W świetle wiedzy dostarczanej przez nauki przyrodnicze, jak również w obliczu widocznych już gołym okiem doświadczanych zagrożeń i zjawisk kryzysowych wiemy, że paradygmat nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą obarczony jest wieloma słabościami. Postępująca degradacja świata przyrodniczego i tym samym warunków życia człowieka są wymownym świadectwem tego, że jego relacja z przyrodą jest wyraźnym zaprzeczeniem symbiotycznej harmonii. Coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że nie można tworzyć świata ludzi, który znajdowałby się w konflikcie ze światem przyrody. Słusznie zwracał uwagę na to Ervin Laszlo, gdy stwierdzał: „[...] budujemy sobie najróżnorodniejsze światy, lecz wszystkie one respektować muszą hierarchiczną strukturę ziemskiej przyrody. Zbudowanie świata wykraczającego poza tę granicę stanowiłoby bezpośrednie zagrożenie dla nas samych”⁸. Jeśli zniszczymy przyrodę – pisała przed kilkudziesięciu laty Margaret Mead – upadną nasze społeczeństwa. W encyklice *Centesimus annus* (1 maja 1991) poświęconej także zagadnieniom ekologicznym Jan Paweł II stwierdza, że „u podstaw bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach [...]. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli [...], w końcu prowokując bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej”. Przykładem owego „buntu natury” jest wyraźnie już dziś dostrzegany, nie tylko przez ludzi nauki, proces globalnego ocieplania. Budzi to autentyczny niepokój zarówno wybitnych osobistości, uczonych, jak i zwykłych ludzi. O niekorzystnych zmianach klimatu z wielkim z troskaniem wyrażał się ostatnio Benedykt XVI, apelując do polityków i naukowców, aby stawili czoła temu wielkiemu wyzwaniu.

Kryzys środowiskowy, a także zacytowane powyżej, pełne niepokoju wypowiedzi dowodzą, że nagłym imperatywem człowieka współczesnego i patrzącego w przyszłość jest odnalezienie drogi ku przyrodzie, która – dewastowana i grabiona – ginie na naszych oczach. Wskazując na to, co różni nas od innych istot zamieszkujących naszą planetę, nie sposób nie zauważyć, że *Homo sapiens* jest jedynym gatunkiem na Ziemi, który niszczy własne środowisko. Instrumentalny i utylitarne stosunek do przyrody dominuje, w przeważającej mierze, w jego myśleniu i działaniu, a koncepcja podporządkowania i ujarzmiania przyrody, jak do-

⁸ E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 139.

ąd, wychodziła zwycięsko, przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjno-kulturowym, w starciu z ideą optującą na rzecz związków i kooperacji człowieka z otaczającym go środowiskiem przyrodniczym. Ekofilozofia, poszukując sposobów naprawy zniszczonych relacji między światem ludzkim a środowiskiem przyrodniczym, przekonuje, że warunkiem przetrwania obu tych światów jest budowa harmonii między nimi. W sferze praktycznej idea współzależnego traktowania świata ludzkiego i przyrodniczego nazbyt często występuje jeszcze w postaci postulatu. Pierwszym i nieodzownym warunkiem jej urzeczywistnienia jest dążenie do tego, aby rozwój gospodarczy w skali lokalnej i globalnej nie destabilizował równowagi ekologicznej, lecz był dostosowany do wydolności środowiska w jego zarówno ograniczonym przestrzennie, jak i całościowym wymiarze.

Konieczny wydaje się powrót do mądrej, sformułowanej jeszcze w czasach antycznych, zasady umiaru i rozsądku, której sentencjonalny charakter określały reguły: *nie przesadzaj w niczem* oraz *nic w nadmiarze*. Idzie tu nie tylko o pohamowanie apetytów konsumpcyjnych i rezygnację z jakże destrukcyjnej dla środowiska zachłanności w zaspokajaniu potrzeb. Równie pilną i konieczną staje się potrzeba przemyślenia i zrewidowania idei nieograniczonego wzrostu gospodarczego i zastąpienia jej programem zrównoważonego rozwoju, który brałby pod uwagę ograniczoną ilość nieodnawialnych surowców oraz ograniczoną odporność środowiska na ingerencję technologiczną i gospodarczą człowieka. Tymczasem w wyniku nadmiernego i tym samym niebezpiecznego nadużywania władzy technologicznej i przemysłowej człowiek nie tylko niszczy środowisko, w którym bytuje, ale również – o czym niekiedy zapominamy – zagraża sam sobie. Mówiąc inaczej, degradacja środowiska jest w jakimś sensie także degradacją człowieka. Degradacji ulega biologiczna przestrzeń dla zdrowia i życia człowieka, ale także dokonuje się destrukcja tych aspektów jego etycznych i estetycznych zdolności i wrażliwości, które pozwalają na kształtowanie postawy poszanowania dla wartości otaczającego środowiska i piękna przyrody.

Ekofilozofia, akcentując związek świata ludzkiego i przyrodniczego, opowiada się za ochroną interesów i zabezpieczeniem warunków rozwoju dla obu tych światów. Dlatego tak wyraźnie formułuje i wytycza dwa integralnie powiązane ze sobą zasadnicze cele, tj. obronę świata przyrodniczego przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi z jednej strony, z drugiej – obronę człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanym przez niego samego zagrożeniem ekologicznym. Przekonuje, nawiązując do antropocentrycznie zorientowanego argumentacji, że w imię także własnego bezpieczeństwa musimy wypracować racjonalny, zorientowany na wartości humanistyczne model rozwoju proekologicznego. Powinien on dać odpowiedź na kluczowe pytanie, w jakim zakresie i rozmiarach ludzkość w ujęciu globalnym, a w sytuacjach lokalnych – określone społeczności mogą wykorzystywać środowisko przyrodnicze, jakie zaś okoliczności i uwarunkowania wyznaczać powinny granicę nieprzekraczalną dla naszych konsumpcyj-

nych i eksploatorskich apetytów. To wielkie zadanie, z którym powinny zmierzyć się konstruowane programy ekorozwoju i zrównoważonego rozwoju. Jest sprawą oczywistą, że skierowane na realizację tego zadania propozycje powinny być przede wszystkim oparte na rzetelnej wiedzy, która uczy, na czym polega równowaga ekologiczna między człowiekiem konsumentem a przyrodniczym środowiskiem, w którym on bytuje i z którego czerpie środki do życia i rozwoju. Ale potrzebna jest także filozofia, która uzmysławia człowiekowi jego naturalne miejsce w świecie i łańcuchu życia oraz proponuje aksjologię, która odwołując się określonego systemu wartości, odpowiada na pytanie, jak powinien zachować się człowiek wobec swego przyrodniczego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować. Filozofia ta powinna dostarczać argumentów mobilizujących do przeciwstawiania się wyłącznie instrumentalnemu i utylitarnemu traktowaniu przyrody, a jednocześnie wspomagających proces budowania ogólnobiologicznej wspólnoty, pokojowej koegzystencji antroposfery i biosfery uznając, że – jak powiada L. Herber – „pogodzenie się świata człowieka z przyrodą nie jest już czymś pożądanym, lecz stało się koniecznością”⁹.

To, co obecnie jawi się jako wyraźny postulat, a nawet konieczność, pojawiało się w postaci wstępnych przeświadczeń i intuicyjnych, może nie dość jednoznacznie artykułowanych, w wypowiedziach niektórych filozofów już XIX i, z nieporównanie znacznie większą intensywnością, XX wieku. Śledząc procesy cywilizacyjne dokonywali oni krytycznej oceny tych poglądów, które uzasadniały zarysowujący się coraz wyraźniej dychotomiczny podział, w ramach którego człowiek, kierując się swoistym antropocentryzmem, zakreślał coraz wyraźniejszą linię demarkacyjną między sobą a przyrodą. Na to, że podział na świat człowieczy i świat przyrody jest podziałem błędnym, zwracali uwagę już w XIX wieku romantycy niemieccy czy R.W. Emerson, w XX zaś G. Santayana, A. Schweitzer, M. Buber, G. Marcel. Bliski owemu przekonaniu wydaje się także M. Scheler, akcentując solidarność wszystkich istot żywych, zwłaszcza zaś, gdy oponuje przeciw takim konstrukcjom teoretycznym, które wyodrębniają człowieka wraz z jego duchowością z integralnej struktury życia i kosmosu¹⁰. Szczególnie bliski wydaje się współczesnemu światopoglądowi ekologicznemu schelerowski postulat nauki „kształtowania w sobie kosmowitalnego odczucia jedności”. „Jeśli – powiada filozof – brakuje tego witalnego odczucia jedności człowieka z całą naturą, to w pewien sposób zostaje on odseperowany od swej wielkiej wiecznej matki-natury, co sprzeciwia się jego istocie”¹¹. W wypowiedzi filozofa na plan pierwszy wysuwa się idea jedności człowieka z naturą, która wpisuje w jego pierwotny, istotowy charakter. Z tego punktu widzenia krytycznie ocenia on podziały i separacje charakteryzujące współczesność,

⁹ L. Herber, *Ouer Syntethetic Environment*, London 1963.

¹⁰ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej I teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 221.

¹¹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 171.

nawołując do ponownego odkrywania i kształtowania poczucia jedności aż po jego „kosmowitalny” wymiar. Dodajmy, że sformułowane wówczas w postaci załączkowej idee znalazły swoją niepomiernie rozbudowaną, dojrzałą i uargumentowaną kontynuację w stanowiskach twórców filozofii ekologicznej, począwszy od Aldo Leopolda, J. Bairda Callicota, Holmsa Rolstona III, P.W. Taylora, Arne Naessa i ekologii głębokiej, H. Skolimowskiego i innych.

Pionierską dla filozofii ekologicznej rolę odegrała głośna książka Aldo Leopolda *A Sand County Almanac* (udostępniona polskiemu czytelnikowi pod zmienionym tytułem *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, 2004). Autor odrzuca przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego i nie akceptuje utilitaryzmu, ponieważ naturze nadaje on wartość tylko w takim stopniu, w jakim warunkuje ona ludzką pomyślność i korzyść. Głosi pogląd, że interesy istot pozaludzkich powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, a nie jedynie wówczas, gdy służą ludzkim celom i potrzebom, przyroda natomiast powinna być uważana za dobro etyczne i przedmiot zobowiązań człowieka. Dlatego zaproponowana przez niego etyka Ziemi (*Land ethic*) poszerza granice biotycznej wspólnoty, obejmując nią człowieka, świat istot pozaludzkich i Ziemię. Wykracza poza zakres przedmiotowy tradycyjnej etyki i zmierza do rozszerzenia obszaru moralności i ogarnięcia nią sfery relacji człowieka ze światem przyrodniczym. Proponuje nowe myślenie, które w punkcie wyjścia stawia pytanie nie tylko o to, „co dogodne z gospodarczego punktu widzenia, ale także – co jest etycznie i estetycznie słuszne”. Właściwą odpowiedź Aldo Leopold opiera na przekonaniu, że słuszne jest to, co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Niesłuszne zaś jest to, co temu nie sprzyja. Krytykuje system ochrony przyrody oparty wyłącznie na korzyściach gospodarczych, gdyż ignoruje on wiele elementów wspólnoty Ziemi, które nie posiadają walorów użytkowych, za to są niezbędne dla jej zdrowego funkcjonowania. Tu właśnie etyka spełnia niezwykle doniosłą rolę, gdyż nakłada na nas etyczne zobowiązanie ochrony wszystkich bez wyjątku części składowych wspólnoty biotycznej.

Następca i kontynuator Aldo Leopolda, filozof akademicki J. Baird Callicot, twórczo rozwijał myśl autora etyki Ziemi, dając filozoficzne podstawy zorientowanej holistycznie filozofii ekologicznej. Niekwestionowanym osiągnięciem Callicota jest idea etyki wspólnot, jej opracowanie i teoretyczne uzasadnienie, a także koncepcja nowego myślenia określanego mianem paradygmatu ekocentrycznego. Poglądy Callicota stały się bezpośrednią inspiracją dla jednego z najwybitniejszych reprezentantów holistycznej filozofii ekologicznej – Holmsa Rolstona III. Występuje on z propozycją oparcia relacji człowiek–przyroda na kategorii odpowiedzialności oraz analizuje wartości występujące w przyrodzie. Przekonuje, że działanie na rzecz ich optymalizacji wydatnie pomaga człowiekowi w jego harmonijnym współżyciu z naturą.

Paul W. Taylor jest twórcą biocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej nazwanej etyką szacunku dla natury (*Respect for Nature*). Zdaniem jej autora postawa szacunku dla natury wynikać ma z przekonania, że każdy organizm, populacja i wspólnota żywych istot posiada dobro (pomyślność) i wewnętrzną wartość. Jeśli powiadamy, że istota ma wewnętrzną wartość, to oznacza, że jej dobro zasługuje na bycie przedmiotem refleksji podmiotów moralnych, a także, że realizacja jej dobra ma wewnętrzną wartość jako wynikająca sama z siebie, z jej powodu.

Z kolei Arne Naess, znawca Spinozy i twórca głębokiej ekologii, wskazywał, że istotą myślenia ekologicznego jest stawianie pogłębionych pytań o to, „jakie społeczeństwo, jaki system wychowania, jakie religie są najbardziej korzystne dla życia na tej planecie jako całości”. Wraz z innymi reprezentantami tego nurtu poddawał zdecydowanej krytyce antropocentryzm i mechanistyczny światopogląd, upatrując w nich ideowe przyczyny kryzysu ekologicznego. Domagał się głębokiej i radykalnej zmiany świadomości społeczeństwa. U podstaw owej zmiany powinno znajdować się przekonanie, że „formy życia nie tworzą piramidy z naszym gatunkiem na wierzchołku, a raczej krąg, w którym wszystko jest ze wszystkim powiązane”.

W tym skrótowym zaledwie wyliczeniu głównych reprezentantów i nurtów filozofii ekologicznej nie może zabraknąć wzmianki o poglądach Henryka Skolimowskiego. Wyszedł on od krytyki paradygmatu mechanistycznego i filozofii pozytywistycznej, które dają jednostronną interpretację rzeczywistości wraz z jej instrumentalnym traktowaniem, a w zamiast zaproponował wizję holistyczną, integrującą, leczniczą, która daje perspektywę całościową i jest innym odczytaniem rzeczywistości i innym sposobem odczytania człowieka w całym planie natury. Jeśli pragniemy zawrzeć pokój z Ziemią, to przede wszystkim musimy zmienić dominującą dziś świadomość, która jest zaborcza, pasożytnicza i materialistyczna, na świadomość ekologiczną, która jest rewerencyjna, współodczuwająca i współuczestnicząca w misterium życia. U podstaw kosmologii i świadomości leży założenie, że świat jest sanktuarium. W świecie pojmowanym jako sanktuarium przypada nam rola kustoszy i spolegliwych opiekunów kierujących się w swym postępowaniu szacunkiem i miłością do całego życia i środowiska, odrzucających idee panowania i dominacji.

Krytyka wyłącznie instrumentalnego i utylitarne go traktowania przyrody łączona jest dziś z nasilającymi się wątpliwościami kierowanymi pod adresem radykalnego antropocentryzmu. Najogólniej stwierdzić można, że z poglądami głoszonymi przez to stanowisko w bezpośredniej, zdecydowanej krytycznej polemice znajduje się biocentryzm. Wprawdzie antropocentryzm nie neguje związków człowieka z przyrodą, ale lokuje go wysoko ponad całą rzeczywistością i ignoruje to, że fakt ów w konsekwencji wyobcowuje człowieka z jego naturalnego środowiska. Podporządkowana przyroda jest jedynie biernym tworzywem różnych ludz-

kich inicjatyw i działań. Liczą się tu przede wszystkim interesy gatunku, zaś kryterium postępu upatruje w procesie autonomizowania człowieka od świata przyrody w zgodzie z przekonaniem, że biosfera jest tu tylko tworzywem, z którego buduje się świat antroposfery. Dopiero postępująca degradacja środowiska i związane z tym faktem zagrożenie uświadomiło potrzebę ochrony przyrody. Jeśli jednak na gruncie antropocentryzmu postuluje się określone działania naprawcze czy powinności adresowane do środowiska przyrodniczego, to ich zasadniczym motywem jest nie tyle ochrona świata przyrody, lecz głównie dobro i interesy bytującego w nim człowieka. Można więc rzec, że wedle koncepcji utrzymanych w duchu antropocentrycznym, ludzkie działania dotyczące środowiska przyrodniczego i jego pozaludzkich mieszkańców są zależne od tego, czy spełniają dwa kryteria, a mianowicie, czy ich konsekwencje są korzystne (lub niekorzystne) dla ludzkiej pomysłności oraz czy są zgodne (lub niezgodne) z systemem norm, które chronią ludzkie prawa. Stanowisko lokujące człowieka w centrum wszystkiego, co istnieje, zakłada, że zobowiązania moralne mamy wobec ludzi i tylko ludzi. Możemy mieć zobowiązania, które tyczą się naturalnych ekosystemów i wspólnot biocentrycznych naszej planety, ale te zobowiązania są w każdym przypadku oparte na fakcie, że to, jak traktujemy owe ekosystemy i wspólnoty życia, może mieć wpływ tylko na realizację ludzkich wartości i praw. Nie mamy natomiast obowiązku popierać lub bronić dobra pozaludzkich istot żywych, niezależnie od tego faktu. Stąd konflikt między dobrem człowieka a dobrem przyrody, na gruncie tego stanowiska na ogół rozstrzygany na korzyść człowieka. Innymi słowy, myślenie ekologiczne zorientowane antropocentrycznie głosi potrzebę ochrony przyrody i zachowania jej dobrostanu, ale ze względu na dobra człowieka oraz szacunku dla niego. Zwolennicy tego stanowiska popierają cywilizacyjne trendy rozwojowe, akcentują rolę techniki i urbanizacji, zaś władzę człowieka nad przyrodą uważają za słuszną i niezbędną.

Najbardziej znanym reprezentantem antropocentrycznej wersji etyki środowiskowej jest John Passmore. Odmawia on statusu moralnego istotom pozaludzkim i tym samym nie widzi potrzeby nowej etyki i poszerzenia zakresu moralności. Zgodnie z tradycyjnymi ujęciami głosi, że sfera moralności związana jest tylko z rodzajem ludzkim. Rozwiązywanie problemów środowiskowych niesionych przez cywilizację jest możliwe – twierdzi Passmore – w ramach zastanej tradycji. Formułowane na gruncie antropocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej powinności i postulowane działania ludzkie, adresowane do środowiska przyrodniczego, nabierają charakteru moralnego tylko dlatego, że ich ostatecznym odbiorcą, choć za pośrednictwem przyrody, jest człowiek.

Ekofilozofia zorientowana biocentrycznie przeciwstawia się zasadzie dominacji i panowania człowieka nad przyrodą, odrzucając przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego. Uważa, że interesy i potrzeby człowieka nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla agresywnej eksploatacji

przyrody. Wyraźnie natomiast akcentuje współzależność świata roślinnego zwierzęcego i ludzkiego traktowanych jako członków wspólnoty życia. Opowiada się zdecydowanie za odpowiedzialnym korzystaniem z dóbr przyrody, zwłaszcza w działalności ekonomiczno-technicznej. Wedle tego sposobu myślenia przyrodę należy traktować nie tylko w kategoriach przedmiotowych, lecz i partnerskich. Ekofilozofia zorientowana biocentrycznie zobowiązuje do ochrony dobra świata roślin i zwierząt ze względu na nie same, z ich powodu. Przekonuje, że ludzkie obowiązki respektowania integralności ekosystemów, ochrony zagrożonych gatunków, przeciwdziałania niszczeniu środowiska wynikają z faktu, że w ten sposób możemy pomóc populacjom zwierząt i roślin w osiągnięciu i utrzymaniu zdrowej egzystencji w stanie naturalnym. Takie zobowiązania winni jesteśmy żywym istotom ze względu na rozpoznanie ich wewnętrznej wartości. Owe zobowiązania są dodatkowe i niezależne od tych, jakie mamy wobec ludzi. Przy czym zakłada się, że dobro istot pozaludzkich i ludzkie dobro nie znajdują się tak naprawdę na wykluczających się pozycjach, lecz ostatecznie mają wspólne obszary i wspólne interesy. Przypomina się, że pogląd ten znajduje głębokie uzasadnienie w wiedzy przyrodniczej. Nie zapominając o oczywistych różnicach między gatunkiem ludzkim i innymi gatunkami, w centrum naszej świadomości winien pozostawać fakt, że wraz z innymi istotami jesteśmy w określonej relacji do ekosystemów naszej planety. Przecież prawa biologiczne, np. genetyki czy adaptacji, w równym stopniu stosują się do wszystkich istot żywych jako układów biologicznych. Z tego punktu widzenia powinniśmy dostrzegać siebie w jedności z nimi, uświadamiając sobie ową wspólnotę życia, nie zaś traktować siebie i innych jako coś oddzielnego i zupełnie obcego, pozbawionego wspólnotowych pomostów.

W dyskusjach i polemikach pomiędzy zwolennikami biocentrycznej i antropocentrycznej koncepcji ekofilozofii ujawniane są słabsze strony obu stanowisk. Zdaniem zwolenników bardziej radykalnej formy ochrony środowiska (do której niewątpliwie należy biocentryzm), ekofilozofia zorientowana antropocentrycznie nie jest w stanie skutecznie odpowiadać na problemy środowiskowe gdyż: a) na zbyt słabo motywuje do działań ochroniarskich; b) jej argumenty nie stanowią wystarczającego hamulca dla tych działań, które są niekorzystne dla przyrody; c) w sytuacji konfliktu interesów ludzkich i środowiskowych w obronę bierze te pierwsze. Z kolei wedle argumentacji tradycyjnie (antropocentrycznej) ujmującej relacje człowiek–przyroda wskazuje się na to, że: a) położenie kresu dalszej dewastacji przyrody i jakkolwiek skuteczna jej ochrona nie jest możliwa bez inicjującej woli człowieka i jego przemyślanej skutecznej działalności naprawczej; b) ten zaś fakt powoduje, że to właśnie człowiek staje się „punktem wyjścia i odniesienia dla uznania wartości samoistnej pozaludzkich form życia i obiektów naturalnych”; c) na plan pierwszy wybija się problem kulturowej autonomii człowieka wobec przyrody, a to oznacza, że problem ekologiczny jest przede wszystkim zagadnieniem o charakterze antropologicznym.

Trzeci formujący się na gruncie refleksji ekofilozoficznej pogląd w interesującej nas kwestii mediatyzuje antagonizm przedstawionych powyżej stanowisk. To tzw. umiarkowana, częściej określana przymiotnikiem „słaba”, wersja antropocentryzmu. Przypomina ona ten oczywisty fakt, że człowiek jest istotą środowiskową. Poprzez swoje ciało jest bytem immanentnym wobec otaczającego go świata przyrody, związanym licznymi więzami i zależnościami z biosferą. Jednocześnie jako istota obdarzona świadomością, rozumem, wolnością i moralnością posiada możliwość przekraczania, transcendowania swego bliższego i dalszego otoczenia. To właśnie immanentno-transcendentne usytuowanie człowieka stwarza możliwość wzajemnego określenia stosunku świata ludzkiego i przyrodniczego. Stanowisko mediatyzujące antagonizm ma zdaniem jego zwolenników (E. C. Hargrove) ukazywać fałszywość alternatywy antropocentryzm–biocentryzm, gdyż – jak powiada A. Suchantke – „tylko uzupełnienie antropocentryzmu biocentryzmem zdolne jest kształtować postawy harmonijnie łączące potrzeby społeczne człowieka z niezagrożoną egzystencją przyrody”¹².

Umiarkowany (słaby) antropocentryzm polega, jak stwierdza z kolei A. Papuziński „na uznaniu zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu za konieczny warunek realizacji jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów człowieka”¹³. Ta postać antropocentryzmu dystansuje się od swych wersji skrajnych, niekiedy określanych mianem aroganckich, wynoszących człowieka, jego potrzeby i interesy ponad dobro i interesy biosfery, ale jednocześnie przypomina, że tylko człowiek obdarzony wolą i pragnieniem działania może zapobiec destrukcji świata przyrody i globalnej katastrofie¹⁴. To tylko człowiek może korygować i naprawić swe błędy w relacjach ze światem przyrody i wspierać bogactwo i różnorodność form życia na naszej planecie, świadomie budując harmonijne współdziałanie, dążąc do zachowania równowagi ziemskich ekosystemów, świadomie powstrzymując się od ich naruszania i pogwałcania. Niejednokrotnie wykazuje on w swoich relacjach z przyrodą skłonność do działań ryzykownych i szkodliwych, ale także dzięki rozpoznaniu przebiegu procesów ewolucyjnych i znajomości biologicznych uwarunkowań życia może świadomie kreować takie poczynania, które zmierzają do przekształcenia cywilizacji w takim kierunku, aby swój rozwój opierała nie na bezwzględnej eksploatacji środowiska, lecz na respektowaniu praw i mechanizmów przyrodniczych oraz dostosowaniu się do nich i współdziałaniu z nimi. Jako istota kulturowa człowiek ma także zdolność przewartościowywania swojego stosunku do świata przyrody. Wobec przyrody może przyjmować postawę arogancką, ale także postawę nacechowaną odpowiedzialnością za stan biosfery, zaś

¹² A. Suchantke, *Partnerschaft mit der Natur*, Stuttgart 1992, cyt. za: *Czy możliwa jest etyka uniwersalna?*, Siedlce 1994, s. 136.

¹³ A. Papuziński, *Wstęp*, (w:) *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii...*, s. 7.

¹⁴ Ibidem.

myślenie krótkowzroczne zastąpić myśleniem długofalowym, nakierowanym na przetrwanie, bezpieczeństwo, dobro i wysoką jakość życia przyszłych pokoleń.

O ile skrajny antropocentryzm, wynosząc człowieka wysoko ponad świat przyrody, zezwala na nieograniczoną jego eksploatację, to słaba wersja antropocentryzmu akcentuje to, że najpierw należy przyrodę chronić, aby w efekcie z niej korzystać, ale – co mocno jest tu podkreślane – korzystać w ramach jej możliwości i wydolności. Wyraźnie została tu wyartykułowana konieczność zakreślenia granic, w jakich człowiek może korzystać z dóbr przyrody. Granice te wyznaczać powinna – najogólniej mówiąc – potrzeba zachowania równowagi biologicznej i stabilności ekosystemów, harmonijnego godzenia potrzeb i interesów człowieka z dobrem przyrody, tj. zapewnieniem możliwości zaspokajania elementarnych potrzeb pozaludzkich istot żywych i całych ekosystemów. Z takiej perspektywy i w takim też świetle jawi się sprawa odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Aby zaspokajać swoje interesy, człowiek zobligowany jest – posłużmy się tu zacytowaną wyżej wypowiedzią – do zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu. Każda zatem sensowna koncepcja cywilizacyjnego rozwoju (taką, jak sądzę, jest idea trwałego i zrównoważonego rozwoju) ten fakt musi uwzględniać, uznając, że jest to konieczny warunek realizacji w planie długofalowym ludzkich jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów. Szczególnej wagi nabiera tu przekonanie o potrzebie liczenia się w projektowanych koncepcjach rozwoju z możliwościami i wydolnością środowiska przyrodniczego.

Wydaje się, że ten sposób myślenia może być wspólny, w kilku co najmniej podstawowych segmentach, dla stanowiska umiarkowanego (słabego) antropocentryzmu oraz przeświadczeń o charakterze biocentrycznym. Przełamuje on tradycyjny antagonizm antropocentryzm–biocentryzm i pozwala pełniej ujawnić wspólnotowe pomosty dla obu koncepcji, głównie w celu wypracowania teorii dotyczącej miejsca i roli człowieka w przyrodzie, co ma szczególne znaczenie w obliczu kryzysu ekologicznego oraz działań na rzecz jego powstrzymania i przewyciężenia. Z taką też nadzieją konstruowana jest nowa filozofia rozwoju, jaką była idea ekorozwoju, dziś występująca w bardziej dojrzałej i rozbudowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju. W swym wymiarze filozoficznym uzasadnia ona konieczność oparcia na nowych zasadach stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego, co w wymiarze praktycznym powinno znajdować wyraz w dostosowywaniu ludzkiego świata do przyrodniczych możliwości i ograniczeń. To zaś wymaga odpowiednich zmian w systemach gospodarczych, społecznych i politycznych, tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Analizując tę postać antropocentryzmu, która zawarta jest w strategii zrównoważonego rozwoju i w Agendzie 21 oraz tę, za którą opowiada się A. Papuziński, Z. Piątek stwierdza: „nie ma rzeczywistego konfliktu między antropocentrycznie zorientowaną zasadą trwałego, zrównoważonego rozwoju a biocentrycznie zorientowaną ekofilozofią [...] antropocentryzm

uznający nadrzędną wartość życia jako zjawiska biologicznego jest spójny z biocentryzmem”¹⁵.

Ekofilozofia mówi również o tym, że rozwój, który niszczy środowisko, w którym człowiek wraz i innymi istotami bytuje, ostatecznie zwraca się przeciwko człowiekowi, jest regresem, nawet wtedy, gdy zwiększa jego zasoby materialne. Wprowadza ona do myślenia człowieka o jego przyrodniczym otoczeniu nowe idee oparte na regule przyjaznych relacji, gdzie przyroda jawi się nie tyle jako przeciwnik lub obiekt eksploatacji, lecz partner człowieka w ich wspólnej odysei życia. Zapewne mottem tego przeświadczenia mogłaby być myśl, którą H.G. Gadamer sformułował następująco: „na przyrodę nie można już więcej patrzeć, jak na przedmiot wykorzystania, musi ona we wszystkich formach jej jawienia być doświadczana jako partner”¹⁶. Jest czymś oczywistym, że tylko człowiek jako istota kulturowa dysponuje możliwością rozpoznania i zrozumienia wspólnoty losów własnych i środowiska. Ten właśnie fakt pozwala upatrywać w nim – posługując się pojęciem T. Kotarbińskiego – „spolegliwego opiekuna” swego naturalnego otoczenia, co najlepiej chyba wyraził M. Heidegger: „człowiek nie jest panem bytu, lecz jego pasterzem” oraz J. Feinberg: „jesteśmy tylko rozumnymi strażnikami naszej planety”.

W świetle powyższych rozważań warto zauważyć, że pytanie o stosunek człowieka do przyrody jest w istocie pytaniem o nową filozofię rozwoju i życia, a więc o taki kierunek przeobrażeń, który uwzględnia zarówno potrzeby człowieka, jak i interesy pozaludzkich istot żywych. W efekcie jest pytaniem o taki model cywilizacji, która byłaby w harmonii z biosferą. Czy uda się taki model wypracować? Wydaje się, że – przynajmniej w sferze koncepcyjnej – jesteśmy na dobrej drodze, ale czy jesteśmy w stanie nadać mu realną postać i konsekwentnie wprowadzić w życie i praktykę działania – nie wiadomo. „Z tego, iż wyszliśmy z chaosu i w ten chaos kiedyś się pogrzeżemy, nie wynika – pisze w finalnej części swej znakomitej książki pt. *Znikąd donikąd* W.J.H. Kunicki Goldfinger – abyśmy będąc tu na tym świecie, nie mogli starać się żyć jak najmądrzej, jak najlepiej. Wygraliśmy, bez swoich zresztą zasług, bilet wstępu na ten świat, z biletem tym związane są talenty darowane nam przez nasze biologiczne dziedzictwo. Wyzyskajmy ten bilet i owe talenty dla najmądrzejszego i najlepszego, nie skracanego przez naszą głupotę, pobytu na scenie życia. Dla biosfery nie jesteśmy na tej scenie na pewno najważniejszymi aktorami. Dramat czy tragifarsa życia rozgrywały się i mogą się w przyszłości rozgrywać mniej więcej tak samo i bez nas. Ale jesteśmy chyba jedynymi aktorami na scenie, którzy o tym wiedzą i którzy mogą choćby częściowo pisać swoją rolę. Nie piszmy jej jak idioci i łajdacy. Stać nas bowiem na dobry i piękny scenariusz”¹⁷.

¹⁵ Z. Piątek, op. cit., s. 175.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 20.

¹⁷ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 260.

Wydaje się, że idea trwałego i zrównoważonego rozwoju jako koncepcja nowego porządku określającego relacje świata ludzkiego do środowiska przyrodniczego jest sensowną i dobrą propozycją na taki scenariusz. Czy jednak skutecznie potrafimy go urzeczywistnić? Odpowiedź na to pytanie przyniesie – jak sądzić można – nie tak odległa przyszłość.

Emmanuel Picavet

Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne

Uniwersytet w Paryżu

DE KANT À KELSEN: LE VERSANT FORMEL DE LA THÉORIE DU DROIT¹

Od Kanta do Kelsena: formalna odmiana teorii prawa

From Kant to Kelsen: the Formal Side of the Theory of the Law

Słowa kluczowe: formalizm, Kant, Kelsen, prawo, imperatyw kategoryczny, normy.

Key words: formalism, Kant, Kelsen, law (general theory of), norms.

Streszczenie

Poprzez porównanie filozofii prawa Kanta z filozofią prawa Kelsena autor bada, na czym polega prawdziwy sens „czystości” i „formalizmu” obu tych filozofii.

Abstract

This article investigates the much-commented affinity between Kant's and Kelsen's theories of law, emphasizing the „formalism” issue. How can a formal treatment of law survive Kelsen's relativist arguments? This is examined through the scrutiny of the connections between rules and action in the Kantian and Kelsenian frameworks.

1. Introduction

Kant et Kelsen ont, l'un et l'autre, proposé une théorie de l'univers juridique privilégiant la forme pure du droit. La *Rechtslehre* et la *Reine Rechtslehre* développent l'une et l'autre une approche théorique de ce qu'est la légalité en général:

¹ Une première version de ce texte a été présentée dans le cadre du séminaire du Centre Thomas Hobbes en mars 1997. Je remercie Paulette Carrive, Simone Goyard-Fabre, Franck Lessay, Jeanine Quillet et Yves-Charles Zarka pour leurs remarques et leurs suggestions. Cette version revue a bénéficié du travail collectif sur les principes et les pouvoirs, engagé avec le soutien de l'Agence Nationale de la Recherche (projet DELICOM, ANR JC-JC 05).

il s'agit de mettre en lumière les principes inébranlables de toute législation positive². Ces ouvrages apportent, dans deux registres évidemment distincts, des éclaircissements qui restent décisifs sur les modalités d'une description synthétique des systèmes de normes. Le chef de file de l'école normativiste contemporaine se situe volontiers dans un rapport critique à Kant. Mais on sait que Kelsen a tenu à prendre son rang dans la filiation kantienne, comme en témoigne ce passage étonnant d'une lettre du 3 août 1933 à Renato Treves: „J'administre le plus fidèlement possible l'héritage spirituel de Kant”³. Kelsen est de fait, pour l'éternité, l'auteur d'une théorie néo-kantienne⁴. Les deux théories ont, l'une et l'autre, paru illustrer les apories et les limites d'une approche exclusivement formaliste du droit; il n'est pas rare, en effet, que le reproche de formalisme excessif vise à la fois Kant et Kelsen⁵.

Par ailleurs, Kant ne sort pas indemne de la critique que l'on forme à l'encontre de la prétendue réduction kelsénienne de la légitimité à la légalité⁶. Le premier Kelsen serait même suspect de logicisme, ce travers commun du positivisme juri-

² O. Höffe, *La théorie du droit de Kelsen est-elle positiviste?*, [in:] *La Philosophie du Droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique (Caen), 1986, n° 9, p. 46. O. Höffe observe que Kelsen, à l'instar d'autres auteurs néokantiens, n'a retenu de Kant que la critique de la raison pure dans son usage spéculatif, non pas celle de la „raison pratique” (p. 47). Nous verrons que cette analyse n'est pas dénuée de pertinence. C'est contre Kant que Kelsen effectuera finalement sa propre critique de la raison pratique.

³ Cité par S. Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Kant*, Paris – Vrin 1996, p. 275.

⁴ V. Michel Villey, préface à l'édition de la *Métaphysique des moeurs*, 1ère partie: *Doctrine du droit* de Kant (tr. A. Philonenko) (désormais DD); p. 13 et p. 24–25. En sens contraire, „l'itinéraire de Kant débouche dans le positivisme juridique” (ibid., p. 22).

⁵ Le reproche de formalisme peut se faire plus précis, et viser spécifiquement la configuration de l'appareil conceptuel kantien. M. Villey écrit ainsi : „Les formes de la *Doctrine du droit* nous semblent aujourd'hui disconvenir à notre discipline; produit de provenance extrinsèque, exporté par erreur dans le droit; mauvais vêtement de confection, impropre, étriqué, où les juristes respirent mal; tout notre effort est aujourd'hui de nous libérer de cette chape” (ibid., p. 26).

⁶ S. Goyard-Fabre a parfaitement démontré l'inanité de cette critique qui, pour être très commune, n'a pas d'objet (S. Goyard-Fabre, *Les Principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris, PUF, 1997, p. 230). On peut, me semble-t-il, proposer une synthèse de l'argument en le formulant en deux points: (1) la *Grundnorm* est bien par vocation un fondement, mais elle n'est pas une instance de légitimation éthique; elle est cette condition à laquelle on ne peut que remonter pour saisir de manière intelligible l'ordre juridico-étatique; (2) la pensée de la légalité à laquelle on parvient ainsi rend manifeste l'écart qui la sépare de toute pensée de la légitimité morale, et confirme l'inanité de la réduction de l'une à l'autre. D'une manière générale, il est permis de se demander si le haut degré d'incompréhension que rencontre l'entreprise du normativisme positiviste, dont le sens général est de parvenir à une pensée de la légalité comme telle, ne fait pas courir le risque d'une simplification dangereuse des questions éthiques liées au droit. C'est la conclusion que l'on pourrait tirer, notamment, des fortes analyses d'Herbert Hart sur les rapports entre droit et morale (H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 1994, notamment pp. 208–212 de la 2ème éd.). Dans sa tentative pour arbitrer entre deux conceptions rivales (que l'on peut résumer par „seule la loi qui n'est pas immorale est vraiment loi” et „la loi civile qui est valide est parfois immorale”), Hart conduit à se poser

dique du vingtième siècle, dont la tendance irait à l'assimilation plus ou moins confuse des normes de conduite à des assertions susceptibles d'un traitement logique⁷. L'étude de certains éléments de la doctrine de Kelsen sous sa forme classique, principalement à partir de la seconde édition de la *Théorie pure du droit*, permet de préciser les termes d'un rapprochement possible et d'examiner en quel sens il y a lieu d'évoquer une théorie „pure” et „formelle” à propos du maître autrichien. La redécouverte de l'enracinement kantien de la doctrine de Kelsen doit conduire – telle est du moins la proposition que l'on aimerait faire ici – à évaluer sans prévention les chances d'une approche délibérément formelle de l'univers normatif.

2. Les termes d'un rapprochement problématique

2.1. L'obstacle du relativisme axiologique

Dans le détail, les occasions de rapprochement sont nombreuses. Vient à l'esprit, en particulier, le souci commun d'opposer le devoir-être, le *Sollen* ou le „Tu dois” au domaine des faits et des déterminations empiriques – opposition en

des questions particulièrement pertinentes: du Nazi qui a servilement fait son travail de Nazi, n'est-il pas souhaitable de pouvoir penser la conduite en termes d'obéissance à l'ordre juridique en vigueur sous la dictature hitlérienne (précisément pour pouvoir penser l'immoralité de ce choix d'obéissance)? Et comment rendre compte du sens moral de la question à laquelle dut répondre Socrate („dois-je me soumettre au châtement ou accepter de m'échapper?”), si l'on ne s'élève pas d'abord à la pensée de l'ordre juridique valide (bien qu'immoral) qui condamne Socrate? Sur d'autres aspects des rapports entre les analyses de Hart et celles de Kelsen, on se reportera aux commentaires de S. Goyard-Fabre, *Les Principes philosophiques du droit politique moderne*, p. 219–222.

⁷ P. Amselek, *Les fondements ontologiques de la théorie juridique*, [in:] *La Philosophie du Droit de Hans Kelsen...*, p. 88. A confronter avec ce passage d'autobiographie intellectuelle de l'un des maîtres de la logique déontique: „[...] j'en vins à penser que des relations logiques comme la contradiction et l'implication ne pouvaient pas avoir lieu entre des normes (authentiques) et que par conséquent, en un sens, il ne pouvait y avoir rien de tel qu'une 'logique des normes'. Position qui n'était pas sans ressembler à celle à laquelle Kelsen était parvenu dans ses dernières années [...]” (G. H. von Wright, *Y a-t-il une logique des normes?*, [in:] *La Querelle des normes*, Cahiers de philosophie politique et juridique, Caen, 1995, n° 27, p. 31). Quoi qu'il en soit de la pertinence de l'attaque contre le premier Kelsen, la critique de P. Amselek à l'encontre de ce qu'il nomme „logicisme” est effectivement importante en elle-même, comme on peut le comprendre à partir d'un exemple particulièrement éclairant: P. Amselek, *A propos de la théorie kelsénienne de l'absence de lacunes dans le droit*, [in:] *La Pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, 1990, n° 17, p. 121–146. Sur le parcours intellectuel de Kelsen et sa division en „périodes”, v. l'introduction, par Stanley Paulson (tr. Béatrice Laroche) à l'édition française de la *Théorie générale du droit et de l'Etat* (Paris, Bruylant et LGDJ, 1997).

laquelle Kelsen lui-même faisait résider une part de son héritage kantien⁸, On songe aussi à la conception des normes juridiques valides, commune aux deux auteurs, qui associe ces normes, de manière essentielle, à la sanction, soit encore à l'acte de contrainte. De même, il existe une analogie très frappante entre la manière dont Kelsen conçoit la „norme fondamentale du droit international” comme le fondement de la validité de l'ordre juridique international créé par le fait de la coutume, et l'idée rationnelle kantienne de la Constitution cosmopolitique, qui doit offrir son appui à la structure juridique du droit des gens⁹.

Mais ces occasions de rapprochement ne sont probablement pas suffisantes, surtout lorsqu'elles sont appréhendées isolément, pour saisir la parenté profonde des deux penseurs: ni la filiation, revendiquée, ni le fait qu'ils soient associés dans un même rejet fondamental par plusieurs auteurs hostiles à l'attitude positiviste en général¹⁰, ni surtout le simple fait que le relativisme de l'un, le moralisme de l'au-

⁸ Cette opposition est évidemment liée au projet même, dont il est assez difficile de soutenir qu'il est vraiment commun à Kant et à Kelsen, d'une théorie du droit indépendante de l'expérience, et culminant en un certain nombre de principes a priori. V. Kelsen, préface aux *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (2ème éd., Tübingen, 1923); et, pour un jugement optimiste sur les chances d'un rapprochement, O. Höffe, op. cit., p. 46. La question du kantisme éventuel de l'opposition *Sein / Sollen* chez Kelsen a été étudiée par Alida Wilson (*Is Kelsen Really a Kantian?*, [in:] R. Tur et W. Twining (dir.), *Essays on Kelsen*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 1ère sec.). Il ressort des analyses d'A. Wilson (arguments [ii a] et [ii b] et p. 52–54) que Kelsen aurait conjuré son attrait initial pour une philosophie idéaliste cherchant dans l'esprit connaissant une puissance de détermination intégrale de l'objet connu (au profit d'une approche liant par principe l'objectivité à la vérification factuelle), mais aurait eu plus de difficulté à dépasser son approche (inspirée de Herbart) du *Sein* et du *Sollen* les faisant apparaître comme deux formes de compréhension permettant de saisir le donné selon des modalités distinctes. Kelsen aurait abouti à une conception idéaliste peu claire et assurément non-kantienne selon laquelle le *Sein* et le *Sollen* s'opposent entre eux simultanément comme le monde intelligible au monde sensible, et comme deux méthodes de connaissance. Position qui, selon A. Wilson, se heurte à la fois au problème général et classique de la double réalité (à deux points de vue distincts devraient correspondre deux réalités distinctes préexistant à la connaissance) et à la philosophie matérialiste et déterministe professée par Kelsen lui-même.

⁹ Voir en particulier, d'Immanuel Kant, l'opuscule connu en français sous le titre „Sur l'expression courante: il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien” (*Berlinische Monatsschrift*, sept. 1793). V. le commentaire de S. Goyard-Fabre, op. cit., p. 256–57.

¹⁰ V. en particulier, pour un exposé sans nuance ni détour: F. Terré, *Le positivisme juridique et Kant*, [in:] Philosophie politique, 1992, n°2, p. 159–167. Les attaques frontales contre le normativisme positiviste kelsénien procèdent le plus souvent d'une argumentation d'ordre épistémologique visant le type d'approche de l'objet que permet cette démarche scientifique particulière. Ainsi, on a pu reprocher à Kelsen d'avoir soutenu à tort qu'il fallait voir dans la dogmatique juridique une science du droit (P. Amselek, *Les fondements ontologiques de la théorie juridique*, [in:] *La Philosophie du Droit de Hans Kelsen...*, p. 92), ou encore, d'avoir conçu le droit et la théorie du droit à la manière dont le positivisme philosophique conçoit les lois scientifiques et la méthodologie de la science – erreur qui expliquerait notam-

tre ne paraissent pas exclure un rapprochement. De fait, la tâche essentielle paraît être de penser la communauté d'inspiration par delà l'obstacle insurmontable que paraît ériger la théorie relativiste des valeurs que professe Kelsen. La théorie juridique kantienne développe les conséquences de l'impératif catégorique, quand celle de Kelsen prétend valoir pour la description scientifique des ordres valides, indépendamment de la nature particulière des normes ou valeurs avec lesquels ils sont en concordance. Kant recherche les normes qui expriment la morale; Kelsen appelle „valeur” (morale ou autre) ce qui est en accord avec une norme quelconque. Il n'y a rien de tel, écrit-il, que « la » morale. Il existe seulement „de nombreux systèmes moraux”, mutuellement contradictoires dans une large mesure¹¹

Ce relativisme a pour corrélat l'impossibilité d'affirmer que „le droit a, par essence, un contenu moral”. En effet, le sens de cette affirmation est de justifier le droit en affirmant qu'il vaut à l'intérieur du domaine de la morale; mais cela ne serait possible qu'en présupposant qu'il existe une morale absolue et unique (ou à tout le moins un recoupement partiel des systèmes de morale)¹². Cela voudrait dire aussi qu'il n'y a aucune contradiction possible entre cette morale et le droit positif, comme vient le rappeler fort à propos un commentaire de l'*Epître* de Paul aux Romains¹³. C'est l'argument important de la nécessité d'une différence main-

ment que le maître autrichien ait pu croire longtemps les normes juridiques soumises au principe de non-contradiction. (ibid., p. 88–89). Mais, très curieusement, l'attitude positiviste est souvent présentée également comme moralement douteuse (alors qu'elle relève en fait d'une démarche philosophique visant la recherche du vrai). C'est alors vraisemblablement le choix de vie du savant que l'on flétrit, à travers „le positivisme juridique, philosophie des sources du droit qu'acceptent la plupart des juristes et qui les dispense, en les soumettant à la volonté arbitraire des pouvoirs publics, de la recherche de la justice” (M. Villey, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUE, 1983, 1990; 2ème éd., p. 8). Kelsen – en tant que savant du moins – a fait le mauvais choix existentiel, et l'on pourrait même dire que, d'une certaine façon, sa doctrine en témoigne, parce qu'elle est inhumaine: „La Théorie pure est inhumaine, parce que l'obsession du pur, c'est l'obsession du monde parfait, et parce que le parfait est inhumain” (Ch. Millon-Delsol, *A propos de Kelsen, critique du pur*, [in:] *La Philosophie du Droit de Hans Kelsen...*, p. 123). Sur la question philosophique de la possibilité d'une théorie du droit en général, v. Hillel Steiner, *Kant's Kelsenianism*, [in :] *Essays on Kelsen...*, ch. 2.

¹¹ H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, tr. fr. de la 2ème édition de la *ReineRechtslehre* (1960) par Charles Eisenmann, Paris – Dalloz, 1962 (désormais TPD), p. 93.

¹² Kelsen, TPD, p. 86. A cela s'oppose la thèse dite du „lien contingent” entre droit et morale, défendue par Kelsen. V. Joseph Raz, *The Purity of the Pure Theory*, [in:] *Essays on Kelsen...*, ch. 3; p. 82. Il va sans dire que la pensée du pluralisme, de la confrontation des valeurs et de l'altérité radicale à l'intérieur même des communautés constitue, du point de vue de la philosophie d'aujourd'hui, une ardente obligation. Voir notamment, à ce propos: S. Laugier, *Relativité linguistique, relativité anthropologique*, Histoire, Epistémologie Langage, XVIII (2), 1996; p. 45–73. Egalement: Y. Michaud, *Les pauvres et leur philosophe. La philosophie de Jacques Rancière*, Critique, 1997 (601–602); p. 421–445. On ne peut que souligner la grande modernité de Kelsen à cet égard.

¹³ Kelsen, TPD, p. 92.

tenue entre droit et morale pour que la critique morale du droit reste possible. Argument simple mais puissant, bien capable de donner la mesure du malentendu que recouvre l'assimilation du positivisme kelsénien au principe d'une soumission aveugle au droit positif quel qu'il puisse être¹⁴.

Il faut toutefois remarquer que le problème de la pluralité des points de vue est explicitement pris en compte par Kant. Aussi l'opposition kelsénienne fondamentale entre la signification objective et la signification subjective des actes trouve-t-elle une contrepartie dans l'analyse kantienne de l'équivoque (*aequivocatio*) qui, à propos des droits d'équité et de nécessité, „surgit de la confusion des principes objectifs avec les principes subjectifs de l'exercice du droit”¹⁵. Il y a bien équivoque, „puisque ce qu'un chacun avec bonne raison reconnaît comme étant juste à son point de vue, ne peut trouver de confirmation devant un tribunal et que ce qu'il doit lui-même considérer en soi comme injuste peut obtenir l'indulgence devant la même instance”¹⁶.

Par ailleurs, si Kelsen est effectivement parvenu à effectuer la synthèse artificielle des „droits subjectifs” et de leurs attributs, pour retrouver un noyau de signification commun aux phénomènes juridiques que l'on a coutume de qualifier de la sorte, il n'en résulte aucunement que l'on puisse lui attribuer une théorie du sujet dans laquelle l'être humain, en tant que sujet libre et autonome, se soumettrait aux lois de la liberté. La distance qui sépare Kelsen du kantisme est ici très grande, puisque Kelsen tient à séparer absolument la conception correcte du sujet de l'obligation juridique („l'individu dont la conduite est la condition à laquelle est attachée comme sa conséquence une sanction dirigée contre cet individu”) de la fiction d'un sujet qui supporterait l'obligation comme quelque chose de distinct de lui”¹⁷, ou encore, de la fiction du „sujet de droit” qui aurait cette qualité à cause de sa libre volonté¹⁸. Le prétendu sujet de droit aurait avant tout une mission

¹⁴ L'un des ressorts constants de cette confusion est le passage injustifié du refus méthodologique de faire reposer la science du droit (ou la théorie politique) sur un „droit naturel” au refus pratique de porter un jugement sur le droit au nom d'autre chose que le droit. Si vraiment l'on ne pouvait échapper à cette transition, alors il faudrait se souvenir des avertissements de Leo Strauss: „Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes” (L. Strauss, *Natural Right and History*, 1953, tr. fr. M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, 1986, p. 14).

¹⁵ Kant, Appendice à l'introduction à la *Doctrine du droit*, DD p. 110.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Kelsen, TPD, p. 160. V. aussi p. 230: „la personne physique n'est pas l'individu qui a des obligations ou des droits, mais une unité d'obligations et de droits qui ont pour contenu la conduite d'un individu déterminé”.

¹⁸ C'est l'objet du commentaire polémique du début du *Cursus der Institutionen* de Puchta (TPD p. 226 n.) et de la déconstruction de ce que Kelsen appréhende comme „[l]a fonction idéologique de toute cette conception du sujet de droit comme titulaire du droit subjectif, qui est

idéologique: „L'idée d'un sujet de droit dont l'existence serait indépendante du droit objectif en tant que titulaire d'un droit subjectif qui est „le droit” non moins que le droit objectif, sinon même bien davantage, doit servir à protéger l'institution de la propriété privée contre toute éventualité de suppression par l'ordre juridique”¹⁹.

La personne telle que la conçoit Kelsen, saisie dans son rapport aux normes, se laisse ramener à un croisement d'imputations, ou, ce qui est équivalent, à la personnification d'un ordre juridique partiel. Le lien entre personne et imputation n'est certes pas étranger à Kant, qui le pose même avec la plus grande netteté: „Une personne est ce sujet, dont les actions sont susceptibles d'imputation”²⁰. Mais comme la référence à une loi morale inconditionnée manque tout à fait dans la théorie kelsénienne, la personne comme sujet de l'obligation se dissout dans la pluralité des ordres normatifs possibles admettant comme objet la conduite de cette personne. La distanciation du sujet juridique („personne physique” comprise) vis-à-vis de la personne humaine concrète nous situe assurément très loin d'une philosophie qui, comme celle de Kant, ne renonce pas à penser l'unité de la morale et du droit. Cette divergence réapparaîtra d'une manière frappante au chapitre 19 de la *Théorie générale des normes*, lorsque Kelsen dénoncera „la tendance de la doctrine de la raison pratique comme raison légiférante”, à vrai dire non réalisée dans l'éthique kantienne selon Kelsen, qui est selon lui: „d'abolir le dualisme apparaissant d'emblée entre le devoir-être et l'être (la transcendance logique du devoir-être par rapport à l'être) en apportant la preuve de l'immanence du devoir-être à l'être (immanence dans la raison de l'homme des normes prescrivant un comportement humain)”²¹.

Le problème essentiel est donc celui du rapport entre morale et conscience. Kant ne s'abstrait pas suffisamment de l'idée de la conscience comme raison pratique qui enseignerait à l'homme son devoir et Kelsen, à cet égard, souligne la parenté entre la doctrine de la raison pratique et „la doctrine de la conscience comme source de la morale”²². La morale de Kant est bien fille de celle de Jean-

si pleine de contradictions” (TPD, p. 227) – la première et la plus évidente de ces contradictions provenant du contraste entre l'idée que la liberté du sujet libre du droit consisterait essentiellement en sa faculté d'autodétermination, le droit que l'on suppose fondé sur cette liberté étant par ailleurs essentiellement un ordre de contrainte. Ce n'est assurément pas le moindre mérite de Kelsen, dans l'ordre de la théorie pure, que son refus conséquent des facilités qu'offrirait, pour dénouer ce type de conflit, une méthodologie du „comme si” ou de la „fiction théorique” (les contraintes étant alors représentées comme devant faire l'objet d'un accord possible entre des êtres libres concevables).

¹⁹ Kelsen, TPD, p. 227.

²⁰ Kant, Introduction à la *Métaphysique des mœurs*; DD p. 98.

²¹ Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen* (Vienne, Manz Verlag, 1979), tr. fr. *Théorie générale des normes* (Paris, PUF, 1996) [désormais TGN], p. 106.

²² Ibidem.

Jacques. Mais justement, Kelsen juge inacceptable qu'à la question „Comment doit-on se comporter?” la réponse soit recherchée, en dernière instance, dans le for intérieur. Ce serait méconnaître la transcendance du *Sollen* par rapport au *Sein* – fût-ce le *Sein* de l'agent lui-même, de la personne humaine. Il faut, si l'on suit jusqu'au bout la logique du maître autrichien, s'élever à une idée de la personne dans laquelle celle-ci est un simple regroupement de conduites ayant en commun d'être définies comme des conditions d'imputation par un certain ordre normatif, qui serait lui-même à concevoir dans une pure extériorité relativement à l'être humain, qui ne le pose pas.

D'un trait plus appuyé encore, au chap. 18 de la *Théorie générale des normes*, Kelsen reproche à Kant de n'avoir pas suffisamment pris ses distances par rapport à un concept de raison pratique qui serait au fond „la raison divine dans l'homme”, et qui serait en lui-même contradictoire dans la mesure où cette raison pratique serait à la fois „connaître” et „vouloir”, ce qu'interdit toujours par avance le dualisme fondamental de l'être et du devoir-être: „On ne peut donc pas trouver un dualisme de l'être et du devoir-être dans la philosophie de Kant pour la bonne et simple raison que, pour Kant, la norme morale (le devoir-être moral, la loi morale) procède de la raison comme raison pratique, la même raison dont la fonction est la connaissance de l'être”²³.

L'erreur de Kant aurait été de confondre, dans la notion de raison pratique, „deux facultés de l'homme essentiellement différentes l'une de l'autre, deux facultés que Kant lui-même a distinguées” (à savoir, la raison comme faculté de connaissance, et la volonté comme faculté de désirer)²⁴. Il est cependant permis de penser que la difficulté en cause ici est au moins autant un problème kelsénien qu'un problème kantien. Kelsen conteste en particulier, citant les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la notion de la volonté [*der Wille*] comme faculté d'agir d'après la représentation des lois (c'est-à-dire d'après des principes), faculté d'où procèdent les lois. Kant écrit dans l'introduction générale à la *Métaphysique des mœurs*: „La volonté est donc la faculté de désirer considérée non point tant par rapport à l'action (comme l'arbitre) que par rapport au principe de déter-

²³ Kelsen, TGN, pp. 99–100.

²⁴ Kelsen, TGN, p. 101. Cette thématique classique serait à rapprocher de l'opposition devenue courante entre une composante „volitionnelle” du rapport à l'action et une autre composante, que l'on peut appeler cognitive ou calculatoire, puisqu'elle concerne la connaissance ou les degrés de croyance. En ce sens: M.E. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987; p. 15–18. Mais il faut rappeler que le contenu même d'une croyance peut devenir le support d'une volonté ou d'une politique (l'engagement disposant à tenir pour vrai dans d'autres circonstances, à défendre ou à illustrer ce contenu, à agir d'après lui, etc.); v. Pascal Engel, *Croyances collectives et acceptations collectives*, [in:] R. Boudon, A. Bouvier et F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 163.

mination de l'arbitre à l'action. Elle n'a donc point, en ce qui la regarde strictement, de principe de détermination, mais, dans la mesure où elle peut déterminer l'arbitre, elle est la raison pratique elle-même"²⁵.

Kelsen écarte cette notion de la volonté, au motif que „[l]a raison ne peut influencer la volonté que si la raison et la volonté sont deux facultés différentes, et non pas si elles sont identiques"²⁶. Et pourtant, une idée de cet ordre, présentant la raison comme volonté, est effectivement essentielle pour comprendre que l'arbitre de l'agent puisse être soumis à la loi morale en vertu d'un usage pratique de la raison. Si Kelsen récuse ces conceptions, c'est manifestement parce qu'il pose l'ordre normatif dans une pure extériorité par rapport à la personne humaine. Sa critique de Kant atteste probablement moins une confusion chez Kant que le refus kelsénien de lier „une” loi morale à la rationalité humaine d'une manière particulière. Or cette attitude, assurément intéressante en elle-même, peut être mise en question.

Kelsen ne peut accepter sans difficulté l'idée d'impératif catégorique. Il est certes indiscutable que certaines normes couramment acceptées et suivies (par exemple „Tu ne dois pas tuer”, „Tu ne dois pas mentir”, „Tu ne dois pas voler”) semblent interdire certaines conduites humaines de façon inconditionnelle, quelles que soient les circonstances²⁷. Mais, précisément, ces manières de parler rendent difficile l'énoncé exact de cette „connexion entre condition et conséquence” exprimée par le mot *Sollen*, en laquelle consiste proprement, selon Kelsen, l'imputation²⁸. D'où cette nouvelle interprétation des normes catégoriques: seules les normes individuelles (référées à des circonstances données) peuvent être vraiment catégoriques, et les normes générales prescrivant l'abstention d'action d'une manière qui peut sembler catégorique sont seulement, en réalité, „des normes qui prescrivent l'abstention d'action dans toutes les circonstances où l'action est possible"²⁹. Au demeurant, dans le monde social concret, il n'est guère de norme pour laquelle un ordre juridique ne prévoie aucune exception. Ainsi donc, l'imputation véritable repose sur des normes qui incorporent toujours, que cela soit explicite ou simplement implicite dans les textes ou les messages verbaux qui les expriment, des conditions.

Ces conditions, au demeurant, ne sont pas nécessairement des fins que visent les agents. L'opposition à Kant qui, chez Kelsen, résulte du relativisme des valeurs se manifesterà très clairement, à cet égard, dans la *Théorie générale des normes*. Kelsen choisit délibérément de considérer *des* ordres moraux. C'est, pour

²⁵ Kant, DD, p. 87.

²⁶ Kelsen, TGN, p. 101.

²⁷ Kelsen, TPD, p. 25.

²⁸ Kelsen, TPD, p. 113.

²⁹ Kelsen, TPD, p. 139.

un théoricien de l'Etat et du droit, le choix de la difficulté et de la généralité. Parmi les divers systèmes de moralité, on en rencontre certains qui contiennent des impératifs comportant manifestement des conditions – à l'opposé de ce qui est le cas pour l'impératif catégorique kantien – et plus précisément des conditions qui ne coïncident nullement avec le vouloir d'une fin par l'agent: ce sont donc des impératifs que l'on ne peut ramener au cas des impératifs hypothétiques au sens de Kant. Ainsi, fort de son relativisme exigeant, Kelsen croit être en mesure de démontrer l'inexactitude de l'assertion kantienne, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, selon laquelle l'impératif de la moralité „n'est en rien hypothétique”, et nous représente une nécessité qui „ne peut s'appuyer sur aucune supposition”. Il lui suffit, pour cela, d'un exemple de „système moral” (que l'on peut d'ailleurs parfaitement juger immoral), choisi parmi cent: „[...] un impératif de la moralité peut également avoir un caractère hypothétique: dans un ordre moral qui autorise la peine de mort pour le seul cas de meurtre, une norme dispose: Tu ne dois tuer un homme que s'il a commis un meurtre”³⁰.

Enfin, dans la *Théorie générale des normes*, comme déjà dans la *Théorie pure du droit* à propos de *The Methods of Ethics* de Henry Sidgwick³¹, les impératifs hypothétiques (ou „impératifs d'habileté”) sont réinterprétés comme des relations de cause à effet. Ils n'expriment pas un devoir-être, mais un falloir-être: la nécessité propre à la relation instaurée est „une nécessité causale”, qui est donc „complètement distincte de la nécessité normative du devoir-être, qui est la signification d'un impératif”³².

En dépit de ces divergences essentielles, les deux auteurs élaborent l'un et l'autre leur théorie dans l'élément du pur devoir ou devoir-être³³. Plus précisément, ce devoir est rapporté aux conduites qu'il y a lieu d'adopter, plutôt qu'à des valeurs générales. Kelsen a d'ailleurs donné des arguments très convaincants, dans la *Théorie générale des normes*, pour défendre la primauté du déontologique par rapport au téléologique dans l'analyse des normes ou des principes réglant la conduite. Ainsi, Kelsen a fait valoir qu'il est incorrect d'identifier la nécessité normative du devoir-être que pose une norme à la nécessité téléologique. En effet, la formule générale de l'éthique téléologique consiste à affirmer qu'un comportement donné est „bon” s'il s'accorde (en particulier à titre instrumental) avec une fin

³⁰ Kelsen, TGN, ch. 3, p. 17.

³¹ Kelsen, TPD, note 1, p. 32–33.

³² Kelsen, TGN, ch. 3, p. 16.

³³ En dépit du statut à coup sûr éminent des concepts exprimant l'obligation, l'interdiction, ou le „devoir-être” d'une façon générale, dans la compréhension des normes, ce n'est pas là un choix méthodologique allant de soi. Les tenants d'une hypothétique „naturalisation de l'éthique” – ou encore, d'un traitement évolutionniste de l'éthique – semblent choisir des prémisses bien différentes; v. S. Laugier, „Vers la naturalisation de l'éthique”, in: *Penser la norme*, recueil collectif, Université de Rennes-1, Institut de Philosophie, 1997.

présumée (telle que le bonheur ou l'excellence). Mais c'est la conformité à la norme, non pas immédiatement le fait de servir la fin posée, qui permet de qualifier telle ou telle conduite comme „bonne”. Ainsi, dans les termes de Kelsen, „il n'y a qu'une éthique, à savoir l'éthique normative ou déontologique”³⁴. En d'autres termes, ce qui fonde la valeur éthique des conduites, c'est toujours la supposition que telle norme à laquelle elle se conforme est une norme du bien ou du bon. Cette conception illustre, dans le domaine éthique, l'approche générale du problème des valeurs qui sous-tend la „théorie pure du droit” telle que la conçoit Kelsen. Kant et Kelsen ont en partage la primauté de la déontologie.

La validité de l'ordre juridique, selon la doctrine de Kelsen sous sa forme classique, dérive de celle de la norme fondamentale et l'auteur souligne que la nécessité de recourir à cette hypothèse peut être interprétée comme un témoignage du caractère conditionné de la validité objective du droit. La distance qui sépare une telle conception de toute idée d'enracinement dans un „impératif catégorique” est tout à fait manifeste. Pour être conditionnée, la validité n'en est pas moins objective. Il y a là en apparence un paradoxe difficile à penser et, en réalité, l'affirmation par le théoricien de ce qui constitue authentiquement, selon lui, l'essence de la juridicité. La théorie pure du droit, rappelle Kelsen,

„affirme avec insistance et énergie que l'assertion que le droit a une validité objective, c'est-à-dire que la signification subjective des actes qui posent le droit est aussi leur signification objective, n'est pas une interprétation nécessaire de ces actes, mais une interprétation seulement possible, et, plus précisément, une interprétation possible sous une hypothèse déterminée; elle affirme qu'il est parfaitement possible de ne pas attacher aux actes posant du droit une semblable signification”³⁵.

Cette notion d'objectivité conditionnée ou hypothétique illustre parfaitement le fait que le relativisme axiologique de Kelsen ne conduit pas à nier la dimension objective du devoir. Mais c'est une objectivité dont on rend manifeste l'enracinement dans une convention interprétative. La validité du droit est simultanément quelque chose d'objectif, et une réalité à laquelle il faut consentir par une opération d'acceptation. Ce qui est à penser – ce qui est proprement l'objet de la théorie – c'est le „devoir” dont on sait tout à la fois qu'il vaut, et qu'il aurait pu être autre. A objet nouveau, théorie inédite: à quoi bon adresser à la théorie les reproches qu'elle pourrait en effet mériter si elle prenait un autre objet?

³⁴ Kelsen, TGN, ch. 2 (p.13–14) et note 16 (p. 381–82).

³⁵ Kelsen, TPD, Titre V, p. 285 (note).

2.2. Penser les conditions de l'unité du droit comme objet de la science

Les données précédentes reconduisent à une problématique qui est tout à la fois celle de l'unité et celle du fondement. L'unité d'abord, car Kant et Kelsen s'efforcent l'un et l'autre de penser une unité et une systémativité qui sont indissociablement celles du droit et celles de la science du droit. Kant, ainsi, écrit que l'on pourrait appeler la doctrine du droit „métaphysique du droit”, „en tant qu'elle est exigée comme un système issu de la raison”³⁶. C'est seulement parce que le concept du droit (qui en lui-même est un principe pur) s'appuie sur la pratique, et que le système complet devrait s'articuler à la multiplicité empirique des cas (dont il est en fait impossible d'achever la division) que le titre de la première partie de la métaphysique des moeurs doit être, plus modestement: *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*³⁷.

Kelsen entend s'élever à la pensée de l'unité de l'ordre juridico-étatique, et la conçoit sur le modèle d'un enchaînement systématique (*Zusammenhang*) des normes, ce que l'on peut rapprocher avec sûreté des termes qu'employait Kant dans la déduction transcendantale pour qualifier l'unité principielle de l'expérience: le fait qu'il n'y ait tout d'abord qu'une expérience, et que l'unité complète et synthétique des perceptions constitue la *forme* même de l'expérience³⁸. Cet enchaînement systématique se caractérise par la complétude (l'absence de lacune dans le droit, toutes les conduites étant dans un rapport soit positif, soit négatif au droit) et par l'absence de conflit entre normes valides. Cette dernière thèse sera plus tard remise en cause³⁹. Elle trouve indubitablement une contrepartie, et peut-être sa source, dans l'analyse kantienne du conflit de devoirs (*collisio officiorum s. obligationum*), un devoir supprimant l'autre (tout entier ou en partie), selon une contrainte formelle propre à la validité juridique elle-même: „Mais comme le devoir et l'obligation en général sont des concepts, qui expriment la nécessité objective pratique de certaines actions et comme deux règles opposées ne peuvent être en même

³⁶ Kant, DD p. 79. Suhrkamp, Bd. VIII, p. 309.

³⁷ Kant, *ibid.*

³⁸ Kant, *Critique de la raison pure* (1ère éd.), Analytique transcendantale, „Explication préliminaire de la possibilité des catégories comme connaissances a priori”. Pléiade, t. 1, p. 170. Suhrkamp, t. 1, p. 170. Le rapprochement est effectué par S. Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Kant*, p. 276.

³⁹ C'est seulement dans les écrits postérieurs à 1960 que Kelsen renoncera à deux des grands postulats maintenus dans la seconde version de la *Reine Rechtslehre*: (1) l'impossibilité de la coexistence, dans un système normatif valide, de normes délivrant des prescriptions conflictuelles; (2) la possibilité de l'inférence normative (le postulat selon lequel il est possible de déduire – indirectement – une norme d'une autre). Sur cette évolution, v. J.W. Harris, *Kelsen and Normative Consistency*, [in:] *Essays on Kelsen...*, ch. 9.

temps nécessaires, et que si c'est un devoir d'agir suivant une règle, non seulement ce ne peut être un devoir d'agir suivant l'autre règle, mais cela serait même contraire au devoir: il s'ensuit qu'une collision des devoirs et des obligations n'est pas pensable (*obligationes non colliduntur*)⁴⁰.

Une norme ne peut obliger conjointement avec une autre norme qui la contredit, à moins que cette seconde norme n'oblige pas: c'est le principe même de l'absence de contradiction parmi les normes juridiques valides, que Kelsen applique à de nombreuses reprises dans la *Théorie pure du droit*, souvent aux étapes critiques des démonstrations. C'est une exigence très profonde d'intelligibilité que recouvre ce postulat de non-contradiction. Ainsi, se référant à l'approche kantienne du problème de la connaissance en général, l'auteur de la *Théorie pure* ne craint pas d'affirmer le caractère constitutif de la connaissance du droit: „De même que le chaos des perceptions sensibles ne devient un système doué d'unité, – le cosmos, la nature – que par le travail de la connaissance scientifique qui y introduit l'ordre, de même la masse des normes juridiques générales et individuelles posées par les organes juridiques, – c'est-à-dire les matériaux donnés à la science du droit, ne deviennent un système présentant une unité, exempt de contradictions, en d'autres termes un ordre – un ordre juridique – que par le travail de connaissance qu'effectue la science du droit”⁴¹.

Dans la construction kelsénienne, cette unité et ce caractère systématique se traduisent par le principe de la structure hiérarchique des normes. La norme supérieure règle, à chaque niveau, la création de la règle inférieure et, par là, lui sert de point d'appui et de garantie de validité. De la sorte, l'expérience mentale de l'ascension jusqu'à la norme fondamentale à partir d'une norme concrète (plaisamment illustrée par la norme qui fait obligation aux enfants d'aller à l'école) illustre la nature intrinsèquement hiérarchique des ordres juridiques⁴². En définitive, on peut attribuer la forme syllogistique à la procédure discursive qui fonde la validité d'une norme positive: „[...] la majeure est une norme considérée comme objectivement valable, ou plus exactement: l'énonciation, l'assertion d'une telle norme, aux termes de laquelle on doit obéir aux commandements d'une certaine personne [...]; la mineure est l'énoncé du fait que cette personne a prescrit que l'on doit se conduire de telle ou telle façon; et la conclusion: l'assertion de la validité de la norme que l'on doit se conduire de la façon ainsi déterminée”⁴³.

De même, c'est dans un registre voisin de la recherche kantienne des catégories et des formes pures de l'intuition sensible que Kelsen invite à supposer, à titre

⁴⁰ Kant, introduction à la *Métaphysique des Moeurs*, DD p. 98.

⁴¹ Kelsen, TPD, p. 98–99.

⁴² Kelsen, TPD, p. 266.

⁴³ Kelsen, TPD, p. 268. Exemple: „on doit obéir aux commandements de Dieu; or Dieu a commandé d'obéir aux ordres des parents; par conséquent, on doit obéir aux ordres des parents”.

d'hypothèse logique- transcendantale, la validité de la norme transcendantale. On sait que ce n'est pas au sens de la déductibilité du contenu, mais au sens de la garantie globale de validité, que l'ordre juridique entier s'enracine dans la norme fondamentale telle que la conçoit Kelsen⁴⁴. Le type de recherche des fondements propre à la démarche kelsénienne est donc indissociable d'un postulat d'unité et de systématisme de l'ordre juridique. De ce point de vue, la parenté entre les approches de Kant et de Kelsen apparaît fondée sur la commune exigence d'un fondement de l'unité de l'objet, exigence qui passe chez les deux auteurs par l'identification des conditions de la pensée de l'objet. Il faut cependant rappeler cette différence évidente et fondamentale: le fondement qu'a en vue Kelsen, s'il n'est pas étranger à l'attribution de valeurs, ne se distingue des autres fondements normatifs de l'attribution de valeur par aucune dignité morale particulière que l'on puisse considérer comme évidente. Kelsen souligne ainsi 'qu'en faisant l'hypothèse d'une norme fondamentale, on n'affirme aucune valeur transcendante au droit positif', et qu'il n'y a pas lieu de poser, à ce propos, la question de la justice ou de l'injustice du contenu de la Constitution et de l'ordre juridique établis sur la base de la norme fondamentale⁴⁵.

Mais il faut aussi remarquer que l'idée kelsénienne de la norme fondamentale est comme l'écho, dans un cadre devenu relativiste, de la conception kantienne de la „loi naturelle”⁴⁶. Kant distinguait, parmi les „lois externes” (qui obligent et pour lesquelles une législation extérieure est possible) „celles dont l'obligation peut être reconnue *a priori* par la raison, même sans législation extérieure” – ce sont les lois naturelles – et celles „qui sans une législation extérieure réelle n'obligeraient pas, et ne seraient pas des lois” – les lois positives. L'opposition kantienne entre lois naturelles et lois positives annonce, dans son principe, l'idée qu'il y a un donné

⁴⁴ Kelsen, TPD, p. 262 n.: „celle-ci [= la Théorie pure du droit] affirme que l'on ne peut déduire de la norme fondamentale que le fondement de la validité des normes juridiques concrètes, mais non pas leur contenu”. C'est le ressort essentiel de la controverse avec Karl Engisch (à propos de *Die Einheit der Rechtsordnung*, 1935) et Ilmar Tammelo (*Drei rechtsphilosophische Aufsätze*, 1948), dans la note 1, p. 270–72.

⁴⁵ Cela poserait d'ailleurs problème si l'on convenait de considérer la norme fondamentale comme une norme au même titre que les autres, et si l'on tirait les conséquences de la conception de Kelsen faisant de toute norme le fondement de l'attribution d'une valeur positive (pour le cas de la conformité) ou négative (en cas de non-conformité). Dès lors que l'on accepte de supposer la norme fondamentale, peut-on vraiment échapper à cette forme-limite de valorisation transcendantale aux contenus juridiques de rang subordonné, qu'institue la simple conformité à la norme fondamentale?

⁴⁶ C'est ce que l'on manque tout à fait d'apercevoir lorsqu'on s'en tient à la posture anti-positiviste trop courante aujourd'hui, qui conduit, par ordre, à opposer sans médiation le „naturel” au „positif”, à prétendre que le „naturel” doit à l'occasion supplanter ou corriger le „positif”, pour en venir à constater finalement qu'en toute logique il n'y a pas lieu d'opposer le naturel au positif (puisque l'un devient l'autre).

qui appelle à être reconnu pour des raisons autres que le fait qui institue le droit positif. Chez Kelsen, ainsi, les normes valides sont toujours soit supposées (dans le cas-limite de la norme fondamentale), soit posées par un individu à un moment donné en un lieu donné.

Kant écrivait, dans sa *Division générale du droit*: „Le droit comme science systématique se divise en droit naturel qui ne repose que sur des principes *a priori* et droit positif (statutaire) qui procède de la volonté du législateur”⁴⁷.

Or, relativement aux lois positives, les lois naturelles jouent un rôle véritablement similaire à celui de la norme fondamentale kelsénienne. Kant écrivait encore: „On peut donc concevoir une législation extérieure qui ne contiendrait rien que des lois positives; encore faudrait-il qu’une loi naturelle précédât pour fonder l’autorité du législateur (c’est-à-dire la faculté d’obliger les autres par son simple arbitre)”⁴⁸.

Kant affirmait que les catégories sont „des concepts fondamentaux [*Grundbe-griffe*] qui servent à penser des objets en général pour les phénomènes”, et que, par conséquent, „elles ont *a priori* une valeur objective”⁴⁹. De même, Kelsen admet la validité de la norme fondamentale, son inclusion dans l’ordre étatique ou international objectif, parce que cette validité objective est nécessaire pour que l’on puisse penser le droit comme objet, c’est-à-dire rapporter à l’unité d’un ordre, par la relation d’imputation, le divers sensible qui regroupe les actes et les situations de l’existence humaine⁵⁰. Faisant consciemment la „théorie du positivisme juridique”, Kelsen accomplit une opération scientifique dont la signification n’est assurément pas le renoncement à toute recherche de fondement: il faut rompre avec l’image convenue que véhicule, aujourd’hui comme hier, un moralisme brutal. Sa doctrine est au contraire de part en part une tentative de fondation, et même de fondation de l’objectivité⁵¹.

Par exemple, son refus de faire consister la moralité en certaines propriétés des motifs de la conduite s’explique par le souci de fonder l’objectivité intégrale

⁴⁷ Kant, Appendice à l’Introduction à la *Doctrinae du droit*. DD, p. 111.

⁴⁸ Kant, Introduction à la *Métaphysique des mœurs*. DD p. 99.

⁴⁹ Ibidem, Pléiade, p. 1415; Suhrkamp, p. 170.

⁵⁰ Cette dimension de l’imputation est particulièrement mise en valeur dans *Das Wesen des Staates* (1926); tr. fr. P-H. Tavoillot, *L’Essence de l’Etat*, [in :] *La Pensée politique de Hans Kelsen...* La liaison essentielle entre imputation et ordre objectif constitue naturellement une approche de l’"état de droit" ou du *government under laws*, ou encore, une interprétation des principes *nullum crimen sine lege* et *nulla poena sine lege*. S. GoyardFabre écrit en ce sens: „L’imputation constitue ainsi le critère décisif de l’Etat du droit. Elle signifie qu’une action – en l’occurrence, une action étatique, est déterminée d’une manière spécifique par l’ordre normatif du système juridique” (S. Goyard-Fabre, *L’Etat du droit et la démocratie selon Kelsen*, [in:] *La Pensée politique de Hans Kelsen...*, p. 156).

⁵¹ Que l’on veuille ou non la dire „philosophique”, cette tentative doit du moins être réputée pleinement théorique.

de la mise en ordre des conduites par les normes. Ainsi, il faut que l'acte du meurtrier puisse être dit immoral, contraire aux valeurs, quoi qu'il en soit de ses motivations ou du rapport de ces motivations aux inclinations. Très généralement: „Pour qu'une conduite puisse avoir une valeur morale, il ne suffit jamais que les motifs qui l'ont déterminée soient conformes à une norme morale, il faut en tout cas aussi que la conduite en elle-même y soit conforme”⁵². Si tel n'était pas le cas, en effet, le jugement porté sur la conduite n'aurait pas d'assise stable, et l'imputation manquerait du fondement nécessaire.

3. Deux aspects du projet de théorie pure du droit: la pureté de l'objet et la détermination formelle des rapports entre norme et conduite

3.1. Dimensions de la recherche formelle dans la théorie des normes

a) Enjeux de la critique du kantisme

Le projet kelsénien de „théorie pure du droit” comporte à la fois une volonté d'épure de l'objet considéré, et une démarche se portant bien au-delà, d'esprit formaliste, qui attribue le premier rôle à la structure et à l'enchaînement des „propositions de droit” (les *Rechtssätze*) en lesquelles doit consister la théorie. Les deux aspects, à vrai dire, ne sont pas indépendants l'un de l'autre. L'épure de l'objet conduit à exclure *a priori* de la théorie pure du droit et de l'Etat un certain mode de description de phénomènes couramment rapportés au droit ou à l'Etat; il implique pour la théorie finale l'abstention d'un certain type d'enquête (en particulier, de type sociologique ou psychologique). Surtout, il conduit à rechercher entre les parties de l'objet étudié des rapports originaux, tels que la subordination hiérarchisée des normes, la délégation d'ordres juridiques partiels, l'imputation, l'application des normes, ou encore l'attribution à des personnalités collectives, et la constitution de celles-ci par la personification partielle ou totale des ordres normatifs.

Par là, la théorie pure du droit qu'a en vue Kelsen peut bien se présenter comme une théorie générale, autrement dit, une théorie de la manière correcte de décrire et de penser les contenus du droit quel qu'il soit, abstraction faite de toute

⁵² Kelsen, TPD, p. 84.

détermination particulière des contenus⁵³. En ce sens précis, il s'agit bien d'une théorie „formelle”, dans la mesure où elle privilégie la forme générique par rapport aux contenus particuliers: autre manière de dire qu'il s'agit d'une théorie du droit en général, non pas d'une doctrine de tel ou tel système juridique particulier.

Ne pourrait-il y avoir, cependant, plusieurs manières d'apercevoir le moyen par lequel une théorie des normes, et en particulier des normes étatiques, devient „formelle”? Le formalisme peut renvoyer, d'abord, à une analyse qui privilégie la forme pure du devoir ou du devoir-être, à l'exemple de la morale kantienne. En ce sens, on pourra dire de la théorie kelsénienne qu'elle est bien une théorie formelle, puisqu'elle prend corps dans l'élément pur du devoir-être, sans égard pour les contenus particuliers. Mais le fondement de cette orientation formelle de la théorie est évidemment bien différent dans l'un et l'autre cas. Chez Kant, ce fondement n'est autre que „le concept positif de la liberté”, autrement dit, „la faculté de la raison pure d'être par elle-même pratique”: „En effet comme pure raison appliquée à l'arbitre, sans tenir compte de l'objet de cet arbitre, la raison pratique, comme faculté des principes (et ici des principes pratiques, donc comme faculté législative), puisque la matière de la loi lui fait défaut, ne peut établir en loi suprême et en principe de détermination de l'arbitre que la forme suivant laquelle les maximes de l'arbitre même peuvent devenir des lois universelles”⁵⁴.

Ainsi donc, c'est en étudiant la forme des maximes que l'on peut découvrir les lois de la liberté, c'est-à-dire les lois qui résultent de l'usage pratique de la raison pure. Pour que la raison pure légifère, il faut que les maximes de l'action remplissent la condition de „pouvoir servir de loi universelle”. Telle est la condition formelle, la seule possible à vrai dire, par laquelle la raison pure peut déterminer l'arbitre en légiférant, quoi qu'il en soit de la matière de la loi (car la raison s'applique ici à l'arbitre en tant que tel, non pas à l'arbitre dans son rapport à tel objet déterminé). L'orientation „formelle” de la recherche provient du rapport entre la pure raison et le libre arbitre.

Chez Kelsen, le formalisme provient plutôt du consentement au dualisme de la connaissance de la nature et de la connaissance de la société, sans que la liberté ne joue à cet égard un rôle décisif. L'analyse de nos jugements sur la vie sociale montre que nous avons recours à un rapport original d'imputation qui offre une contrepartie au principe de causalité qui régit notre connaissance de la nature (ou notre connaissance de la société lorsqu'elle relève de l'approche des sciences de

⁵³ Cette détermination est supposée constituer l'objet des sciences humaines empiriques. Sur la signification de la doctrine de Kelsen en tant que critique des approches sociologiques non compréhensives du droit, v. A. Renaut, „Kelsen et le problème de l'autonomie du droit”, in: *La Philosophie du droit de Hans Kelsen...*

⁵⁴ Kant, DD, p. 87–88. Suhrkamp, p. 318.

la nature⁵⁵). Cette division fondamentale est confortée par l'analyse des jugements par lesquels nous qualifions un phénomène d' „acte étatique” (l'article *Sur l'essence de l'Etat* offrant à cet égard un exposé particulièrement clair). Pour ces raisons, la théorie pure du droit doit se présenter comme une théorie du pur devoir-être, une théorie „formelle” donc, au sens où elle concerne la forme de l'obligation réciproque des individus, abstraction faite du contenu. Un rapprochement avec Kant reste possible, dans la mesure où Kelsen se montre capable d'interpréter à nouveaux frais, dans les termes de sa théorie de l'imputation, ce qu'il nous représente comme la conception courante de la liberté en tant qu'absence de détermination causale de la conduite: „Que l'homme soumis à un ordre moral ou à un ordre juridique soit „libre”, cela signifie qu'il est le point final d'une imputation, qui n'est possible que sur la base et en vertu de cet ordre normatif”⁵⁶.

Le thème de la liberté, s'il ne joue assurément pas chez Kelsen un rôle comparable à celui qui est le sien chez Kant (pour qui la liberté est „cet unique droit originaire revenant à l'homme de par son humanité”⁵⁷) n'est donc pas une source de divergence en ce qui concerne les principes méthodologiques qui guident l'élaboration de la théorie. Au contraire, Kelsen souligne, en la rattachant au fait qu'il y a toujours un „point final” de l'imputation, alors qu'il n'y en a pas dans les séries causales, „l'antithèse entre la nécessité qui règne dans la nature et la liberté qui existe à l'intérieur de la société, et qui est essentielle pour les relations normatives des hommes”⁵⁸.

Sur cette base, dans la section du titre III de la *Théorie pure du droit* intitulée „le problème de la liberté ou du libre arbitre”, Kelsen situe sa doctrine dans un débat critique explicite avec le kantisme, en tirant des *Fondements de la métaphysique des mœurs* des conclusions somme toute assez étranges, mais significatives et pertinentes du point de vue de l'intelligence de sa propre doctrine: la liberté de la volonté serait une simple fiction du point de vue de la connaissance théorique, que l'on admettrait dans la philosophie pratique „pour rendre possible l'imputation morale”; „la volonté de l'individu est traitée comme si elle n'était pas déterminée causalement, bien qu'en réalité elle soit déterminée causalement”⁵⁹. Kelsen juge quant à lui cette thèse „parfaitement superflue”, et estime opportun d'éviter de

⁵⁵ V. en particulier, à ce sujet, „Sur l'essence de l'Etat”; cf. aussi TPD: „seules diffèrent essentiellement des sciences de la nature, les sciences sociales qui interprètent la conduite réciproque des hommes, non d'après le principe de causalité, mais d'après le principe d'imputation” (p. 118).

⁵⁶ Kelsen, TPD, p. 128.

⁵⁷ Kant, DD, p. 111–112.

⁵⁸ Kelsen, TPD, p. 125. C'est en un sens profond que l'on peut dire, pour cette raison, que les *Gisteswissenschaften*, telles que les conçoit Kelsen, sont des sciences de la liberté.

⁵⁹ Kelsen, TPD, p. 130n.

faire de la liberté une idée ou une représentation idéale dont la réalité objective serait douteuse. Or, c'est précisément ce que permet sa propre théorie: „dès lors que l'on a reconnu que l'imputation est une mise en relation de faits qui est différente sans doute de la causalité, mais qui n'est nullement en contradiction avec elle, il n'est nul besoin de la fiction proposée”⁶⁰.

La liberté consisterait précisément en ceci, qu'une conduite déterminée (définie par l'ordre moral ou juridique) „est le point final de l'imputation, qui a lieu sur la base de cet ordre normatif, d'une autre conduite humaine qui est visée et réglementée par cet ordre”⁶¹. Si brillante que soit la résolution kelsénienne du conflit entre déterminisme et liberté, il est certainement permis de s'étonner de voir la liberté appréhendée seulement comme „liberté sous un ordre moral ou juridique”⁶², c'est-à-dire au fond n'importe quel ordre de *Sollen*. Si même il faut admettre que la liberté n'a de sens que comme „liberté sous une loi”, ne doit-on pas s'assurer, à tout le moins, que la loi en question exprime à quelque degré la rationalité, le respect mutuel ou l'autonomie des personnes? Et comment ne pas s'étonner de l'absence de tout lien entre la liberté et la détermination de la volonté? Tout se passe comme si Kelsen adoptait le point de vue unilatéral du théoricien décrivant un ordre normatif et soucieux de donner un sens précis à la relation d'imputation dans ce contexte. Sa conception conduit à relativiser non seulement les valeurs personnelles, mais aussi la liberté du citoyen, que l'on pourrait vouloir penser sur le mode de l'objectivité. Elle est, de ce fait, largement étrangère à l'inspiration de la philosophie morale contemporaine (depuis la *Théorie de la justice* de J. Rawls au moins) dans son effort pour reprendre pied dans la théorie du droit et des libertés.

L'interprétation kelsénienne de Kant est peu charitable. L'introduction générale à la *Métaphysique des mœurs*, notamment, aurait pu convaincre Kelsen que le concept kantien de la liberté ne renvoyait pas à une simple fiction: même si l'on ne peut en donner „aucun exemple adéquat dans une expérience possible quelconque”, Kant soulignait que: „dans l'usage pratique de la raison sa réalité est prouvée par des principes pratiques, lesquels comme lois de la causalité de la raison pure déterminent l'arbitre indépendamment de toutes conditions empiriques (du sensible en général) et attestent en nous une volonté pure, en laquelle les concepts et les lois éthiques ont leur origine”⁶³.

La critique du kantisme est cependant significative dans la mesure où Kelsen, voulant mener à son terme la construction kantienne, se trouve de fait contraint

⁶⁰ Kelsen, TPD, p. 130.

⁶¹ Kelsen, TPD, p. 138.

⁶² Kelsen, TPD, p. 135.

⁶³ Kant, DD, p. 95.

d'explorer les confins de sa propre doctrine. Kant aurait été comme pris en étau entre la conception de la liberté comme résidant dans une cause qui ne serait pas elle-même causée, et la loi selon laquelle tout effet a une cause, et toute cause un effet, qui régit l'ensemble du monde sensible (ou empirique). Il n'aurait eu d'autre solution que de situer la liberté dans un monde autre, le monde des choses en soi, le monde qu'il appelle „monde intelligible”, et d'en faire l'attribut non pas de l'individu empirique, mais de l'homme en tant que chose en soi ou volonté intelligible⁶⁴. La loi morale elle-même doit se situer dans le monde intelligible, et ne peut dès lors fonder la liberté en ce monde.

Mais cette critique de Kant a certainement partie liée avec les difficultés qui naissent, pour Kelsen lui-même, de sa volonté de comprendre les ordres normatifs qui règlent la conduite des hommes comme des ordres „positifs”, posés par un individu donné à un moment donné. De ce point de vue, il est effectivement difficile de concevoir que la „loi morale” telle que la pense Kant ait rang d'ordre normatif pour l'homme concret. Kelsen avait d'ailleurs pris ses distances, plus haut dans la *Théorie pure*, avec ces normes qui sont, „comme dans l'éthique de Kant [...], des commandements sans sujet qui commande, des exigences sans sujet qui exige, c'est-à-dire des normes sans actes qui posent les normes”⁶⁵.

Refusant de considérer des normes autres que posées empiriquement ou supposées à titre d'hypothèses logiques-transcendantales, Kelsen se trouve en quelque sorte obligé d'opposer une fin de non-recevoir à ce qu'il thématise comme la volonté kantienne de „sauver la liberté de l'homme empirique”. On ne peut suivre Kant, et l'on doit être méfiant à l'endroit de toute hypothèse de recouplement entre l'homme en tant que phénomène et l'homme en tant que chose en soi. Du point de vue de Kant lui-même, d'ailleurs, la chose en soi, étant la cause ou le fondement du phénomène, ne peut en même temps être identifiée à ce dernier⁶⁶. D'une manière plus générale, Kelsen juge „extrêmement problématique” le rôle de la chose en soi dans la philosophie de Kant.

En définitive, il faudrait savoir gré à Kant d'avoir montré que lorsqu'il s'agit d'imputation, „nous nous trouvons en présence d'un ordre tout autre que l'ordre de la nature”. Kant nous a appris que nous considérons l'homme comme „libre” dans la mesure où nous interprétons sa conduite selon cet ordre. Mais il faudrait aussi reconnaître que Kant a eu tort de „reléguer l'homme ou son problématique double, l'homme en tant que chose en soi, dans un monde intelligible inaccessible

⁶⁴ V. Kelsen, TPD, p. 135–36. Ce thème joue aussi un rôle important dans la note 67 de la *Théorie générale des normes*: contrairement à l'idée reçue, il n'y a pas de véritable autonomie de la morale” chez Kant, car „les lois morales ne proviennent pas de la volonté empirique de l'homme qui leur est soumis” (TGN p. 424).

⁶⁵ Kelsen, TPD, p. 80n.

⁶⁶ Kelsen, TPD, p. 136n.

à notre connaissance, dans un monde de choses dont nous ne savons rien et n'avons rien besoin de savoir"⁶⁷. Cette erreur supposée aurait en fin de compte partie liée avec le dogme théologique du libre arbitre. C'est parce que la liberté humaine est saisie sur le modèle divin d'une cause qui n'est pas effet que l'on exige la suppression de la loi de causalité comme condition de la liberté, alors qu'en réalité rien de tel n'est requis.

b) Volonté et formalisme

La critique du kantisme permet de saisir que l'enjeu principal du projet kelsénien n'est pas l'élucidation des conditions de la cohérence formelle des systèmes de normes, mais une reconstruction ambitieuse des rapports formels entre norme et conduite. Ce projet n'est pas étranger à l'usage qui veut que l'on appelle „théorie formelle” la démarche dont l'ambition est de rattacher la validité des normes à leur origine ou à leur mode de production plutôt qu'à leur contenu⁶⁸. La théorie kelsénienne est „formelle” en ce sens également, puisqu'elle rattache toujours la validité des normes à l'acte consistant à poser des normes, ou à les supposer (dans le cas-limite de la norme fondamentale).

Enfin et surtout, puisque le droit, de l'aveu même de Kelsen, est la mise en forme sociale du comportement humain, on pourrait appeler „formelle” toute approche du droit qui cherche avant tout à étudier la manière dont la silhouette des conduites conjointes possible est déterminée par le droit. Une telle analyse de l'agencement légal des conduites conjointes est précisément ce qui vaut comme „théorie formelle des droits” dans une sous-branche de la théorie contemporaine des choix collectifs (depuis les premières recherches d'Amartya Sen⁶⁹), et plus récemment, de manière plus nette encore, dans la théorie des „formes de jeu”

⁶⁷ Kelsen, TPD, p. 137–38.

⁶⁸ V. notamment: F. Luchaire, *La loi et la volonté générale*, [in:] *La loi aujourd'hui*, sous la dir. de F. Luchaire *et al.*, Recueil des cours de l'Académie internationale de droit constitutionnel, Tunis, 1989. Le principal disciple direct de Kelsen en France, Charles Eisenmann, caractérise de manière analogue les deux registres dont il faut tenir compte pour interpréter les expressions „formes politiques” et „formes de gouvernement”: l'attribution du pouvoir et les modalités de son exercice. Ch. Eisenmann, *Essai d'une classification théorique des formes politiques*, Politique, 1968 (bibliothèque Cujas, Paris, 258.008 [26]). A rapprocher de ces notes de Kant: „La constitution de l'Etat est la forme conforme aux règles de droit. La forme de gouvernement est l'institution extérieure qui permet la mise en œuvre de la constitution de l'Etat” (*Nachlass*, édition de l'Académie, XIX, 494, tr. F. Proust, Garnier-Flammarion, à la suite de *Théorie et pratique*).

⁶⁹ A.K. Sen, „The Impossibility of a Paretian Liberal”, *Journal of Political Economy*, 1970; également dans A.K. Sen, *Collective choice and Social Welfare*, Amsterdam, North Holland, et Edimbourg (Oliver and Boyd), 1970.

(dans le sillage des travaux de Peter Gärdenfors et de Robert Sugden⁷⁰). Mais déjà dans la *Doctrine du droit* de Kant, le concept du droit était rapporté au seul rapport extérieur d'une personne à une autre, et l'on pouvait alors admettre que: „dans ce rapport réciproque de l'arbitre on ne considère pas la matière de l'arbitre, c'est-à-dire la fin que peut se proposer tout un chacun touchant l'objet qu'il veut [...] mais on s'interroge seulement sur la forme du rapport des deux arbitres respectifs, dans la mesure où ils sont considérés comme libres et si, ce faisant, l'action de l'un des deux peut s'accorder avec la liberté de l'autre d'après une loi universelle”⁷¹.

C'est donc dans son concept même que le droit privilégie la „forme” ainsi conçue⁷². Le projet kelsénien conduit à une démarche que l'on peut donc certainement qualifier de „formaliste” dans l'une ou plusieurs de ces acceptions du terme. Mais le primat du devoir-être ne se confond pas avec l'entreprise kantienne de détermination formelle de la loi du sujet libre. Au contraire, la problématique de la liberté, qui fait l'objet d'une résolution séparée, est tenue à l'écart de la théorie pure du droit et de l'Etat, même s'il est évidemment possible d'en trouver la trace dans l'opposition omniprésente entre causalité naturelle et imputation sociale. D'autre part, du point de vue de l'analyse des propriétés de la mise en forme des conduites par le droit, la doctrine de Kelsen peut sembler en retrait par rapport à celle, de Kant. Le „principe universel du droit” kantien, en particulier, énonçait une contrainte formelle, issue de l'idée même de juridicité, sur la mise en ordre des conduites Kelsen, au contraire, ne cherche pas à tirer de l'idée du droit une contrainte formelle universelle quant à la manière concrète dont le droit règle les conduites. Du point de vue de l'heuristique des recherches actuellement en cours, la théorie de Kant, plus nettement que celle de Kelsen, offre l'exemple d'une théorie à la fois formelle et normatrice du droit⁷³. Du point de vue de l'analyse praxéologique qui se développe actuellement, il importe à la fois de parvenir à une description correcte des relations entre norme et conduite et à une élucidation des

⁷⁰ P. Gärdenfors, *Rights, Games and Social Choice*, Noûs, 15 (1981), p. 341–356. R Sugden, *Liberty, Preference, and Choice*, Economics and Philosophy, 1 (1985), p. 185–205. Voir aussi: B. Peleg, *Effectivity Functions, Game Forms, Games, and Rights*, avec mon commentaire, dans: J-F. Laslier, M. Fleurbaey, N. Gravel et A. Trannoy (dir.), *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*, Londres et New York, Routledge, 1998.

⁷¹ Kant, Introduction à la *Doctrine du droit*, DD p. 104.

⁷² Cf. aussi, plus loin, DD p. 106: „on peut faire consister immédiatement le concept de droit dans la possibilité de la liaison d'une contrainte réciproque universelle avec la liberté de chacun”.

⁷³ J'adopte ici la convention recommandée par Ch. Eisenmann, en appelant „normatrice” la théorie des normes qui n'est pas seulement „normative” de par son objet, mais fournit des indications sur ce que les conduites (et donc – indirectement – les systèmes de normes) doivent être. Voir: Ch. Eisenmann, *Science du droit et sociologie dans la pensée de Kelsen*, colloque de Strasbourg, novembre 1956 (bibl. Cujas, Paris, 258.008, note 2, p. 61).

propriétés intrinsèques des systèmes de normes qui rendent leur adoption rationnelle. Kelsen éclaire le premier problème, et Kant le second⁷⁴.

3.2. L'unité de l'objet comme exigence épistémologique et instrument de découverte

Il est possible de confirmer et de mieux comprendre la relative incertitude qui pèse sur la manière dont il faut comprendre le caractère „formel” des méthodes et des résultats en théorie pure du droit, en faisant retour sur le rôle du postulat de l'unité de l'objet, dont nous avons vu l'enracinement kantien et le rapport avec l'émergence de la problématique transcendantale chez Kelsen. L'unité de l'ordre juridique est assurée, dans la construction kelsénienne sous sa forme classique, par l'origine commune de la validité de toutes les normes dans la norme fondamentale⁷⁵. Or, Kelsen rejette explicitement la thèse d'après laquelle ce fondement de la validité impliquerait quelque restriction que ce fût quant au contenu des normes du droit positif.

Le moteur essentiel de l'argumentation est ici le contraste absolu entre ce qui est posé (et relève à ce titre d'un ordre normatif positif) et ce qui est supposé (à l'exemple de la norme fondamentale). Ainsi, répondant aux critiques d'Edwin Patterson dans *Jurisprudence, Men and Ideas of the Law* (1953), Kelsen fait observer qu'il est hors de propos de reprocher à sa théorie le défaut d'une „axiologie juridique” qui seule permettrait au juriste ou à l'agent public de connaître les buts qu'il doit poursuivre en créant du droit nouveau⁷⁶. Cette prétendue lacune de la théorie dynamique du droit est aisément comblée par une simple comparaison avec „la logique transcendantale de Kant”: „De même que les conditions de logique

⁷⁴ Dans les termes désormais en usage dans la théorie sociale, on pourra dire que Kant contribue davantage (ou du moins, plus directement) que Kelsen à l'élucidation des conditions de la rationalité axiologique de l'adoption des systèmes de normes. V. Raymond Boudon, *Le Juste et le vrai* (Paris, Fayard, 1995) et „Au-delà du modèle du choix rationnel?”, in: B. Saint-Sernin, E. Picavet, R. Fillieule et R. Demeulenaere, *Les Modèles de l'action*, Paris, PUF, 1998.

⁷⁵ C'était par ailleurs le terme inévitable du processus de „logicisation” ou „rationalisation” [*logifizierung*] de l'idéal de justice tel qu'analysé par Kelsen en 1928, dans le contexte d'une comparaison à très haut risque entre sa doctrine et „la doctrine historique du droit naturel”, que la traduction de cet idéal dans les termes de l'ordre formel ou du système exempt de contradiction, d'une manière qui dût l'amener finalement en coïncidence avec ‘la norme fondamentale hypothétique du positivisme critique’. Kelsen, *Die Philosophische Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (Charlottenburg, Pan-Verlag Rolf Heise, 1928), § 37, p. 68 sq., tr. fr. Valérie Faure, en appendice à l'éd. française de la *Théorie générale du droit et de l'Etat*.

⁷⁶ Kelsen, TPD, p. 271–272 (note),

transcendantale de la connaissance portant sur la réalité naturelle ne déterminent en aucune façon le contenu des lois de la nature, de même les normes fondamentales des ordres juridiques ne peuvent pas déterminer le contenu des normes juridiques, ou des propositions juridiques qui les décrivent”⁷⁷.

Le positivisme de Kelsen s’affirme ici pleinement dans sa dimension anti-métaphysique, puisque ce rejet de la détermination par le transcendantal signifie seulement que le contenu des normes juridiques positives ne pourra être tiré que du droit positif (de même que „l’on ne peut tirer le contenu des lois de la nature que de l’expérience”). Au demeurant, la dimension inévitablement dynamique du droit contraint le théoricien à appréhender son objet sans assigner aucune limite *a priori* à son contenu. C’est l’une des propositions âprement contestées de Kelsen: n’importe quel contenu peut être du droit⁷⁸. Seule l’expérience des phénomènes du droit positif délimite ce qui est juridique. Kelsen se flatte à ce propos d’une certaine similitude entre sa propre attitude et celle de Kant: „La norme fondamentale ne prescrit pas au droit positif un contenu déterminé, pas davantage que les conditions de logique transcendantale de l’expérience ne prescrivent à cette expérience tel ou tel contenu. En cela réside précisément la différence entre la logique transcendantale de Kant et la spéculation métaphysique rejetée par lui, et de même entre la Théorie pure du droit et une théorie du droit métaphysique du type de la doctrine du droit naturel”.

Cette comparaison, si pertinente du point de vue de la théorie de la connaissance, n’implique rien quant à l’approche kantienne du droit. Il faut en effet rappeler que les exigences rationnelles de la juridicité, selon Kant, déterminent partiellement le contenu de ce que peut être un ordre juridique, comme le montre en particulier le principe universel du droit. Par ailleurs, dans le cadre même de la théorie de Kelsen, on peut penser que la nécessaire unité de l’objet en tant que tel (abstraction faite du fondement de cette unité) fait peser une contrainte effective – quoique toute formelle – sur la manière correcte de concevoir le droit, donc aussi, vraisemblablement, sur la manière d’écrire et d’ordonner le droit et, en définitive, sur le contenu du droit. Jugé indissociable du critère négatif de l’absence de contradiction, parce qu’il garantit l’impossibilité de la validité simultanée de normes juridiques contradictoires, le postulat de l’unité de l’objet de la *Théorie générale du droit et de l’Etat* ne relève pas seulement du projet ou de la déclaration d’intention; il s’agit d’une contrainte ou d’une force de rappel du formalisme sur le contenu même de la théorie.

Cette contrainte formelle peut être clairement mise en évidence à partir de deux exemples. Considérons d’abord la théorie kelsénienne de la décentralisation. Le postulat de l’unité de l’objet y joue un rôle décisif dans la dérivation de la „limite

⁷⁷ Kelsen, TPD, p. 272 (note).

⁷⁸ Kelsen, TPD, p. 261.

théorique” de la décentralisation, qui est „le cas-limite pour la coexistence d’une pluralité de collectivités juridiques”. Cette limite est découverte négativement, à partir de la connaissance que l’on a des conséquences inévitables de son dépassement: „Si la décentralisation était poussée à un point tel que coexistent plusieurs collectivités juridiques, plusieurs ordres juridiques, avec des domaines de validité territoriaux indépendants (séparés les uns des autres), sans que – faute d’une quelconque communauté – si lâche soit-elle – ces territoires puissent être considérés comme des parties d’un territoire total, on aurait dépassé la limite extrême au-delà de laquelle on ne peut plus parler de décentralisation”⁷⁹.

Pour caractériser la limite théorique de la décentralisation, il est nécessaire de penser, outre la pluralité des ordres décentralisés, l’unité de l’ordre global. Il faut appréhender la décentralisation comme „la division interne d’une seule et même collectivité juridique, d’un seul et même territoire”⁸⁰. Or: „on ne saurait concevoir une pluralité de collectivités juridiques ou d’ordres juridiques coexistants sans qu’un ordre total les comprenne tous et les délimite les uns par rapport aux autres, un ordre total qui fonde une collectivité totale”⁸¹.

La limite théorique recherchée est donc le cas où l’on peut se représenter un tel ordre total comme valable, bien qu’aucune norme de cet ordre ne soit, isolément, valable pour la totalité. C’est le cas-limite „où l’unité du territoire n’est assurée que par la norme fondamentale hypothétique”⁸². Pour parler de „communauté juridique décentralisée” d’une manière générale, il faut donc postuler, outre l’absence de norme posée valable pour le territoire entier, une norme fondamentale hypothétique qui possède, elle, la validité pour le territoire entier. Ainsi, l’exigence toute formelle de l’unité de l’ordre juridique comme objet de connaissance contribue de manière décisive à la détermination de l’idéal-type de la communauté juridique décentralisée.

Considérons, en second lieu, la théorie du droit international. Le postulat de l’unité de l’objet permet de démontrer l’absurdité de la construction que Kelsen appelle „dualiste”. En effet, la théorie dualiste, dans la doctrine traditionnelle, affirme que le droit international et les droits étatiques sont des systèmes de normes „indépendants l’un de l’autre, isolés l’un par rapport à l’autre, pour la raison qu’ils reposeraient sur deux normes fondamentales différentes”⁸³. Mais cette théorie se trouve prise en étau entre deux exigences contradictoires.

La première est précisément l’unité de l’objet. Kelsen accorde le statut de „postulat de théorie de la connaissance” à l’exigence selon laquelle on doit „compre-

⁷⁹ Kelsen, TPD, p. 414.

⁸⁰ Kelsen, TPD, p. 413.

⁸¹ Kelsen, TPD, p. 414.

⁸² Kelsen, TPD, p. 415.

⁸³ Kelsen, TPD, p. 430.

dre tout ce qui est droit en un système, c'est-à-dire le comprendre d'un seul et même point de vue comme constituant un tout refermé sur lui-même"⁸⁴. En vertu de cette unité, l'objet constitue „un système unique descriptible en propositions de droit non contradictoires"⁸⁵. La seconde exigence est celle de la validité simultanée des deux droits, essentielle à la conception dualiste. C'est l'exigence propre à une théorie qui veut considérer deux ordres différents tout en faisant œuvre de connaissance du droit, autrement dit, en décrivant „les normes juridiques valables”.

La première de ces deux exigences implique qu'il ne saurait exister de conflit insoluble entre les deux groupes de systèmes normatifs. En effet, l'absence de contradiction est le critère négatif de l'unité. Si donc il y avait des conflits insolubles entre les deux ordres, leur unité serait condamnée, et il faudrait adopter la théorie dualiste. Mais dans ces conditions, il faudrait aussi nécessairement renoncer à la thèse de la validité simultanée (la seconde exigence), bien qu'elle soit au centre de la théorie dualiste. Autrement dit, la seule circonstance qui pourrait justifier que l'on abandonnât la thèse moniste (à savoir, le conflit irréductible entre les deux groupes de normes) porte en elle aussi la négation de la thèse dualiste. Conjointement avec la démonstration auxiliaire de l'absence de conflit entre droit international et droit étatique, le postulat de l'unité de l'objet aura servi à montrer la nécessité d'une théorie moniste.

L'unité de l'objet est également liée, chez Kelsen, à l'épure de la théorie du droit, indissociable de l'identification correcte de son objet. Le projet kelsénien recouvre un effort de distinction rigoureuse entre l'objet de la science du droit et de l'Etat et d'autres objets qui ne lui conviennent pas, mais peuvent venir, pour ainsi dire, en corrompre l'objet propre. Il faut en effet se garder, du moins dans la théorie pure, de mêler à l'objet d'étude des éléments idéologiques ou des éléments qui relèvent du domaine d'autres sciences. Cela impose une discipline au théoricien: il doit s'abstenir, en particulier, des emprunts supposés prestigieux à d'autres sciences⁸⁶, et il n'a ni à approuver, ni à désapprouver son objet, qui est l'objet

⁸⁴ Kelsen, TPD, p.430

⁸⁵ De cette unité projetée ou exigée, ne pourrait-on dire qu'elle fonde toute pensée d'un ordre juridique universel? Kelsen devait s'élever à cette perspective „moniste” sur le droit existant, mais par le biais épistémologique de l'unité d'un ordre pensable. D'un point de vue kantien, on ferait volontiers valoir que l'unité, qui signifie l'universalité d'un rapport de droit, est d'abord à penser comme une exigence morale. Jocelyn Benoist écrit ainsi, à propos du cosmopolitisme kantien : „Le 'citoyen' du monde n'est un citoyen qu'au figuré, et dans la mesure où, en tant qu'homme, il fait l'objet de quelque chose qui est 'comme' du droit, l'horizon d'une juridification possible du genre humain en tant que tel, mais qui n'est qu'un horizon, celui du droit mis à l'épreuve de l'exigence infinie qui est celle de la morale”. J. Benoist, „Les masques de l'universel: du cosmopolitisme à l'Empire”, *Revue des Sciences Humaines*, n° 231, juillet-septembre 1993, p. 95–120; p. 115.

⁸⁶ La première édition énumère la psychologie, la morale, la biologie et la théologie; la seconde, la psychologie, la sociologie, l'éthique et la théorie politique.

d'une science positive, et que l'on doit simplement connaître et décrire, indépendamment de tout jugement de valeur, malgré sa nature intrinsèquement normative⁸⁷.

3.3. Le *Sollen* comme objet théorique et l'irréductibilité du devoir-être

Kelsen retient une conception large du *Sollen*, conçu comme domaine du devoir-être en général. Le *Sollen* exprime l'une des trois relations suivantes: la conséquence prescrite, la conséquence habilitée, la conséquence- positivement – permise⁸⁸. En effet une norme peut commander, mais aussi permettre ou donner pouvoir. Le devoir- être est présenté comme „une notion simple”, comparable au „bien”⁸⁹, et Kelsen admet que la différence entre *Sein* et *Sollen* est „donnée à notre conscience de façon immédiate”⁹⁰. La pureté de l'objet de la Théorie pure du droit tient à son inscription exclusive dans cette sphère du *Sollen*, ce qui permet à Kelsen d'ancrer solidement la science de l'Etat dans les *Geisteswissenschaften*, sans contradiction aucune avec son positivisme de principe, ce qui est d'ailleurs rendu inévitable par la compréhension de l'imputation comme rapport de concordance entre significations⁹¹.

C'est la matière de nombreuses polémiques avec les empiristes, tentés de réduire le devoir-être à l'être. Ainsi, examinant les thèses d'Andreas Wedberg⁹², Kelsen réaffirme que sa propre thèse, selon laquelle les propositions relatant le *Sollen* sont vraies ou fausses, n'oblige pas à croire qu'il s'agit de propositions relatant un *Sein*. En effet, ces propositions énoncent „un fait dont la norme juridique est la signification”. Il faut donc réaffirmer, tout en séparant clairement le fait et la signification, que la signification de ces propositions coïncide avec le *Sollen* contenu dans les normes juridiques. Il faut en effet identifier les unes aux autres, du point de vue de la signification, les affirmations suivantes:

⁸⁷ V. Kelsen, TPD, p. 92. Notons que Kelsen reconnaît volontiers, à l'occasion, que le droit peut devenir objet de connaissance selon des modalités très diverses (ainsi, dans „Was ist die Reine Rechtslehre?”, in: *Mélanges en l'honneur de Z. Giacometti – Demokratie und Rechtsstaat*, Zürich, 1953, p. 147), ce qui rejoint l'invitation de Ch. Eisenmann à un „pluralisme avec concours (ou coopération)”, dans les sciences du droit, engageant une multiplicité de disciplines diverses en raison de la diversité des problèmes qu'elles traitent (v. Ch. Eisenmann, *Science du droit et sociologie dans la pensée de Kelsen*).

⁸⁸ Kelsen, TPD, p. 107.

⁸⁹ Kelsen, TPD, p. 8 (note 1).

⁹⁰ Kelsen, TPD, p. 8.

⁹¹ V. en particulier l'article *Sur l'essence de l'Etat*.

⁹² A propos de l'article d'A. Wedberg: *Some Problems in the Logical Analysis of Legal Science*, *Theoria*, XVII (1951). V. Kelsen, TPD, p. 107.

- une certaine norme juridique, que l'on trouve dans le droit, est en vigueur („proposition interne” au sens de Wedberg);
- d'une norme juridique donnée (considérée par avance), il se trouve qu'elle est effectivement en vigueur („proposition externe” au sens de Wedberg, dont la distinction n'a pas lieu d'être);
- on doit se conduire comme la norme juridique le prescrit (expression d'un pur *Sollen*, auquel se ramène le sens des autres propositions).

La théorie pure est positiviste dans la mesure où elle étudie la manière dont la connaissance du droit et de l'Etat relate des faits mais la signification attachée à ces faits est un pur devoir-être. De ce point de vue, le lien est très étroit, qui associe le positivisme (dont le vrai principe est la détermination à ne traiter comme du droit que les normes posées par des hommes) à l'autonomie du *Sollen*. Ainsi, Kelsen présente comme une différence essentielle entre les principes d'imputation et de causalité le fait que dans un cas seulement (l'imputation), le lien entre les éléments considérés résulte d'une norme posée par l'homme⁹³. Le rôle crucial de la signification, allié à la distinction entre normes et propositions décrivant les normes, explique les incessantes controverses avec les défenseurs du positivisme logique, en particulier Moritz Schlick et Alfred Jules Ayer, dont les thèses font l'objet de réfutations détaillées. Leur erreur est d'interpréter les normes comme la reproduction d'un fait de la réalité (le fait de l'approbation ou de la désapprobation), au lieu de voir en elles des significations (plus précisément, les significations attachées aux actes qui posent les normes)⁹⁴.

4. La nature de l'obligation juridique et les limites de la „pureté” théorique

Kant avait établi, au paragraphe D de l'introduction à la *Doctrine du droit* que la faculté de contraindre, en tant que faculté de susciter des obstacles à ce qui fait obstacle à la „liberté suivant une loi universelle”, est liée au droit. En effet, l'obstacle à l'obstacle s'oppose à un usage particulier de la liberté qui se trouve être contraire à „la liberté suivant une loi universelle”; à ce titre, l'usage de la liberté qui consiste à susciter de tels obstacles aux obstacles, est lié par principe au droit, puisque la „loi universelle du droit” demande d'agir extérieurement de sorte que cet usage de l'arbitre puisse coexister avec la liberté d'un chacun suivant une loi universelle⁹⁵.

⁹³ Kelsen, TPD, p. 124.

⁹⁴ V. par exemple TPD, note 1 de la p. 79.

⁹⁵ V. Kant, DD, p. 105.

Sur la base de cette liaison principielle, Kant s'achemine vers la thèse, largement partagée par Kelsen, suivant laquelle „le droit et la faculté de contraindre sont une seule et même chose”⁹⁶. En effet, il n'y a plus lieu de distinguer deux moments dans le droit, dont le premier serait l'obligation en tant que telle, et le second, la faculté de contraindre à exécuter l'obligation. En réalité, les deux moments n'en font qu'un, et cette unité exprime la vraie nature de l'obligation juridique, qui suffit au droit strict (pur de tout ce qui est moral): on peut faire consister immédiatement le concept de droit dans la possibilité de la liaison d'une contrainte réciproque universelle avec la liberté de chacun”⁹⁷.

De même, dans la typologie des ordres sociaux que propose Kelsen au titre I de la *Théorie pure*, les ordres juridiques se rattachent à l'idéal-type des systèmes qui ordonnent des conduites en attachant aux conduites contraires des „désavantages”, des „peines” au sens le plus large, autrement dit, des actions qui peuvent être exécutées de manière forcée, sans qu'il soit nécessaire de recueillir l'accord des personnes concernées. La sanction est donc, dans le cas juridique, intériorisée par l'ordre normatif. Dans les termes de la théorie économique des institutions, on pourrait dire que le droit tout entier est un grand schème incitatif. Une conduite n'est juridiquement prescrite „que si et du fait que la conduite contraire est la condition d'une sanction” (qu'elle soit ordonnée ou simplement habilitée, selon que la non-exécution de la sanction est ou non la condition d'une autre sanction)⁹⁸. Mais de là, l'exposé kelsénien se déporte vers un thème plus original: „Le caractère obligatoire de la sanction inclut en soi la prohibition de la conduite qui est la condition spécifique de la sanction, donc la prescription de la conduite contraire”.

„Ce qui 'doit être', ce n'est pas la conduite ordonnée, mais bien la sanction. Dire qu'une conduite est ordonnée, c'est dire que le contraire de cette conduite est la condition qui fait que la sanction doit être réalisée”⁹⁹. Dans cette thèse radicale, Hart verra l'un des exemples éminents des développements mal maîtrisés dans lesquels précipite quelquefois la volonté de corriger ou de supplanter les théories antérieures¹⁰⁰. Mais l'excès même a un sens dans le contexte de la théorie,

⁹⁶ Kant, DD, § E, p. 106.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Kelsen, TPD, p. 35. Cette conception, à la faveur d'un rapprochement suggestif avec Fichte, a donné à penser à certains commentateurs que Kelsen, sans attendre sa dernière période, aurait conçu les règles de droit sur un mode plus descriptif que prescriptif. V. en ce sens A. Renaut, art. cité, p. 14.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, 2ème éd., ch. I, p. 2. Hart se réfère à la *Théorie générale du droit et de l'Etat* et à l'exemple du vol et de la punition: la norme „il ne faut pas voler”, si l'on veut absolument la considérer comme une norme, doit être pensée comme seconde par rapport à la norme „si quelqu'un vole, il devra être puni” qui, en fait, la *contient*.

même si, en l'occurrence, l'inscription dans la théorie générale est assez difficile à saisir. Selon la proposition de Kelsen, l'obligation dans laquelle se trouve quelqu'un d'infliger la sanction fait écran à l'obligation de ne pas violer l'obligation sous-jacente. Cela revient à réduire le devoir-être juridique à un devoir-être conditionnel des sanctions, ce qui semble assez éloigné de l'intuition courante, et mal accordé par ailleurs à la thèse kelsénienne d'après laquelle les sanctions sont seulement l'instrument destiné à provoquer l'adoption de certaines conduites, donc une certaine mise en ordre de la vie sociale. De ce point de vue, il semblerait requis d'affirmer la primauté, dans la description du droit, des obligations concernant les actions sous-jacentes.

Or, c'est exactement le contraire chez Kelsen: l'obligation conditionnelle des sanctions fait écran aux actions sous-jacentes. Pour mieux saisir la difficulté de cette position, considérons avec Kelsen le cas politiquement peu satisfaisant du „conflit téléologique” entre obligations, dans lequel valent simultanément les propositions: si A est, X doit être (A étant une conduite et X une sanction), et si non-A est, X doit être¹⁰¹.

Il est en fait possible que les textes juridiques, tout en attachant X simultanément à A et à non-A, présentent A (plutôt que non-A) comme la conduite à tenir, comme la conduite qui est „dans l'ordre”. Et surtout, ce qui est un désavantage pour une personne peut devenir un avantage pour une autre; ainsi l'emprisonnement, qui est une „peine” ou un „désavantage” pour la plupart des hommes (et se qualifie donc pour être à leur égard une „sanction” au sens de Kelsen), peut être un bien très désirable pour d'autres hommes, par exemple pour un repentir de la Mafia. Kelsen lui-même mentionne des exemples analogues: le criminel qui, par repentir, souhaite souffrir la peine qu'on lui „inflige”; ou bien encore, le condamné satisfait de bénéficier du gîte et de la nourriture. Mais c'est en y voyant des cas „très exceptionnels”, et en se référant à une mystérieuse „normalité” pour conjurer le doute: „On peut admettre que normalement les actes de contrainte qui jouent le rôle de sanction sont ressentis par leurs sujets passifs comme des maux”¹⁰².

Cet argument a certainement un sens pour la de bonne corrélation empirique entre les peines prononcées et les sentiments exprimés. Mais on se contente alors d'un fondement bien „impur”, si cet argument de corrélation est le seul que l'on puisse invoquer à l'appui de la définition kelsénienne de l'obligation par la sanction. Et l'on s'étonne de voir ainsi la théorie de l'obligation adossée à une sorte de moyenne psychologique des points de vue subjectifs. Cela s'accorde mal avec l'idée d'une théorie pure de l'obligation objective. En effet, selon le point de vue subjectif retenu, et si l'on n'élimine pas arbitrairement les cas „anormaux”, il faudrait admettre simultanément que telle action est défendue (car un désavantage

¹⁰¹ Kelsen, TPD, p. 36.

¹⁰² Kelsen, TPD, p. 46.

s'y attache), et que la même action n'est pas défendue (car ce qui s'attache à elle, d'un autre point de vue, n'est pas un désavantage). Si l'on se réfère à la typologie de Kelsen, la différence entre le troisième idéal-type (normes assorties de sanctions) et le second (système prévoyant des sanctions et des avantages) est à cet égard purement conventionnelle, puisqu'elle dépend du choix arbitraire d'un point de vue particulier pour définir l'avantageux et le désavantageux. Rien là de particulièrement „pur” ou „formel”, d'autant que les problèmes formels bien connus de l'agrégation des préférences (le „théorème d'Arrow” en particulier) ont montré quelles difficultés l'on rencontre lorsqu'on tente de définir en toute généralité un „point de vue social” à partir des préférences individuelles.

Au surplus, on peut faire observer que les systèmes juridiques comportent souvent des obligations dont le non-respect ne conditionne pas une „sanction” clairement identifiée comme telle, mais plutôt d'autres formes d'interaction sociale: des réparations, des programmes de rééducation, un suivi psychologique, etc. Peut-être échapperait-on à ces difficultés de fond en revenant à la perspective plus simple d'une relation externe entre l'obligation et la sanction, sans pourtant nécessairement renoncer à décrire les relations positives entre plusieurs obligations, dont certaines sont habituellement interprétées comme des sanctions. Dans une telle „théorie pure épurée”, les relations entre obligations et sanctions seraient simplement des configurations, parmi d'autres, d'obligations mutuellement conditionnées. Cet ultime épurement permettrait vraisemblablement d'aborder dans de meilleures conditions trois défis contemporains de la philosophie du droit.

En premier lieu, réussir à penser l'unité du „droit informel”, qui recommande des compromis en l'absence de toute habilitation à appliquer des sanctions, et du droit qui ordonne d'une manière assortie de sanctions. D'autre part, accepter de considérer que la motivation de la conduite, même lorsqu'elle n'est pas morale, n'est pas nécessairement liée aux sanctions prévues par le droit, mais plus généralement aux „conséquences” des interactions ou aux „états du monde” (ou de la personne); et admettre, donc, que la qualité concrète d' „avantage” ou de „désavantage” dépend, pour les sanctions supposées, de leur insertion dans l'ensemble de l'interaction sociale, et des préférences subjectives des agents concernés. Enfin, rendre compte du caractère juridique de situations dans lesquelles plusieurs ordres normatifs se juxtaposent dans les mêmes matières, sans que l'on sache exactement à quelles normes s'attacheront des sanctions effectives après jugement en cas de litige, et sans que l'on veuille pour autant renoncer à parler d'obligation, ou reporter systématiquement l'identification de ce qui est obligatoire à la manifestation, au terme du jugement, de ce que Kelsen penserait comme la norme individuelle complète¹⁰³.

¹⁰³ Mireille Delmas-Marty a voulu montrer que la situation juridique actuelle de l'Europe communautaire s'éloigne du schéma pyramidal kelsénien: „Ce n'est pas que toute hiérarchie ait disparu, mais au lieu de la hiérarchie continue et linéaire conçue comme idéal-type des systèmes

5. Conclusion

Le projet théorique d'une analyse purement normative des relations entre les phénomènes juridiques permet de situer Kelsen dans une certaine filiation kantienne malgré les difficultés évidentes qui naissent de son relativisme axiologique et de sa conception du sujet de l'obligation. Mais le rapport à Kant est surtout épistémologique. Kelsen trouve dans la philosophie kantienne l'inspiration nécessaire pour conjurer les multiples risques de confusion entre la métaphysique dogmatique et la science positive, ou encore, entre la description sociale et la théorie pure du droit. C'est aussi dans un esprit authentiquement kantien que Kelsen conçoit la théorie du droit et de l'Etat comme un système où la fondation de droit est la règle à tous les échelons, et il n'y a pas lieu de s'étonner des similitudes que l'on relève entre la norme fondamentale kelsénienne et la loi naturelle kantienne, entre les deux manières de penser les rapports du subjectif et de l'objectif dans le droit, ou encore, entre les deux conceptions de l'absence de conflit entre normes valides.

Le „formalisme” des deux théories n'est cependant pas de même nature. Kelsen fait œuvre formelle parce qu'il propose une construction de la théorie du droit et de l'Etat indépendante des contenus juridiques particuliers. Sa conception du droit, d'autre part, est formelle dans son mode de constitution de l'objet étudié: le droit valide, c'est-à-dire l'Etat ou la communauté juridique internationale, est saisi comme une „mise en ordre” du comportement humain. Ces choix théoriques guident Kelsen dans la recherche de la „mise en forme” correcte de l'ensemble des propositions de la science du droit et de l'Etat. Le formalisme kelsénien, au contraire du formalisme kantien, n'est pas une détermination formelle des lois de la liberté. Prenant notamment pour cible les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, le maître viennois attaquait d'ailleurs frontalement les théories du droit qui se rattachent à „la valeur éthique de la liberté individuelle, de la personnalité autonome”, et qui incorporent souvent d'emblée l'institution de la propriété dans cette liberté¹⁰⁴.

Il n'en demeure pas moins que la théorie de Kelsen est une référence utile pour l'analyse éthique et politique, parce qu'elle a contribué à déterminer les conditions de la mise en ordre de la description ou de la modélisation de l'ensemble

traditionnels, des hiérarchies nouvelles, discontinues ou enchevêtrées, dessinent des sortes de pyramides inachevées, voire des boucles étranges” (M. Delmas-Marty, *Droits de l'homme et systèmes de droit*, Le Débat (Gallimard), n°83, janvier-février 1995, p. 170).

104 Kelsen, TPD, p. 227–228. L'auteur cite (p. 228 n.) ces propositions de Hegel: „Le premier mode de la liberté est celui que nous devons connaître comme propriété, la sphère du droit formel et abstrait [...]. La liberté, que nous avons ici, est ce que nous appelons personne, c'est-à-dire le sujet qui est libre, plus précisément: est libre pour soi, et qui se donne une existence dans les choses” – Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §33 add., p. 92–93 de l'édition R. Derathé (Paris, Vrin, 1975).

des droits et des obligations juridiques. La théorie kelsénienne de l'ordre étatique offre un modèle de référence pour étudier la manière dont les systèmes juridiques se conforment à divers critères éthiques ou politiques; soit, en d'autres termes, la manière dont les aspects formels de la „mise en ordre” des comportement et du règlement juridique des conflits interpersonnels potentiels traduisent ou respectent telle ou telle exigence, d'ordre éthique ou politique.

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn

CZŁOWIEK W TRADYCJI FILOZOFII ŻYCIA

Man in the Philosophy of Life's Tradition

Słowa kluczowe: filozofia życia, *Lebensphilosophie*, człowiek, egzystencja, rozumienie, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. F. Bollnow, F. Fellmann.

Key words: philosophy of life, *Lebensphilosophie*, man, existence, understanding, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. F. Bollnow, F. Fellmann.

Streszczenie

Artykuł stanowi syntetyczną próbę spojrzenia na historyczny rozwój filozofii życia (*Lebensphilosophie*) z perspektywy pytań o człowieka. W jej dziejowej ewolucji wyodrębniono trzy okresy z uwzględnieniem specyfiki każdego z nich. Spoiewem wszystkich odmian filozofii życia jest otwarta, dynamistyczna koncepcja człowieka, będąca częścią wizji nieustannie stającego się świata. W takim ujęciu pytanie o człowieka odnosi się do przesłanek rozumienia: naturalnych korzeni, dziejowej egzystencji czy ładu aksjologicznego.

Abstract

The article constitutes the synthetic attempt of the look at the historical development of the philosophy of life (*Lebensphilosophie*). Three periods were distinguished in her historical evolution considering the specificity of each of them. All varieties of philosophy of the life were characterized by an opened conception of man. It was a part of the vision of incessantly happening world. In such a presentation the question about the man refers for premises of understanding: natural spices, historical existence or axiological order.

Historyczny i przedmiotowy wymiar filozofii życia

Filozofia życia (niem. *Lebensphilosophie* lub *Philosophie des Lebens*)¹ pozostaje współcześnie jednym z tych kierunków filozofowania, które ciężar dociekań koncentrują głównie na człowieku lub – używając określenia Martina Heideggera

¹ Wprawdzie współcześnie pojęcie filozofii życia jest stosunkowo popularne w szeroko rozumianej kulturze filozoficznej, to jednak podkreślenie jego niemieckiego pierwowzoru jest uzasad-

– na „realności ludzkiej”. Jej identyfikacja zazwyczaj dokonuje się na podstawie wyróżnienia kilku kluczowych założeń. Zwykle podkreśla się wówczas jej egzystencjalizm, antropocentryzm, irracjonalizm, antylogocentryzm, perspektywizm czy hermeneutyczną optykę poznania.

Na wstępie konieczne są pewne uściślenia i ograniczenia. Filozofia życia w szerokim rozumieniu obejmuje swoim historycznym zasięgiem okres od lat siedemdziesiątych XVIII stulecia po współczesność. Warto zauważyć, iż o ile wyodrębnienie początków jest stosunkowo proste (przynajmniej w nawiązaniu do dziejów jej pojęcia)², o tyle próba wskazania jej schyłku wydaje się właściwie niemożliwa. Filozofia życia – wbrew niektórym historycznym opiniom – ulega wewnętrznym przeobrażeniom i pozostaje aktualnie otwartym, nośnym intelektualnie, stale rozwijającym i komentowanym sposobem filozofowania. Choć trudno w tym przypadku mówić o szkole filozoficznej czy choćby zwartym nurcie ideowym, można jednak poszukiwać wspólnej orientacji, zbliżonego nastawienia czy charakterystycznego dyskursu. Zastrzec jednak należy, że próba takiego syntetycznego spojrzenia zawsze niesie pewne ryzyko uproszczeń, pozwala jednak rekonstruować i wskazywać kluczowe elementy tego „filozoficznego światopoglądu”.

Spojrzenie na całość filozofii życia pozwala zasadnie wyodrębnić współcześnie trzy podstawowe okresy jej rozwoju: 1) począwszy od lat siedemdziesiątych XVIII wieku, czyli od pojawienia się pojęcia *Lebensphilosophie*, pierwszych stanowisk i pierwszych publikacji, do trzeciej dekady XIX stulecia, 2) od lat siedemdziesiątych tego wieku do lat trzydziestych wieku XX³, 3) rozwijający się współcześnie wraz z pojawieniem się autonomicznej antropologii filozoficznej oraz szczególnie filozofii hermeneutycznej⁴. W ich przypadku pojęcie życia może być traktowane jako spoiwo łączące zasadniczy przedmiot dociekań, czyli człowieka, z fenomenem szeroko pojmowanej i interpretowanej egzystencji⁵. Ów historycz-

nione przynajmniej trzema istotnymi względami: po pierwsze, ma ono germańską etymologię, po drugie, rozwój najważniejszych odmian filozofii życia był i jest zdominowany przez niemieckich myślicieli (z tego powodu mogłaby być właściwie traktowana analogicznie jak np. klasyczny niemiecki idealizm), po trzecie, także w jej recepcji prym wiodą głównie Niemcy, m.in. G. Simmel, M. Scheler, H. Rickert, O. F. Bollnow, G. Misch, F. Fellmann, H.-J. Lieber, H. Schnädelbach, G. Kühne-Bertram i inni. Por. także J. Gaiger, *Lebensphilosophie*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, ed. E. Craig, Routledge 1998.

² Por. np. A. Kucner, *Spór o racjonalność w obliczu argumentów filozofii życia – Nietzsche, Dilthey, Bergson*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2006, nr 12, s. 43–61.

³ Drugą fazę wyodrębniam za sugestiami H. Schnädelbacha (*Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992, s. 216 i n.).

⁴ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005, s. 213 i n.

⁵ Dokonując takiego zestawienia, warto zaznaczyć, iż w literaturze przedmiotu można spotkać zawężone, dychotomiczne rozróżnienia, zazwyczaj ograniczające historyczny wymiar filozofii życia do drugiej połowy XIX stulecia i pierwszych dekad XX wieku. Z taką interpretacją można się spotkać właśnie w pracy Schnädelbacha, lecz zarazem jej usprawiedliwieniem są

ny rozwój jawi się jako falowy i zdominowany okresami narastania sporów, toczących się wokół nich dociekań i ich koncepcyjnych rozstrzygnięć. W każdym z tych okresów filozofia życia poszukiwała własnej tożsamości, a jednocześnie stanowiła wyraz reakcji na zjawiska dziejowe, społeczne i kulturowe.

Zakreślenie tak rozległej perspektywy historycznej wymaga przede wszystkim przedmiotowego ujęcia filozofii życia. H. Schnädelbach (nawiązując do jej znawcy, O. F. Bollnowa) wyodrębnia metafizyczną, historiozoficzną oraz etyczną jej postać⁶. Warto zauważyć, iż to rzeczowe ujęcie odpowiada zasadniczym obszarom dociekań, w mniejszym jednak stopniu ukazuje swoistość samego filozofowania. Dalej jednak, przywołując opinię G. Simmla, Schnädelbach pisze:

„życie” stało się w wieku XX takim centralnym pojęciem filozofowania, jak w innych epokach „byt”, „przyroda”, „Bóg” czy „Ja” [...] Ważne, że „życie” nie znaczy tutaj czegoś przede wszystkim biologicznego. W istocie „życie” jest bojowym zawołaniem kulturalnym i hasłem, które ma sygnalizować wyprawę ku innym brzegom. Pod znakiem życia toczy się walka przeciw temu, co martwe i skostniałe, przeciw intelektualistycznej cywilizacji, która stała się wroga życiu, przeciwko kształceniu spletanemu konwencjami i oderwanemu od życia, w imię nowego poczucia życia, o „autentyczne przeżycia”: o dynamikę, kreatywność, bezpośredniość, młodość⁷.

W tych spostrzeżeniach odzwierciedla się przede wszystkim swoistość filozofii życia przełomu XIX i XX wieku. Z czasem te cechy, które przesądzały o jej charakterystycznym nastawieniu, staną się częścią dwudziestowiecznych poglądów antropologicznych oraz dynamistycznych wykładni filozofii kultury i krytycznej teorii społecznej. Odrębny związek istnieje między filozofią życia a heideggerow-

przyjęte przez autora granice czasowe, które wykluczają zarówno pierwszy, jak i całkowicie współczesny etap rozwoju *Lebensphilosophie*. H. Schnädelbach dość problematycznie zastrzega jednak, że właściwa historia filozofii życia rozpoczyna się wówczas, gdy życie jako zasada filozofii przeciwstawia się idealizmowi (szczególnie absolutnemu). Właściwy przełom dokonuje się jego zdaniem dopiero za sprawą „antymetafizycznego” stanowiska Artura Schopenhauera. Stanowiło ono wyraz krytyki ontologicznego intelektualizmu Zachodu. Por. H. Schnädelbach, op. cit., s. 222–224. F. Fellmann w swoim podręczniku dziewiętnastowiecznej filozofii pojęcie *Lebensphilosophie* z podobnych względów ogranicza do twórczości A. Schopenhauera, F. Nietzschego, W. Diltheya oraz W. Jamesa. Pobieżna konfrontacja ich twórczości daje jednocześnie wyobrażenie o wewnętrznym zróżnicowaniu filozofii życia i możliwych drogach interpretacyjnych. Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, (w:) *Geschichte der Philosophie 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, hrsg. v. F. Fellmann, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1996, s. 269 i n.

⁶ H. Schnädelbach, op. cit., s. 231 i n.

⁷ Ibidem, s. 216–217.

skim krytycznym podejściem do metafizyki i zwrotem ku byciu jako fundamentowi filozofowania⁸.

Uzupełnieniem tych typologii jest podział współczesnego niemieckiego badacza i popularyzatora idei filozofii życia, Ferdinanda Fellmanna. Poszukując jej swoistości, wskazuje na życie jako źródło wszelkiej wywiedzionej zeń wiedzy, zdobywanej na podstawie doświadczenia i równocześnie przeżywanej. Jej miary nie stanowi w tym przypadku żadna filozofia stosowana, nie chodzi także o jakąkolwiek filozofię praktyczną. Istotą filozofii życia jest myślenie stanowiące teorię doświadczenia rozważanego z perspektywy podmiotu⁹. Fellmann interpretuje filozofię życia w duchu hermeneutycznym. Wskazuje na ciągłość, jaka istnieje między filozofią życia a tradycyjną filozofią subiektywistyczną. Wynika ona z teorio-poznawczego „skupienia” filozofii życia, którego wyrazem jest nadrzędność świadomości nad bytem. W tym jednak przypadku świadomość okazuje się czymś różnym od czysto racjonalistycznego lub empirystycznego sposobu jej rozumienia. W przeciwieństwie do nich opiera się ono na założeniu, że świadomość przejawia się w samym myśleniu wynikającym z „niewyczerpywalności życia”. Ono zaś okazuje się fundamentem intencjonalnej świadomości. Ostatecznym rezultatem tej więzi staje się wiedza, która – jak w stylu bliskim Diltheyowi pisze Fellmann – swą mocą nie poszukuje w logicznym uzasadnieniu, lecz w objaśnianiu struktury powszechnego doświadczenia życia. W rezultacie jej swoistością pozostaje namysł nad więzią istniejącą między abstrakcją i oglądem, między myśleniem i odczuwaniem, a więc zjawiskami wewnętrznej sfery podmiotowości. Ów namysł czyni filozofię życia teorią doświadczenia oraz teorią subiektywnej świadomości (*Theorie des Selbst*)¹⁰. Człowiek jako równoczesny podmiot i przedmiot filozofii staje w roli istoty, która wszelką wiedzę o sobie oraz o zewnętrznym świecie formułuje na podstawie przeżywania własnej, indywidualnej i niepowtarzalnej egzystencji. By to stwierdzenie nie wydawało się trywialne, należy dodać, że całościowości owych przeżyć nie odpowiada nic innego, np. zobiektywizowanego.

⁸ W części niesłuszna może się jednak wydawać opinia Schnädelbacha, że współcześnie filozofia życia została całkowicie zapomniana, czego przyczyną jest niemal całkowite jej wchłonięcie przez filozofię egzystencji i egzystencjalizm. Niewątpliwie tak stało się z tą jej częścią, która rozwinęła się jako „preegzystencjalizm”. Ibidem, s. 217.

⁹ F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1993, s. 25. F. Fellmann w twórczy sposób przetwarza pojęcie *Selbsterfahrung* jako podstawę do systematycznej analizy wszystkich istotnych odmian filozofii życia.

¹⁰ Por. ibidem, s. 26. Szczególnie istotny jest tu sposób rozumienia doświadczenia. Nie jest ono traktowane jako obserwacja lub eksperyment w obrębie nauk empirycznych, lecz jako wyraz sumy przeżyć mających indywidualny charakter, będących wyrazem ludzkiej wiedzy, „stanowiącej zapis odsłaniania się rzeczywistości (odsłaniania bytu)”. Powstaje ona w wyniku społecznej egzystencji, towarzyszącej jej komunikacji i podlega dziejowej weryfikacji. Rozwija się w języku, który obok aspektów formalnych odzwierciedla całą praktykę życia. Por. A. Przyłębski, op. cit., s. 242.

Zdobywana wiedza jest zapisem indywidualnie i autentycznie przeżywanego doświadczenia świata i własnej egzystencji.

F. Fellmann wyodrębnił dwie podstawowe epoki filozofii życia. Pierwsza przypadła na schyłek XVIII wieku oraz przełom stuleci. Rozumienie filozofii życia zdominowały wówczas dwie tendencje. Ta starsza wyrażała się początkowo w dociekaniach nad psychologiczną stroną procesu poznania oraz pedagogicznymi zadaniami filozofii. Z czasem natomiast, pod wpływem romantyzmu jako reakcją na systemy filozoficzne zmierzające do uprawomocnienia roszczeń absolutnego rozumu, rozwinęła się druga tendencja, widoczna już u Friedricha Schlegla. Znamionował ją skrajny antyracjonalizm, dążenie do uprawomocnienia wiary, uczucia, doświadczenia, a także uleganie wpływom romantycznej filozofii przyrody. Schyłek tej nieco eklektycznej fazy w rozwoju filozofii życia przyniósł pozytywizm, który całkowicie zreorientował poznanie filozoficzne i naukowe¹¹.

Druga faza w rozwoju *Lebensphilosophie* okazała się nieporównywalnie wyrazistsza i bardziej wpływała na różnorodne dziedziny kultury. F. Fellmann zwraca przy tym uwagę na niemożliwość poszukiwania prostych analogii między jednym i drugim okresem jej rozwoju. Podkreśla diametralnie zmienioną sytuację duchową u schyłku XIX stulecia. Jak twierdzi, wyznacza ją doświadczenie wyobcowania, wynikające z przeczcucia człowieka, że w wytworzonym przez siebie świecie nie może się całkowicie odnaleźć. W rezultacie zaczyna poszukiwać zupełnie nowej formuły doświadczenia, pozwalającej przezwyciężyć ten stan. Pierwszą rozwiniętą próbą jej sformułowania był Schopenhauerowski woluntaryzm, a następnie poglądy Nietzschego czy Bergsona¹². Wyrazistą inspiracją filozofii życia okazał się darwinizm, który na rozmaite sposoby odzwierciedlał się w poglądach ówczesnych materialistów i witalistów (np. E. Haeckla, H. Driescha), aż ostatecznie zyskał całkowicie nową wykładnię w idei twórczej ewolucji H. Bergsona. Ostatnim istotnym wyznacznikiem filozofii życia stał się modernistyczny estetyzm i jego wpływ na klimat intelektualny tamtego czasu. Twórczym wyrazem tego związku były literackie wypowiedzi Hugo Hofmannstahla, André Gide'a, Maurice'a Maeterlincka czy Richarda Dehmela¹³. Do tych koneksji wypada także dodać więź między nietzscheańską filozofią życia a francuskim dekadentyzmem i rosyjskim nihilizmem, dla których literatura stała się istotnym środkiem artykulacji najważniejszych tez i postulatów. Z czasem rozwój filozofii życia przebiegał wielotorowo i stawał się wewnętrznie zróżnicowany. Tę odmienność doskonale ilustrują późniejsze, tzn. rozwinięte w dwóch pierwszych dekadach XX wieku przykłady twórczości wspomnianego już Bergsona, ale także Wilhelma Diltheya, Georga Simmla czy Williama Jamesa.

¹¹ F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...*, s. 28.

¹² Zob. *ibidem*, s. 29–30.

¹³ Por. *ibidem*, s. 30.

Człowiek jako stające się Ja

Naczelna kategoria życia, stanowiąca fundamentalną przesłankę wszystkich koncepcji szeroko rozumianej *Lebensphilosophie*, przekracza jego wąskie, biologiczne rozumienie. Życie jest w nim pojmowane jako kluczowa zasada warunkująca dociekania w każdej istotnej kwestii filozoficznej¹⁴. Jednocześnie mnogość sposobów jego rozumienia przesądza od początku o tym, że jako podstawowa zasada myślenia nie podlega „sztywnej” interpretacji, lecz jest ujmowana jako otwarta norma, ujawniająca swoje znaczenie dopiero w procesie jej rozumienia. W takim interpretatywnym ujęciu życie staje się rudymenatną i uniwersalną przesłanką myślenia metafizycznego, ale także dynamicznym przedmiotem i zarazem celem poznania, warunkiem ustanowienia wartości, ich hierarchii i wykładni, a także fundamentalną miarą ludzkich czynów i ich kulturowych następstw. Każde z tych ujęć zyskuje w rezultacie dynamiczną formułę, zgodną z naturą tego, co zarazem stanowi zasadę myślenia i egzystencji. Powstała w wyniku tego namysłu metafizyka życia ujmuje wówczas czyste trwanie i przybiera ostatecznie postać filozofii egzystencji, filozofii stającego się świata w przeciwieństwie do „zestalonej” filozofii bytu, skupionej na tym, co trwałe, niezmienne, pojęciowe czy logiczne. Podstawę wiedzy, a zarazem istotę samego poznania stanowią tożsame z trwaniem, czyste, bezpośrednie, „przedracjonalne” akty, w których adekwatnie i autentycznie odzwierciedla się właściwa natura trwania. Tak rozumiane akty przeciwstawiają się wtórnej w stosunku do nich analityczno-pojęciowej metodzie rozumienia i wynikającej z niej logicznej wiedzy. Aksjologicznym wyrazem życia są wartości afirmujące w sferze światopoglądu twórczą egzystencję, dynamiczność trwania, stawanie się. Nawiązując do najwcześniejszej filozofii życia, H. Schnädelbach pisze, „już tutaj to, co *dynamiczne*, wszędzie pozostaje w opozycji do tego, co *statyczne*, to, co *żywe*, do tego, co *martwe*, to, co *organiczne*, do tego, co *mechaniczne*, to, co *konkretne*, do tego, co *abstrakcyjne*, zaś *intuicja*, *naoczność*, *doświadczenie* są przeciwstawiane *abstrakcji* i *samemu tylko intelektowi*”¹⁵. Człowiek jawi się więc jako dynamiczne centrum, jako oś myślenia osnutego na wyobrażeniu dynamicznego, zmiennego nieustannie przeobrażającego się świata. Nie jest więc przypadkiem, że historyczny rozwój filozofii życia stopniowo prowadził

¹⁴ F. Fellmann tłumaczy jej swoistość zwrotem ku popędowej stronie ludzkiego ducha, przeciwstawionej myśleniu opartemu na transcendentnych przesłankach. Zgodnie z takim ujęciem, filozofia życia konsekwentnie przeciwstawia się racjonalistycznemu przekonaniu, zakładającemu możliwość określenia porządku rzeczywistości wyłącznie na podstawie rozumowej. Stanowisko to wyraża zasadniczą wątpliwość w przydatność formalnych praw logiki do wyjaśnienia związku, jaki istnieje między czystym, pierwotnym byciem a świadomością. Zob. F. Fellmann, *Geschichte der Philosophie 19. Jahrhundert...*, s. 271.

¹⁵ H. Schnädelbach, op. cit., s. 222.

do antropologizacji jej podstawowych pytań, by ostatecznie ewolucyjnie przekształcać ją samą w całokształt dociekań nad ludzkim sposobem bycia w świecie.

Pytanie o zasięg filozofii życia, rozważane z przedmiotowego i historycznego punktu widzenia, skłania do wniosku, że wraz z rozwojem tego nurtu filozofii w jego obrębie znalazły się niemal wszelkie kluczowe dziedziny refleksji filozoficznej. Jednak wbrew tej prawidłowości, nie sposób zrekonstruować filozofii życia jako systemu filozoficznego. Rozważany choćby potencjalnie, byłby całkowicie sprzeczny z naturą tego, co usiłuje uchwycić. Ten взгляд przesądza o kolejnej znamiennej cesze filozofii życia, jaką stanowi irracjonalizm. H. Schnädelbach uważa, iż z tego punktu widzenia filozofia życia może być pojmowana jako metafizyka tego, co irracjonalne¹⁶.

Człowiek, rozum i racjonalność

Dlaczego rozum okazuje się problematycznym probiezmem przedmiotu, zasad oraz wartości filozofii życia i wynikającej z niej „teorii wiedzy”? Trzeba podkreślić, iż od chwili pojawienia się pierwszych poglądów filozofii życia u schyłku XVIII wieku (np. K. Ph. Moritz, F. H. Jacobi), kluczowym motywem jej rozwoju był krytyczny stosunek do „oświeconego” rozumu jako podstawowego narzędzia poznania oraz miary rzeczywistości. Filozofowie życia usiłowali na rozmaite sposoby konceptualizować autentyczne doświadczenie egzystencji, przeciwstawiając je naukowej czy metafizycznej systematyzacji kolejnych form i ekspresji natury. Z czasem ten na początku typowo antyoświeceniowy wyraz krytyki naturalizmu poddanego dyktatowi rozumu przeobraził się w dążenie do uchwycenia fenomenu życia jako rudymen tarnej zasady rzeczywistości, ludzkiego indywiduum i społeczeństwa, kultury i dziejowego wymiaru egzystencji człowieka. Doskonałym przykładem tej tendencji jest stanowisko Diltheyowskie, w którym zbiegają się zasadnicze wątki filozofii życia. Zarazem stanowi ono przejaw dążenia do nadania refleksji nad świadomym życiem człowieka i jego wytworami waloru naukowości, obiektywności, powszechności, doniosłości, metodologicznej istotności, a w rezultacie do sformułowania podstawowych założeń filozofii hermeneutycznej¹⁷. W Diltheyowskiej idei *Geisteswissenschaften* został przedstawiony fenomen życia jako ostatecznego przedmiotu rozumienia przeciwstawionego tutaj temu, co wyłącznie rozumowe (logiczne),

¹⁶ Ibidem, s. 219.

¹⁷ Wprawdzie Diltheya krytykowano za epistemologiczno-metodologiczną orientację jego stanowiska, za osobliwy „hermetyzm” myślenia, lecz jego koncepcja, mimo widocznych dziś niedoskonałości, była istotnym głosem w dyskusji nad stosunkiem człowieka do jego własnego sposobu bytowania (życia). Por. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 56–59.

a przy tym zredukowane do sfery faktów będących przedmiotem przyrodoznawstwa. Dilthey doskonale rozumiał współczesną, niemal powszechną tendencję do naukowego uprawomocnienia wiedzy. Jego wysiłek zmierzał m.in. w kierunku metodologicznego uprawomocnienia obu dróg poznania i rozważania ich wzajemnych relacji. Tym samym zorientowana na rozumienie filozofia życia nie była alternatywą empirycznej nauki (przyrodoznawstwa), lecz komplementarnie się z nią łączyła. U podstaw swego stanowiska Dilthey widział życie jako wyraz uniwersalnej, ustrukturyzowanej, a przy tym historycznej i świadomie przeżywanej więzi między osobami, zdeterminowanej przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Ideę tej więzi tłumaczył następująco:

W naukach humanistycznych słowa „życie” używam w odniesieniu do świata człowieka; jest ono określone poprzez dziedzinę, w której się je stosuje, i nie jest przedmiotem żadnego nieporozumienia. Życie polega na wzajemnym oddziaływaniu jego całości. [...] Wyrażenie „oddziaływanie wzajemne” również nie oznacza w naukach humanistycznych relacji dającej się potwierdzić w przyrodzie dzięki myśleniu i będącej pewnym aspektem przyczynowości [...]. Oddziaływanie wzajemne oznacza raczej przeżycie i można je określić w kategoriach relacji impulsu i oporu, podlegania naciskowi i świadomości bycia wspieranym, radości z powodu innych osób¹⁸.

Życie ujawnia się więc w całokształcie relacji z jednej strony istniejących w sferze zdeterminowanych zjawisk przyrodniczych, którym w części podlega również życie psychiczne każdej jednostki, będących treścią doświadczenia obiektywnych związków czasowych i przestrzennych, z drugiej zaś stanowiących formy i systemy przeżywania, ekspresji, rozumienia, porównawczego rozważania oraz porozumienia. „W tak pojętym życiu – pisze Dilthey – zadziwia nas pewna jego ogólna właściwość, której jedynie tu doświadczamy w ten sposób [tzn. w jedności przeżycia, ekspresji oraz rozumienia – A.K.], nie zaś na podstawie natury, nie w obiektach przyrodniczych, które określamy jako żywe, jako organiczne istoty żyjące”¹⁹. Wielość elementów, które składają się na dynamiczny proces życia, nie prowadzi do negacji rozumu jako takiego, lecz przede wszystkim obnaża jednostronność drogi myślenia będącej jego wynikiem. Rozum staje się problematyczny nie z powodu swej istoty, ale dysproporcji między bogactwem form życia a środkami, jakimi sam operuje. To z tego względu filozofia życia staje się wyrazem wewnętrznie zróżnicowanego irracjonalizmu. Trzeba wyraźnie podkreślić, iż jest zarazem „anty-racjonalna”, jak i „przed-racjonalna” z wielu powodów, m.in. w wymiarze metafizycznym zwraca się ku tym aspektom rzeczywistości, które stanowią pier-

¹⁸ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 222–223.

¹⁹ Ibidem, s. 224.

wotny warunek powstania i rozwoju racjonalności. Z teoriopoznawczego punktu widzenia docieka natury przeżyć będących rezultatem i wyrazem ludzkiej egzystencji. Rozum na tle ich wielości i zróżnicowania okazuje się stosunkowo jednostronnym i mało elastycznym narzędziem służącym do uchwycenia swoistości bycia człowieka w świecie. Ponadto filozofia życia jest a-racjonalna, odwołuje się bowiem do zjawisk, których natura przekracza granice rozumu jako takiego, do zjawisk, których istoty racjonalna wykładnia nie jest w stanie uchwycić. Jest ona zarazem anty-racjonalna, bowiem jak pisze H. Schnädelbach: „stawia pod znakiem zapytania cały zachodni racjonalizm i wymaga od niego dowodów prawomocności”²⁰. Filozofia życia zmierza zatem do zasadniczego przeobrażenia dotychczasowego filozofowania, zmienia je i wzbogaca, otwiera na zupełnie nowe postacie dyskursu i porozumienia. Rozum wraz z jego „sztywną” logiką zastępuje rozumieniem łączącym rozmaite aspekty egzystencji, przeżywania oraz ekspresji. Życie jest w niej źródłem refleksji obejmującej indywidualną egzystencję, zbiorowość, ducha i kulturę. Według H. Schnädelbacha, jest to podstawowa figura filozofii życia, powtarzająca się w jej rozmaitych odmianach. Z czasem, u schyłku XIX stulecia, stała się ona osobliwą „sumą epoki”, lecz – co warto dodać – wyznacza zarazem aktualny do dziś wzorzec filozofowania²¹.

Człowiek i egzystencja

Jednym z kluczowych wątków przesądających o tożsamości filozofii życia oraz sposobie objaśniania fenomenu człowieka jest egzystencjalistycznie rozstrzygnięte pytanie o byt. Przesłanki, które w dziejach *Lebensphilosophie* stały się fundamentem tego rozwiązania, miały zmienny charakter. W przypadku wczesnej filozofii życia F. H. Jacobiego, przypominającej pod wieloma względami późniejsze stanowisko H. Bergsona, wyrażały się w przekonaniu, że pojęcia składające się na istotę wyabstrahowanego przedmiotu pozostają w całkowitej sprzeczności z tym, co faktycznie istnieje. W wyniku tego w poznaniu zawsze pojęciowo uchwycony przedmiot przeciwstawia się autentycznej rzeczywistości. Abstrakcja pozbawia go wszelkich rzeczywistych cech, a najskrajniejszym tego następstwem – jak diagnozował Jacobi – okazuje się nihilizm. Filozofia zwraca się wówczas ku temu, co nierzeczywiste, co w swej istocie jest nicością, sama więc staje się filozofią nihilistyczną²². Stanowisko Jacobiego zasadniczo problematyzowało wszel-

²⁰ Por. H. Schnädelbach, op. cit., s. 221.

²¹ Por. ibidem, s. 221–222.

²² Ta diagnoza nabrała niemal proroczego charakteru w odniesieniu do *Nauki logiki* G.W.F. Hegla, w której byt i nicość zostały ze sobą dialektycznie zrównane. Szerzej J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*,

ką esencjalistyczną metafizykę oraz aprioryzm jako postawę poznawczą. Przeciwnostawiało im egzystencjalizm oraz irracjonalizm (tzn. osobliwą filozofię wiary – *Glaubensphilosophie*).

Myśliciel dowodził, że filozofia europejska ujmowana w swoim historycznym rozwoju osiąga punkt przełomowy w kantowskim krytycyzmie, który dokonuje ostatecznego, a przy tym całkowicie fałszywego zapośredniczenia realnej rzeczywistości w świadomości transcendentalnego podmiotu. Po Kancie – jak sądził Jacobi – następuje definitywne zerwanie wszelkich więzi łączących człowieka z realną rzeczywistością. Transcendentalna abstrakcja okazała się najbardziej wyrafinowanym sposobem wyemancypowania umysłu ze świata stanowiącego zarazem jego źródło i warunek. Człowiek stał się ostatecznym podmiotem i przedmiotem filozofii. W szerszej perspektywie to nastawienie przesądziło o wymowie całej filozofii Jacobiego. „Cała twórczość Jacobiego – pisze J. Piórczyński – od początku do końca jest przeniknięta przekonaniem o jałowości, bezproduktywności abstrakcyjnego myślenia. Nieomal instynktownie, z głębi swojej osobowości, reaguje on idiosynkratycznie na wszelką spekulację, na zamknięcie myślenia w obrębie samego siebie”²³. Warto tu podkreślić, iż zwrot ku egzystencjalizmowi wynikał u niego z pewności przekonania o niemożliwości ustanowienia jakiegokolwiek przedmiotu w akcie czystego myślenia. Kant, a następnie Fichte odkryli – jak dwuznacznie to określał – osobliwą, wyższą mechanikę ducha ludzkiego. Na jej podstawie udało się Fichtemu ustanowić wieczystą filozofię „z jednej bryły, prawdziwie rozumowy system”²⁴. Ten jednak był wyłącznie wytworem spekulatywnej świadomości, która samodzielnie dokonała aktu autonomizacji i w swoich zasadach przeciwstawiła się równocześnie wszelkiemu rzeczywistemu istnieniu. Wraz z owym aktem zakwestionowała wszelką możliwą, a przy tym realną podstawę filozofii. Jednym z jej negatywnych następstw była intelektualna emancypacja człowieka ze świata, którego dotąd był częścią.

Egzystencjalizm Jacobiego widziany w szerszej perspektywie jest charakterystyczną dla filozofii życia próbą przeciwstawienia się – używając właściwej retoryki – nihilizmowi wszelkiego spekulatywnego myślenia. Jeśli przyjąć jego tezę, iż Fichte podjął bezkompromisową próbę uprawomocnienia myślenia, którego ostateczny przedmiot (tzn. abstrakcja) okazała się nicością, czyli czymś zupełnie nierzeczywistym, to Jacobi poszukiwał formuły filozofii zdolnej do przewyciężenia

Wyd. UW, Wrocław 2006, s. 29–31. Trzeba przy tym pamiętać, iż Jacobi zarzucał nihilizm także spinozizmowi, idealizmowi transcendentalnemu Kanta i Fichtego, a także idealizmowi Schellinga. Mnogość tych zarzutów doskonale ilustruje osobliwy styl filozofowania myśliciela z Pempelfort.

²³ Ibidem, s. 33.

²⁴ Por. *Jacobi an Fichte* (fragment listu Jacobiego do Fichtego z 3 marca 1799 r.), (w:) *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, hrsg. v. D. Arendt, Verlag Jakob Heiner in Köln, Köln 1970, s. 107–108.

tego, co w filozofowaniu spekulatywne, aprioryczne, a przy tym absurdalne²⁵. Kant, Fichte, Schelling czy Hegel reprezentowali jego zdaniem ten sam rodzaj filozoficznego nihilizmu, którym przeniknięty był cały niemiecki idealizm. Źródłem tego zjawiska należałoby szukać w kartezjańskim dualizmie metafizycznym oraz subiektywizmie, który uprawomocnił przekonanie o autonomii świadomości wraz z jej immanentnymi ideami, a więc potencjalnie (i fałszywie, jak oceniłby to Jacobi) podmiot uczynił całkowicie autonomicznym i ostatecznym warunkiem wszelkiej wiedzy. Taka filozofia była wyrazem możliwości spekulatywnego umysłu aniżeli prawdy o autentycznej ludzkiej egzystencji. Stanowisko Jacobiego okazało się wyrazem dążenia nie tylko do podważenia zasadniczych tez transcendentalizmu (rozumianego jako nihilizm), lecz wskazywało na egzystencjalny, a przy tym konieczny fundament wszelkiej refleksji filozoficznej. Realizm oraz egzystencjalizm określały więc konieczny punkt wyjścia filozofowania. Ich uzupełnieniem była idea czystego, bezpośredniego poznania, opartego jedynie na zmysłowych podstawach.

Późniejsze odmiany filozofii życia rozwinęły się jednak w nieco innym kierunku, aniżeli pierwotnie pojmował to Jacobi w swojej *Glaubensphilosophie*. Trzeba pamiętać, iż głoszony pogląd rozwijał on w opozycji do oświeceniowego racjonalizmu, nowo powstałego idealizmu transcendentalnego i absolutnego, które w pierwszej połowie XIX stulecia stały się przedmiotem krytyki i reakcji. Z tego powodu późniejsze stanowisko Schopenhauera, będące zwornikiem pierwszej i drugiej fazy w rozwoju filozofii życia, kształtowało się w zupełnie odmiennych realiach i to ono przesądziło o obliczu *Lebensphilosophie* w kolejnych dekadach tegoż stulecia. Filozof ustanowił osobliwy wzorzec dynamistycznej metafizyki, którą włączył ludzkie istnienie w powszechny proces ujawniania się metafizycznie pojętej woli. Przeciwwstawiając się dotychczasowym, m.in. kantowskim wyobrażeniom, Schopenhauer odwołał się do idei woli jako fundamentalnej zasady rzeczywistości. Usiłując uwolnić się od idealizmu Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla, Schopenhauer starał się wykazać, iż jedyną podstawą istniejącej rzeczywistości jest wola. Całkowicie irracjonalna i bezpośrednio doświadczana (przeżywana) przez człowieka, stanowi kluczowy czynnik nadający charakter całej rzeczywistości oraz indywidualnej, ludzkiej egzystencji. Jak pisał:

Słowo wola, które jak zakłęcie ma otworzyć przed nami najgłębszą istotę każdej rzeczy, nie jest w żadnym wypadku wielkością nieznaną, czymś osiągniętym dzięki wnioskowi, lecz jest czymś poznany na wskroś bezpośrednio i tak dobrze znanym, że czym jest wola, wiemy znacznie lepiej od wszystkiego innego.

²⁵ Rekonstrukcję znanego sporu o nihilizm zawiera m.in. przywoływana wcześniej praca J. Piórczyńskiego, op. cit., s. 36 i n. Zob. także A. Kucner, *Geneza nihilizmu a wczesne spory o klasyczny idealizm niemiecki na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2007, nr 13, s. 141 i n.

[...] pojęcie woli jest jedynym pojęciem spośród wszystkich możliwych, którego przyczyna nie tkwi w zjawisku, nie tkwi w samym naocznym przedstawieniu, lecz które bierze się z wewnątrz, z najbardziej bezpośredniej świadomości każdego człowieka, gdzie poznaje się swą własną indywidualność zgodnie z jej istotą, bezpośrednio, bez wszelkiej formy, nawet bez formy podmiotu i przedmiotu, a przy tym jest sobą, albowiem poznające i poznane tutaj się pokrywają²⁶.

Należy zaakcentować, że to czyste doświadczenie jest równoznaczne z bezpośrednim przeżyciem własnego istnienia w sposób przedrefleksyjny, niesformalizowany, nieskonceptualizowany i autentyczny. W tej egzystencji akty woli i czynności ciała stanowią organiczną jedność, autentycznie przeżywaną i równocześnie uświadamianą: „czynność ciała – jak pisał – jest niczym innym niż uprzedmiotowionym, tj. wstępującym w naoczność aktem woli. [...] wola jest poznaniem ciała *a priori*, a ciało jest poznaniem woli *a posteriori*”²⁷. We wszelkich aktach świadomości ujawnia się ten sam irracjonalny (przedracjonalny) czynnik sprawczy, będący zarazem warunkiem wszelkich zmian całej rzeczywistości. Według Schopenhauera, tożsamość woli i ciała przesądza o naturze egzystencji. Wola jest w niej zarazem wolą życia, fundamentalnym, powszechnym czynnikiem wyrażającym się w trwaniu. Warto dodać, iż kolejne pokolenie filozofów życia (m.in. Nietzsche) uległo temu sposobowi rozumienia rzeczywistości.

Schopenhauerowska metafizyka egzystencję człowieka (tak jak każdej innej istoty) ujmowała z perspektywy dynamicznego procesu ujawniania się woli, w którym elementy świadome stanowią jedno z wielu jej uprzedmiotowień. Jako takie pozostają odzwierciedleniem (emanacją) woli, są wtórne wobec niej i jej podległe. Na wszelkich poziomach organizacji rzeczywistości, tj. fizycznym, przyrodniczym, psychicznym, społecznym itd., fundamentem pozostaje wola, stanowiąca motoryczny czynnik przemian, jednak jej istotą w ogóle nie jest – wbrew powyższemu określeniu – mechanicznie pojęty ruch, lecz pierwotne uwarunkowanie każdej możliwej formy zmienności²⁸. Jednocześnie nie redukuje się ona wyłącznie do form rzeczywistego porządku, jaki mogą ująć i objaśnić naukowe teorie rzeczywistości, lecz ujawnia się w metafizycznym wyobrażeniu świata jako całości, świata jako woli: „fizyka wymaga przyczyn, wola zaś nigdy nie jest przyczyną: jej stosunek do zjawiska nie przebiega bynajmniej wedle reguły podstawy dostatecznej, lecz to, co samo w sobie jest wolą, istnieje z drugiej strony jako przedstawienie, czyli jest zjawiskiem; jako takie jest posłuszne prawom, które są formą zjawiska [...]”²⁹. Schopenhauer zauważa, że tam, gdzie kończy się wyjaśnianie przyczyno-

²⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994, s. 190–191.

²⁷ Ibidem, s. 173–174.

²⁸ Por. ibidem, s. 223–224.

²⁹ Ibidem, s. 232.

we w rozumieniu naukowym, zaczyna się właściwa metafizyka, wola zaś wyraża jej rdzenną treść. Tym samym owa wola nie daje się pojąć za pośrednictwem praw nauki, zawsze bowiem wyrażają one prawdę o ograniczonej części rzeczywistości i nie odpowiadają „logice” myślenia metafizycznego. Ta ostatnia zakłada tymczasem, iż we wszystkich ideach, wyrażających możliwe oddziaływania przyrody, powszechnie objawia się jako przedstawienie jedna i ta sama wola. I w przeciwieństwie do fragmentarycznego obrazu zjawisk, jaki tworzą poszczególne dyscypliny nauki, „jej jedność musi [...] też dać się poznać w wewnętrznym pokrewieństwie wszystkich jej przejawów”³⁰.

Istotna część wysiłków Schopenhauera zmierzała do uzasadnienia odrębności woli od jej jednostkowych przedstawień, a równocześnie jej nadrzędności wobec każdego z nich. Warto tu zauważyć, iż mimo szeregu zasadniczych różnic, wyrażna stała się analogia Schopenhauerowskiego i Heglowskiego rozumienia dynamiczności stającej się rzeczywistości. Obaj myśliciele postrzegali rzeczywistość jako sferę stawania się. Fundamentalna różnica między nimi dotyczyła charakteru samego procesu: z jednej strony tłumaczyła ją skrajna, racjonalistyczna wykładnia Hegla, z drugiej zaś całkowicie z nią sprzeczny, irracjonalistyczny pogląd Schopenhauera. Trzeba jednak pamiętać, iż Schopenhauer nie negował obiektywności praw rozumu, traktował je jedynie jako jedną z możliwych obiektywizacji woli³¹. W obliczu metafizyki woli rewizji wymagało wówczas podstawowe wyobrażenie świadomości, jakie rozwinęło się w dotychczasowym subiektywizmie oraz filozofii transcendentalnej: przekonanie o autonomiczności rozumu oraz wtórna wobec niego idea transcendentalnej świadomości jawiły się jako całkowicie fałszywe wyobrażenia towarzyszące egzystencji człowieka.

Schopenhauer dostrzegł i uznawał możliwości rozumu oraz wynikające z niego konsekwencje. Twierdził, że wszelkie racjonalne poznanie, jak i towarzyszące mu poznanie „naocznościowe” stanowią wyższą obiektywizację pierwotnej woli; ich wyższość polega jedynie na technicznej funkcji, jaką pełnią w procesie przystosowania jednostki i gatunku do zmiennych warunków istnienia oraz zaspokajania potrzeb³². Rozum w tym ujęciu spełnia więc jedynie instrumentalną funkcję w całokształcie ludzkiej egzystencji i nie jest w niej elementem kluczowym. Trzeba dodać, iż metafizyka Schopenhauera ukierunkowała filozofię życia drugiej połowy XIX wieku³³. Jej śladem poszedł F. Nietzsche, który swojemu stanowisku nadał wyraziście antropologiczny charakter. W podobnym duchu filozofowali pozostali reprezentanci tego nurtu. W swoich poglądach dawali wyraz wspólnemu przekonaniu, że życie stanowi jedyną i ostateczną formułę, będącą podstawą rozumienia człowieka.

³⁰ Ibidem, s. 237.

³¹ Por. ibidem, s. 249.

³² Ibidem, s. 250.

³³ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...*, s. 35 i n.

Człowiek wobec żywiołu życia

Wspomniany wyżej zwrot ku człowiekowi, który stał się jednym z charakterystycznych przejawów filozofii życia, wyrażał się w poszukiwaniu alternatywnej wizji jego istnienia, przeciwstawionej tradycyjnym wzorcom filozofii bytu. Wynikające z nich dociekania stanowiły przeciwwagę dla metafizycznie (tzn. idealistycznie, absolutystycznie, racjonalistycznie) uzasadnionych obrazów człowieka. Zrazem w dużej mierze to właśnie one przesądziły o wewnętrznym zróżnicowaniu *Lebensphilosophie*. Trzeba pamiętać, iż wśród wielu jej odmian myślenie metafizyczne jako takie nie zanikło. Mimo usiłowań oraz prób krytyki, nie wyzwolił się z niego Nietzsche, nie porzucili go ani Bergson, ani Dilthey, ani Simmel, ani reprezentanci tego nurtu. Uległo ono jednak wewnętrznemu przeobrażeniu. Istotą tej przemiany było dążenie do uzasadnienia otwartych, dynamistycznych wizji ludzkiej egzystencji. Zmienność znajdowała tu całkowicie nowe formy wyrazu. Nietzsche tłumaczył ją za pomocą idei pozamoralnej, pierwotnej, powszechnej i tożsamej z życiem woli mocy³⁴. Jej wynikiem była rzeczywistość jako nieustannie stający się świat, w którym człowiek wyrażał świadomość owego dynamicznego *das Werden*. Bergson odwoływał się do intuicyjnie (bezpośrednio) uchwytnego *durée*, którego najpełniejszym wyrazem był proces twórczej ewolucji i przeżywającej własną wolność jednostki³⁵. Dilthey tłumaczył życie trwałym dążeniem do hermeneutycznego w formie rozumienia indywidualnych ekspresji życia, wywołanych nimi przeżyć i ich historyczno-świadomościowego (duchowego i zobiektywizowanego) wymiaru³⁶. James postrzegał życie m.in. jako kluczową przesłankę indywidualnego światopoglądu, istotnego wyłącznie z perspektywy jednostkowych potrzeb człowieka i nie mającego przywileju powszechnej ważności czy absolutnej prawdziwości, jak w tradycyjnych stanowiskach. Każdy z przywołanych przykładów wynika z powszechnie akceptowanego przekonania o rudymenarności życia i jego nieredukowalności do jakiegokolwiek cząstkowego fenomenu. Człowiek postrzegany w tej perspektywie w całości podlega powszechnej zmienności świata, która swą naturę ujawnia w postaci życia jako procesu i jego wszelkich wytworów. Powszechność zmienności sprawia, że dążenie do uchwycenia fenomenu człowieka nie daje w rezultacie koncepcji, które nosiłyby znamiona myśle-

34 Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 202 (F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd. 12, DTV & Walter de Gruyter, Berlin New York 1988, s. 161, 153).

35 Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 72, 109, 167, 174.

36 Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 223 i n.; G. Misch, *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4, s. 146 i n.

nia w duchu esencjalizmu. W następstwie tego ludzka egzystencja okazuje się nieprzekładalna na jej statyczny obraz, rekonstruuający właściwą naturę jednostki ludzkiej. Samo pojęcie istoty człowieka urasta do rangi zupełnie fałszywego wyobrażenia. W rezultacie każda próba ideowego „ograniczenia” człowieka poprzez wskazanie jego niezbywalnych i trwałych atrybutów przeciwstawia się jego właściwemu sposobowi istnienia. Zamiast tej drogi fenomen człowieka daje się uchwycić w bogactwie istnienia, w twórczym charakterze wyborów i wynikającego z nich działania. Dynamiczność ludzkiej egzystencji jest właściwą drogą do poznania i zrozumienia człowieka.

Do doskonałą ilustracją jedności pytań o metafizyczny ład świata oraz naturę samego życia była filozofia F. Nietzschego. Wyrażony w niej stosunek do życia pozostawał podstawowym, pierwotnym i trwałym kryterium, według którego dokonywała się ocena podstawowych form świadomości i kultury. Jej wyrazem stała się syntetyczna formuła wartości będących wyrazem tendencji w rozwoju samego życia: „Punkt widzenia »wartości« – pisał Nietzsche – to punkt widzenia warunków przetrwania i wzrostu w kontekście złożonych tworów względnego trwania życia na łonie stawania się [...]”³⁷. Zgodnie z nią, człowiek w swoich wytworach i wyobrażeniach nie tylko poszukuje najskuteczniejszych środków przetrwania i zaspokajania potrzeb, lecz daje wyraz faktycznych możliwości własnego rozwoju.

Pod tym względem autor *Zaratustry* traktował życie w sposób zbieżny z Schopenhauerem, Diltheyem, Bergsonem, Freudem czy Drieschem. W wymiarze antropologicznym łączył osobliwy subiektywizm, akcentujący rolę podmiotowości, z indywidualistycznym odniesieniem do życia. Ta więc wyrażała się w przekonaniu, iż indywidualna i subiektywna świadomość stanowi ostatecznie właściwą perspektywę do określenia sytuacji człowieka w przeciwieństwie do stanowisk zakładających systemowe i całościowe rozstrzygnięcie zasadniczych pytań antropologii i metafizyki. Na marginesie warto dodać, iż to podejście z czasem stało się jedną z ważniejszych przesłanek Sartre’owskiego egzystencjalizmu³⁸. Nietzsche uznawał fundamentalną i kreatywną rolę życia, które tworząc, zarazem przeciwstawia się temu, co z niego powstaje. W rezultacie tworzenie i przewyżczanie stanowią dwa kluczowe momenty określające charakter zachodzącej zmiany. Ludzka egzystencja traci tym samym znamiona istnienia nakierowanego na ostateczny cel, lecz przyjmuje powszechną, dynamiczną zmienność za swą właściwą naturę bycia (stawania się). U Nietzschego formułę owej zmienności opisywała m.in. idea

³⁷ „Der Gesichtspunkt des »Werths« ist der Gesichtspunkt von E r h a l t u n g s – S t e i g e r u n g s – B e d i n g u n g e n in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens [...]“ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 238 (KSA 13, s. 36).

³⁸ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza SA, Warszawa 1998, s. 29 i n.

wiecznego powrotu, której jednym z istotniejszych następstw stał się z czasem nihilizm. Świat i ludzkie życie, pojmowane jako wieczne powracanie tego samego, wymagały całkowitego odrzucenia ich dotychczasowych sposobów myślenia. Nietzsche pojmował nihilizm dwojako: negatywnie – jako świadomość skończoności dotychczasowych metafizycznych wyobrażeń porządku rzeczywistości; pozytywnie – jako wyraz gotowości do poszukiwania i ustanawiania wartości w sposób odpowiadający naturze samego życia i ustanawiającej je jednostki. Człowiek będący ostatecznie przedmiotem i celem „eksperymentu”, jaki stanowiło przewartościowanie wszystkich wartości, urastał do rangi symbolu mentalnej przemiany, dokonującej się wraz z odrzuceniem starych tablic wartości i poszukiwaniem twórczego wyrazu indywidualnie przeżywanej egzystencji. W tym złożonym akcie Nietzschego bardziej interesuje wola zmiany, poszukiwania, doświadczania i samo-przezwyciężania aniżeli ustanawianie sztywnej hierarchii wartości i wskazywanie środków do ich osiągnięcia.

Sposób interpretacji tego procesu zbiega się u niego z tezą perspektywistyczną, tzn. przekonaniem, iż wszelkie rozumienie określające fundamentalny stosunek człowieka do świata i siebie samego jest pochodną użytych środków oraz założonych celów (lub mówiąc językiem hermeneutyki – zależy od prestruktur rozumienia, od perspektywy, w jakiej ujmuje się przedmiot rozumienia). Nigdy więc nie nabierze waloru absolutnych i niepodważalnych prawd o właściwej naturze życia, lecz zawsze pozostanie historyczne zmienne i zależne od czynników pozaepistemicznych. Perspektywizm Nietzschego wyraża świadomość praktyczno-życiowych zadań wiedzy, choć zarazem wydaje się całkowicie pomijać cywilizacyjne i kulturowe postawy, w których może się manifestować np. potrzeba zupełnie bezinteresownej ciekawości poznawczej³⁹.

Człowiek i rozumienie życia

Hermeneutyczny wymiar filozofii życia nadaje jej współczesny i twórczy charakter. W tej perspektywie jest ona nie tylko przejawem historycznego sposobu filozofowania (to w nawiązaniu do jej dziejów począwszy od schyłku XVIII stulecia), lecz aktualnie oraz intensywnie rozwijanym projektem filozoficznym, którego celem jest dążenie do budowania rozumienia jako obrazu ludzkiej egzystencji, zdolnego pogodzić tradycyjne wartości poznawcze (prawdziwość, obiektywność) z autentycznością, niepowtarzalnością, zmiennością dziejowego doświadczenia, relacyjnym i relatywnym charakterem poznania i wiedzy. Ten cel jasno artykułował już Dilthey, lecz późniejsze rozważania Heideggera, Gadamera czy Fellmanna

³⁹ Por. A. Przyłębski, op. cit., s. 223-224.

uzasadniają przekonanie o trwałej więzi hermeneutyki (filozofii hermeneutycznej) oraz filozofii życia.

Przeobrażająca się współcześnie filozofia życia (analogicznie jak hermeneutyka) zmienia wyraźnie swoje priorytety. To zjawisko dowodzi jej historycznego charakteru – pozostaje ona wytworem określonych historycznych realiów i intelektualnych doświadczeń. Mimo dziejowej zmienności, trwałym motywem pozostaje dążenie do konceptualizacji (rozumienia) autentycznego doświadczenia życia, jakie jest udziałem człowieka. Mimo szeregu różnic między rozstrzygnięciami poszczególnych twórców hermeneutyki oraz filozofii hermeneutycznej co do przesłanek, istoty, struktury, celu i charakteru rozumienia, niemal zawsze zwraca się ono ku życiu jako rudymen tarnej formie ludzkiej egzystencji. Porównanie najistotniejszych znamion filozofii życia i hermeneutyki dowodzi ich wzajemnej bliskości. Istnieje ona w sferze teorii języka, sposobów rozumienia człowieka czy etyki hermeneutycznej. W praktyce to powinowactwo sprowadza się do przekonania, iż rozumienie przy wielu złożonych uwarunkowaniach – jak zauważa A. Przyłębski – zawsze pozostaje „osadzone”, tzn. ma charakter sytuacyjny (kontekstowy) oraz perspektywiczny. Kształtuje się ono na podstawie wstępnego oglądu i osiągniętej sumy doświadczeń zdobywanych przez jednostkę w swojej indywidualnej i społecznej egzystencji. Język, stanowiący środek artykulacji owych doświadczeń, pozostaje zarazem wytworem życia oraz jednym z warunków porozumienia. Ostatecznie przesłaniem filozofii hermeneutycznej i nowoczesnej filozofii życia „jest wnoszenie oświecenia poprzez rozjaśniającą refleksję nad uwarunkowaniami i strukturami ludzkiego egzystowania w świecie”⁴⁰.

*

Filozofia życia jest wyrazem myślenia w kierunku otwartej i dynamicznej koncepcji człowieka, choć – co należy wyraźnie podkreślić – współcześnie nie redukuje się do granic antropologii filozoficznej. Jej teoretyczny i historyczny rozwój objął całe kompleksy zagadnień, m.in.:

- natury życia jako egzystencji (stawania się, przeżywania i doświadczenia czasu, wynikającego z niego stosunku do przeszłości);
- twórczości w kontekście życia człowieka, jej wyrazu, historycznego wymiaru i autokreacji jednostki;
- roli, znaczenia i samej kategorii rozumienia życia, jej opozycji do rozumu oraz podstawowej roli świadomości;
- znaczenia wiedzy dla życia i jej prawdziwości, kryteriów prawdy i perspektywiczności poznania;

⁴⁰ Ibidem, s. 243–244.

– roli sztuki i całej kultury dla życia, sztuki jako miary rozrostu życia, naturalnych (rzeczowych) i formalnych źródeł sztuki, znaczenia ich form dla życia, kultury jako przesłanki antropologizacji filozofii życia, autonomizacji kultury;

– relacji między życiem a moralnością, krytyki panujących wzorców moralnych i poszukiwania pozytywnego obrazu moralności, pozamoralnych koordynatów moralności (ból, zagrożenia, przykrości), zagadnienia transcendentności, stosunku do pragmatycznego uzasadnienia moralności;

– panteistycznych przesłanek filozofii życia, powszechności, a równocześnie niemożliwości ostatecznego zgłębienia życia, kierunku jego rozwoju, zagadnienia szczęścia oraz metafizycznej perspektywy życia;

– filozoficznego wymiaru śmierci i śmiertelności;

– naukowych form i teorii rozumienia życia, zagadnienia metody poznania i tożsamości nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*), relacji między przeszłością i terażniejszością, pierwotności rozumienia życia⁴¹.

W rozmaitych formach filozofia życia wyrażała zasadniczą wątpliwość w istnieniu esencjalistycznie pojętej „natury człowieka”. Owa otwartość, która charakteryzowała stanowiska Nietzschego czy Bergsona, znalazła kontynuację i rozwinięcie w dwudziestowiecznej hermeneutyce i egzystencjalizmie. Za sprawą tej pierwszej dynamicznym przedmiotem rozumienia uczyniła życie. Ono zaś nie ograniczało się do wymiaru czysto epistemicznego, lecz stanowiło sposób bycia człowieka w rzeczywistości, podporządkowany samemu życiu. Jak pisze A. Przyłębski:

Rozumienie jest aktem ludzkiego jestestwa służącym życiu i z nim powiązanym. Jest tak nawet, jeżeli wraz z rozwojem skomplikowania kultury to bezpośrednie odniesienie do życia ulega zatarciu. Dlatego filozofia hermeneutyczna jest ściśle powiązana z filozofią życia, jest jej nowoczesną, postmetafizyczną i posthistoryczystyczną postacią⁴².

Podwójny wymiar filozofii życia sprawił, iż zarazem była ona wielokrotnie twórczą krytyką racjonalizmu, materializmu, idealizmu czy transcendentalizmu, a jednocześnie wyrazem konceptualizacji doświadczenia ludzkiego bycia. Widać to szczególnie w filozoficznych dociekaniach nad doświadczeniem, uwarunkowaniami i przejawami ludzkiego istnienia. Epistemiczna, hermeneutyczna, aksjologiczna i antropologiczna otwartość filozofii życia przesądza o jej współczesnej, wewnętrznie złożonej tożsamości. Mimo wszystkich istotnych różnic, na jakie można natrafić podczas analizy poszczególnych koncepcji i rozważanych w ich obrębie wąskich kwestii, wspólne wszystkim jest asystemowe podejście do człowieka i je-

⁴¹ Por. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin Göttingen Heidelberg 1958.

⁴² A. Przyłębski, op. cit., s. s. 242.

go egzystencji. Z tego punktu widzenia była ona, jest i prawdopodobnie pozostanie sukcesywnie rozwijaną, ponawianą i mającą filozoficzną doniosłość – jak ujmuje to F. Fellmann – teorią doświadczenia siebie (*Selbsterfahrung*)⁴³.

Literatura

- Albert K., *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1995.
- Bollnow O. F., *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin Göttingen Heidelberg 1958.
- Bollnow O.F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1933.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Fellmann F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Fellmann F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Geschichte der Philosophie in 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, hrsg. v. Ferdinand Fellmann, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Kühne-Bertram, G., *Aus dem Leben - zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt 1987.
- Lieber H.-J., *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Misch G., *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4, s. 135-151.
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Friedrich Cohen, Bonn 1930.
- Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. hrsg. v. D. Arendt, Verlag Jakob Hegner in Köln, Köln 1970.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wyd. UW, Wrocław 2006.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. UAM, Poznań 2005.
- Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920.
- Scheler, M., *Versuch einer Philosophie des Lebens*, w: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Francke, Bern 1955.
- Schnädelbach, H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994.
- Sendlinger, A., *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Peter Lang, Frankfurt 1994.

⁴³ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...* s. 217 i n.

Mieczysław Jagłowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn

O POZADZIEJOWYM WARUNKU BYCIA W HISTORII

On the Extrahistorical Condition of Existing in History

Słowa kluczowe: antropologia, konstruktivism, historycyzm, fenomenologia, powrót sacrum, doświadczenie rzeczywistości, mistyka.

Key words: philosophical anthropology, constructivism, historicism, phenomenology, the comeback of sacrum, experiencing the reality, mysticism.

Streszczenie

Zapoczątkowany w XX w. spór o człowieka wyraża się pytaniem o to, czy ma on własną rzeczywistość, czy raczej jest wytworem sił historycznych. W ostatnich dziesięcioleciach zdecydowaną przewagę zdobyła ta druga opcja, wspierana zwłaszcza argumentami kulturowych i społecznych konstruktywistów. Niektórzy filozofowie XX stulecia, określając tę sytuację ubóstwieniem historii, wykazywali, iż nie cała rzeczywistość jest kulturowo konstruowanym, historycznie zmiennym sensem, i że do tej nie podlegającej historycznej konstrukcji sfery należy także rzeczywistość ludzkiego bytu. Do tej grupy dołączył ostatnio m.in. J. Habermas, jeden z wcześniejszych radykalnych zwolenników opcji konstruktywistyczno-historycystycznej, wykazując potrzebę odwołania się w dyskursie o człowieku do języka metafizyczno-religijnego, wyrażając tym samym potrzebę odwołania się do czegoś, co w świecie i w człowieku nie-historyczne i co warunkuje ludzkie istnienie w świecie historycznym. Autor niniejszego artykułu proponuje zwrócenie się do wielkiej tradycji mistycznej, z której, w jego mniemaniu, płynie nauka o potrzebie szacunku dla rzeczywistości, w tym także dla rzeczywistości

Abstract

The discussion on man which commenced in the twentieth century can now be expressed by the question whether man has his own reality or he is rather a creation of historical forces. In the recent decades the latter approach has dominated and been especially supported by the arguments of cultural and social constructivists. Some philosophers, referring to this situation as worshipping history, have shown that not all the reality is a culturally constructed and historically changeable sense; moreover, the reality of human being also belongs to the sphere not governed by historical construction. J. Habermas has recently joined these philosophers, although in the past he was known as a radical supporter of constructivist-historicist approach. He has expressed the need to refer in the discourse concerning man to the metaphysical and religious language which indicates in the man and in the world something a-historical, which in turn conditions human existence in the historical world. The author of this article proposes referring to the great mystical tradition and is of the opinion that it is the source of conviction that man needs to respect reality, including the human reality. According to the author accepting

ludzkiej, której uznanie jest, według niego, podstawowym warunkiem ludzkiej autonomii i trwania w dziejach oraz panowania nad nimi. this tradition is the basic condition of human autonomy as well as existing in history and controlling it.

Jednym z głównych sporów filozoficznych XX i XXI wieku jest spór o człowieka. Zagadnienie, o które spierają się filozofowie, wyraża się w pytaniu o to, czy człowiek ma swój własny byt, własną ponadhistoryczną istotę, czy jest raczej konstruktem sił historycznych. O relewancji tego sporu dobitnie zaświadcza M. Scheler (1874–1928), który już w roku 1928 pisał, iż „w żadnym okresie historycznym człowiek nie stał się tak problematyczny, jak obecnie”¹. I chociaż Scheler wykazywał, że w człowieku istnieje coś nieprzemijalnego, ponadhistorycznego, to jednak jego teza spotkała się z krytyczną recepcją. Nowsze nurty antropologii odrzuciły roszczenia do uchwycenia ponadhistorycznej istoty, tego, co ludzkie. „W dobie postmodernizmu zyskuje na popularności »historyczne« ujęcie człowieczeństwa [...] rezygnujące z możliwości określenia uniwersalnego filozoficznego modelu ludzkiej kondycji na rzecz opisów historycznych wcieleń *humanum* (G. Böhme). [...] Człowiek jest istotą historyczną [...], co oznacza, że jedyną sensowną eksplikacją »istoty« człowieka jest narracja historyczna”², która opowiada o historycznie zrealizowanych sposobach bycia człowiekiem. Liczne przykłady takiego myślenia znajdujemy na gruncie kulturalizmu czy też kulturalistycznego konstrukttywizmu, którego podstawowe założenie głosi, iż przekonania kulturowe mają moc tak przemożnego determinowania umysłów, iż doświadczenie rzeczywistości „samej w sobie” – jak powiedziałby I. Kant – jest niemożliwe, a w związku z tym dążenie do sformułowania jej prawdziwych (adekwatnych) opisów jest nieuzasadnione. A. Szahaj, jeden z polskich zwolenników kulturowego konstrukttywizmu, wypowiadając jego główną tezę, pisze: „rzeczywistość ani niczego na nas nie wymusza w sensie poznawczym, ani też niczego w tym sensie nie legitymizuje. Gra poznawcza jest grą wewnątrz kulturową, mimo iż z pożytków, jakie przynosi w naszej interakcji ze środowiskiem chcielibyśmy wyciągać wnioski epistemologiczne, przywołując rzeczywistość jako arbitra naszych sądów”³.

Jednym z powszechnie znanych reprezentantów tego stanowiska był R. Rorty (1931–2007), który odrzucał metafizyczną ideę obiektywnej prawdy jako odzwierciedlenia natury, możliwość rozstrzygnięcia, która z konkurujących interpretacji rzeczywistości jest interpretacją trafna. Twierdził, iż nie ma sensu powoływanie

¹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w Kosmosie, w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 47.

² S. Czerniak, *Antropologia filozoficzna (szkie historyczny i problemowy)*, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2001, nr 3, s. 407–415.

³ Zob. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 151–152.

się na rzeczywistość, by rozstrzygnąć, która z jej interpretacji jest prawdziwa⁴. Ideałem, do którego zmierzał, było wypracowanie zasad społecznej harmonii, obywatelskiej się bez metafizycznych fundamentów⁵, a za jej główny warunek uznawał **odbóstwienie** kultury i wyparcie z umysłów przekonania, iż jakikolwiek byt o charakterze sakralnym może wpływać na ludzkie losy. Pisał, iż „w idealnym modelu kulminacją procesu **odbóstwienia** [podkr. – M.J.] [...] byłaby sytuacja, kiedy nie potrafilibyśmy już znaleźć żadnego zastosowania dla koncepcji mówiącej, że skończone, śmiertelne, przygodnie bytujące istoty ludzkie mogą czerpać sens swego życia z czegokolwiek różnego od innych skończonych, śmiertelnych, przygodnie bytujących istot ludzkich”⁶. Innym przykładem tego rodzaju myślenia może być pogląd J. Derridy (1930–2004). Według niego realnością ostateczną i nieprzekraczalną jest język. „Nie istnieje nic poza tekstem” – powiadał, uznając doświadczenie językowe za ostateczne. Język, jak twierdził, poprzedza naszą obecność, natomiast języka nie poprzedza już nic. Derrida ze swoich rozważań wyprowadził wniosek, że myślenie metafizyczne jest myśleniem dowolnym, stanowiącym jedynie wyraz naszych preferencji i pozbawionym prawomocności. W tej perspektywie człowiek byłby wytworem języka, będącym elementem rzeczywistości historycznej.

Dość wcześnie istotę tej tendencji europejskiej myśli filozoficznej rozpoznała trafnie hiszpańska intelektualistka M. Zambrano (1904–1991). W jej przekonaniu rozwój kultury europejskiej doprowadził do utraty przez człowieka kontaktu z rzeczywistością oraz do odrealnienia jego samego i jego życia. Proces ten Zambrano nazwała **ubóstwianiem** historii. Kiedy rzeczywistość odsuwa się poza granice możliwości jej doświadczania, jedyną dostępną człowiekowi realnością stają się jego dzieła – zobiektywizowane, jawiące się mu jako samoistny, niezależny od niego i określające jego losy żywioł. Obiektywizacji wytworów ludzkich towarzyszy wzrastająca świadomość bycia zależnym od rzeczywistości historycznej, wyrażająca się we wskazanym, dominującym w filozofii naszej epoki przekonaniu, iż człowiek jest w całości jej wytworem⁷. Historia, jawiąca się człowiekowi jako byt obiektywny, samoistny i dominujący nad losami jednostek – a więc posiadająca atrybuty wcześniej przypisywane rzeczywistości najwyższej – stała się dla niego bogiem. Zambrano zauważa, że pojmowanie człowieka jako wytworu, a nie jako twórcy dzieł całkowicie eliminuje go jako wolny, autonomiczny i odpowiedzial-

⁴ Zob. *ibidem*, s. 115–116.

⁵ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 11.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 75.

⁷ W *Historia como sistema* Ortega pisze: „człowiek nie ma natury. Człowiek nie jest ciałem, które jest rzeczą; nie jest swoją duszą, psychiką, świadomością czy duchem, które są także rzeczami. Człowiek nie jest żadną rzeczą, lecz dramatem – swoim życiem”. Zob. także J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, (w:) *Obras Completas*, t. 6, Madrid 1973, s. 198.

ny podmiot. Absolutyzacja historii, prowadząc do zastąpienia „intymnych” pragnień, dążeń i nadziei uniwersalnymi racjami, pochodzącymi z zobiektywizowanego świata historycznego, niszczy to, co indywidualne i osobowe, redukując je do tego, co powszechne⁸.

Spostrzeżenia M. Zambrano nie były odosobnione, ona je tylko wypowiedziała dobitniej niż inni. Nie można jej także uznać za pierwszą i najważniejszą postać w dziejach współczesnej myśli zachodniej, wyrażającą potrzebę zmiany tej sytuacji. W XX stuleciu najbardziej znaczący wysiłek przewyciężenia tendencji historycystycznych podjął E. Husserl (1859–1938), konstatujący, iż dominacja historycystycznego myślenia sprawia, że „duchowa nędza naszych czasów stała się rzeczywistością nie do zniesienia”⁹. Fenomenologia Husserla nie była wyrazem dążeń czysto teoretycznych. Przeciwnie, filozof ten wyrażał troskę o losy europejskiego człowieka i życia, a filozofię uznawał za taką wiedzę, która ma dostarczyć człowiekowi m.in. absolutnie pewnych pojęć autonomii i uniwersalnej odpowiedzialności. Był przekonany, że dzięki tej wiedzy osobowość ludzka stanie się wreszcie Ja prawdziwym, wolnym i autonomicznym. Filozofię uznawał za naukę o *ri-zomata panton*¹⁰, cofającą się do swych źródeł, co znalazło wyraz także w powszechnie znanym haśle: *Zu den Sachen selbst!*. Próbował zatem wykroczyć poza wszelki sens, poza kulturę, by w doświadczeniu rzeczywistości samej, danej pozahistorycznie, ugruntować poszukiwane wartości. Jak wiadomo, jego projekt zakończył się niepowodzeniem, bo chociaż chciał on wykroczyć poza uwarunkowania kulturowe, to jednak pozostał więźniem nowożytnego, kartezjańskiego rozumienia filozofowania, zamykającego myśl w obrębie świadomości. Pod koniec życia próbował jeszcze naprawić popełnione błędy w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* (1936).

Mimo niepowodzenia projektu Husserla, jego postulat powrotu do początków odgrywał istotną rolę w dążeniach wpływowej grupy XX-wiecznych intelektualistów, dostrzegających je w przeszłości historycznej lub nawet przedhistorycznej: M. Heideggera (1889–1976), P. Ricoeura (1913–2005), H.G. Gadamera (1900–2002), M. Eliadego (1907–1986) i in. Byli oni przeświadczeni, że brak w świecie porządku i sensu wynika z zamknięcia się myśli w sobie, z braku jej związku z fundamentalną, kształtującą byt człowieka rzeczywistością. Heidegger domagał się powrotu do filozofii presokratyków, nieskażonej jeszcze przez subiektywizm, obcującej z byciem jako jasnością, w której wychodzi na jaw to, co jest, by człowiekowi zostało przywrócone „domostwo dla zamieszkania w prawdzie bycia”¹¹, natomiast H.G. Gadamer ostateczny fundament ludzkiego bycia, jego ostateczną

⁸ M. Zambrano, *El nacimiento de la conciencia histórica*, „Cuadernos de la Universidad del Aire” 1951, nr 30, s. 44.

⁹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa 1992, s. 72.

¹⁰ Ibidem, s. 78.

¹¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, (w:) *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 82.

prawdę, dostrzegł w micie¹². Chodziło mu o prawdę należącą do porządku sakralnego, będącą „czymś wystarczająco solidnym”¹³, tym, „co trwałe, spośród tego, co niestałe”, w czym człowiek mógłby się ostatecznie zadomowić¹⁴. Podobne dążenia obserwujemy u P. Ricoeura, który podstawę życia także widział w rzeczywistości, do której odsyła mit¹⁵. Powrót do świętej rzeczywistości to dla Ricouera powrót do świętego języka mitów, przywracający dzisiejszemu, wyjąłowionemu z głębszego sensu językowi sens pełny¹⁶ przez ponowne usłyszenie „zwróconego do nas wezwania”¹⁷, przez ponowne wypełnienie mowy znaczeniami „dzięki przypomnieniu sobie znaczeń najpełniejszych, najbardziej ważkich”¹⁸. Nasłuchiwanie tego, co przekazuje nam mowa Transcendensu, pojmował jako posłuszeństwo temu, co nas przeraża. Według M. Eliadego „objawienie się świętego obszaru pozwala na uzyskanie »punktu stałego«, zorientowanie się w chaotycznej jednorodności, »ustanowienie świata« i pozwala żyć naprawdę, życiem **rzeczywistym**”¹⁹.

Omawiane stanowisko charakteryzuje postawa pełnego oddania się „innej”, pozaludzkiej rzeczywistości, noszącej sakralne znamiona. Zakłada się tutaj, że ludzka **absolutna** autonomia, zamknięta na inną niż ludzka rzeczywistość, jest przyczyną braku sensu w świecie i życiu, a ich przywrócenie może dokonać się tylko wówczas, gdy człowiek odda się na łaskę mrocznych, enigmatycznych, sakralnych sił. Próba przywrócenia człowiekowi realności i prawdy (sensu) na tej drodze wydaje się więc bardzo kosztowna, a wysoka złożoność i niedookreśloność proponowanych tutaj metod, które miałyby prowadzić do bezpośredniego obcowania z pierwotną rzeczywistością, czyni ją mało skuteczną. Trzeba być bowiem ekspertem w dziedzinie filozofii, mitologii i symbolologii i jeszcze innych, by te metody umieć stosować. Proponowane metody są dostępne tylko dla doskonale wykształconej elity. Należy ponadto zauważyć, że „poszukiwanie ostatecznego fundamentu rzeczywistości jest jednak zarazem poszukiwaniem czegoś nieskończenie tajemniczego, czegoś, [...] czegoś co się nieustannie i radykalnie wymyka, co jest ostatecznie znane jedynie jako Nieznane i co pozwala się przeczuć raczej niż poznać. [...] Dążenie do zrozumienia i poznania rzeczywistości tak daleko, jak to możliwe, prowadzi w końcu do przyjęcia czegoś, co choć musi być jako fun-

¹² Gadamer określał mit następująco: „to, co się opowiada, i to opowiada się tak, że przemawia ono do nas tak bardzo, iż niepodobna poddawać tego w wątpliwość. Mit to coś, co można opowiadać tak, że nikt nie postawi sobie nawet pytania o jego prawdziwość. Jest on prawdą łączącą wszystkich, prawdą, w której się wszyscy rozumieją” (H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 43–44).

¹³ H.G. Gadamer, *Aktualność piękna*, Warszawa 1993, s. 45.

¹⁴ Ibidem, s. 63.

¹⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 329.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 330.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 331.

¹⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 64.

dament sensowności rzeczywistości samo w sobie najdoskonalej sensowne, a więc i »zrozumiałe« – dla nas jest nie tylko niemal doskonale niepoznawalne, ale i niezrozumiałe»²⁰ – pisze K. Tarnowski. Oczywiście, można sobie wyobrazić, że owa elita pozna rzeczywistość i prawdę i zdoła przekonać większość, iż takie doświadczenie i prawdę posiada oraz będzie tą mniejszością kierowała, ustanawiając sensowne, zgodne z wymaganiami doświadczonej przez nią rzeczywistości zasady indywidualnego i społecznego życia. Jednak w społeczeństwie w ten sposób ukształtowanym nie byłoby zbyt wiele miejsca na wolność, równość, indywidualność – na to, co z trudem zostało zdobyte i z czego nie chcemy rezygnować.

Czy zatem postulaty powrotu do mitycznej, sakralnej rzeczywistości są fantastyczne, całkowicie utopijne, nierealne albo szalone? Takie się niektórym wydają. W świetle poglądów myślicieli antymetafizycznych, eksponujących zwłaszcza lingwistyczny charakter rzeczywistości, wyżej naszkicowane stanowisko zostało dość mocno nadwerężone. Jednak wniosek o jego odesłaniu w niepamięć byłby chyba zbyt pochopny. Świadczy o tym pojawiający się po kilkudziesięciu latach dominacji tezy o powszechnej sekularyzacji nawrót do takiego myślenia. Tutaj wskażemy tylko dwa stanowiska, wskazujące na renesans porzuconej idei: Jürgena Habermasa (ur. 1929) i Chantal Mouffe (ur. 1943) – działaczki feministycznej, czołowej przedstawicielki postmarksistowskiego nurtu anglosaskiej politologii²¹. Oboje, jak widać, należą lewicowego nurtu myśli emancypacyjnej.

Habermas, przejmując po swoich poprzednikach ze Szkoły Frankfurckiej przekonanie o dominacji w zachodniej kulturze racjonalności instrumentalno-technologicznej oraz o złu, jakie jest jej konsekwencją, w swoich pracach z lat 60. i 70. propagował jako antidotum na tę sytuację racjonalność komunikacyjną. Wskazywał przede wszystkim formalne (proceduralne i procesualne) warunki debaty, w której ustalone byłyby rzeczywiste, a nie ideologicznie wmówione interesy wszystkich oraz społeczne i etyczne zasady ich realizacji. Ostatnio uznał jednak, że tego rodzaju racjonalność nie wystarcza, by osiągnąć cel emancypacyjny. Jak sam przyznaje, był on do niedawna człowiekiem „pobawionym religijnego słuchu”. Dostrzegając jednak, że ukształtowanie postulowanej przez niego komunikacyjnej racjonalności nie nastąpiło, że przejęcie funkcji religii przez moralność ugruntowaną i zracjonalizowaną przez dialog nie dokonało się, że ponadto wyzwoleń jednostki prowadzi do osłabienia solidarności społecznej i norm etycznych, wypowiedział się niedawno przeciw wykluczeniu religii ze sfery publicznej²².

²⁰ K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, „Znak” 1991, nr 12, s. 98.

²¹ Chantal Mouffe mieszka w Londynie, jest profesorem nauk politycznych na University of Westminster, wykłada także m.in. na uniwersytetach Cornell, Cambridge i Princeton. Opublikowała m.in.: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (współaut. E. Laclau, 1985), *The Return of the Political* (1993), *On the Political* (2005).

²² Z. Krasnodębski, *Spoleczeństwo postsekularne*, „Znak” 2002, nr 3, s. 9.

Uznał, że prowadzi ono do patologii, do zastąpienia językiem rynku języka komunikacji międzypersonalnej. Według niego „kategorie takie jak maksymalizacja pożytku, umowa i racjonalny wybór podważają dawne rozumienie więzi społecznej opartej na wzajemnym szacunku”²³. Habermas uznał, iż jedynym językiem, który jest zdolny do wyrażania uczuć moralnych w dostatecznie zróżnicowany sposób, jest język religijny. Niemiecki intelektualista sądzi, że gdy zagrożona jest osoba, filozof nie może poprzestać na argumentach formalnych i musi posłużyć się twierdzeniami nazywanymi przez niego substancjalnymi. „I ostatecznie okazuje się, że nasze podstawowe kategorie – kategorie osoby – mają sens, jak długo żywe pozostaje nasze religijne dziedzictwo, nadające sens także nowoczesnej filozofii europejskiej, jeśli nie rezygnuje ona z pojęcia osobowego podmiotu”²⁴ – tak to nowe stanowisko Habermasa komentuje Z. Krasnodębski. Habermas, owszem, uznaje konieczność sekularyzacji, ale zarazem twierdzi, że bez zachowania treści religijnych nie da się ocalić zachodniej kultury: „Bez sekularyzacji grozi nam fundamentalizm, bez zasad wyrażonych w religii cywilizacja zachodnia staje się cywilizacją cynizmu, społeczeństwo zamienia się w rynek”²⁵.

Uwagi Ch. Mouffe są bardzo zbliżone do tez J. Habermasa w takim zakresie, w jakim propozycja niemieckiego filozofa czyni wyłom w dotąd czysto formalistycznym czy intelektualistycznym pojmowaniu regulacji procesów społecznych i etycznych. Twierdzi ona, że przekonanie, iż istota demokracji wyczerpuje się w przestrzeganiu procedur albo w wypracowywaniu w procesie publicznych rozważań racjonalnych prowadzi do buntu obywateli „przeciw uwięzieniu zasady demokratycznej w zbyt sztywnym gorsecie liberalnych procedur i reguł”²⁶. Autorka podkreśla, że obecny kryzys liberalnego porządku społecznego wynika właśnie z formalizacji życia społecznego, a dokładniej – z usunięcia emocji z życia politycznego. Według niej, „problem polega na tym, że przez wiele lat główne polityczne siły próbowały te namiętności usunąć z polityki. A tego się zrobić nie da, bo to jest wbrew naturze”²⁷. Są to, jak powiada, wręcz „niebezpieczne mrzonki”. Potrzeby namiętności nie może zastąpić udział w racjonalnej debacie. W demokracji polityka nie może być całkiem racjonalna i musi uwzględniać to, co w ludziach nieracjonalne.

Okazuje się, że myśl o odwołaniu się do czegoś, co w świecie lub w człowieku trwałe i niehistoryczne, jest pewną koniecznością, warunkującą nasze istnienie w świecie historycznym. W tym kontekście można przypomnieć to, o czym chyba zapomnieli zwolennicy antropologii historycznej czy szerzej – historycyści i kon-

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 12.

²⁵ Ibidem, s. 11.

²⁶ *Pochwała różnicy. Rozmowa z prof. Chantal Mouffe*, (w:) J. Żakowski, *Koniec*, Warszawa 2006, s. 96.

²⁷ Ibidem, s. 101.

struktywiści – a co dość dawno temu, bo w roku 1966, wyraził Leszek Kołakowski (ur. 1927), wskazujący stałą, warunkującą istnienie kultury potrzebę odniesienia człowieka do rzeczywistości niewarunkowej i nieempirycznej, znajdującej się poza możliwością racjonalnego dowodu. Owa potrzeba jest, według niego, potrzebą rozumienia realności empirycznych jako sensownych oraz wiary w trwałość wartości ludzkich. Ani jedno, ani drugie nie może mieć żadnych uzasadnień. Według Kołakowskiego mity „są nie do uniknięcia, jeśli społeczeństwo ludzkie ma istnieć”²⁸. Mit jest instancją odwoławczą, „która wyprzedza wszelką historyczność i czyni ją relatywną, każe tedy zdarzenie rozumieć jako zgodne albo niezgodne z ludzkim powołaniem. Powołanie człowieka [...] jest regułą rozumienia zdarzeń, a reguła taka jest prawomocna o tyle, o ile pozaczasowy zbiór wymagań, współokreślających człowieczeństwo, wyprzedza wszelką człowieczą, historyczną dolę. Ale tylko pod tym warunkiem wolno nam z sensem powiedzieć: te oto sytuacje są nieludzkie i domagają się zniesienia [...]. Tylko pod tym warunkiem wolno nam twierdzić, że wiemy, co oznaczają słowa: wyzwolenie człowieka, zatracenie człowieka, wyobcowanie człowieka. Tylko pod tym warunkiem mamy prawo żądać, by człowiek siebie odnalazł, albo domagać się dla niego wolności, zaspokojenia, urzeczywistnienia”²⁹. Podobną opinię wyraża także Chantal Millon-Delsol³⁰, która pisze, że „uratować nas może tylko mit”, że „humanizm europejski, który każdego człowieka uważa za istotę godną, bez względu na jego rangę, płeć lub klasę, zgodnie ze słowami św. Pawła, nie obroni się mocą samego rozumu, lecz tylko dzięki przyjęciu mitów historii. Świętości człowieka nie da się wykazać – trzeba w nią uwierzyć i tylko to może ją zagwarantować”³¹.

Jeżeli bytowanie człowieka w historii jest tak przemożnie uzależnione od tego, co niehistoryczne, od mitu, od powrotu religii, jak na to wskazują cytowani filozofowie, to czy należy obawiać się najgorszego: że wraz z powrotem treści religijnych nastąpi powrót fundamentalizmu i fanatyzmu? Obawy przed brutalnym wtargnięciem sacrum w zsekularyzowaną kulturę, przed jego „zemstą” – taką np., jaka dokonała się 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych, 11 marca 2004 r. w Madrycie czy 7 lipca 2005 r. w Londynie – wyrażają liczni. Ale ci, którzy widzą potrzebę obecności sacrum w dzisiejszym życiu, wiedzą, że to, co religijne – jeśli powróci – nie może być i nie będzie takie samo, jak przed „ucieczką bogów”. Dlatego J. Derrida napisał: „filozofie dogmatyczne i religie naturalne muszą zniknąć i z największej »zatwardziałości«, z najbardziej nieugiętej bezbożności,

²⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 32.

²⁹ Ibidem, s. 37–38.

³⁰ Chantal Millon-Delsol jest profesorem filozofii politycznej, dyrektorką Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Vallée w Paryżu. Opublikowała m.in.: *Les idées politiques au XX siècle* (1991), *Le Principe de subsidairité* (1992, wyd. polskie *Zasada pomocniczości*, 1995), *Le Souci contemporain* (1994).

³¹ Ch. Millon-Delsol, *Skazani na konflikt*, „Znak” 2002, nr 9, s. 22–30.

z kenozy, z pustki najdotkliwszego braku Boga [...], powinna zmartwychwstać najbardziej pogodna wolność w swojej najwyższej totalności. [...] Należałoby zatem pozwolić objawić się »nieskrytości« [...], której światło przejawiałoby [się] w sposób bardziej źródłowy niż wszelkie objawienie [...]. Trzeba byłoby przebudzić nieposzkodowane [...] doświadczenie tego, co sakralne, święte czy nienaruszalne (heilig)³². Podobnie wypowiada się J. Habermas. Wskazując na konieczność akceptacji treści religijnych, bez których racjonalność formalna zagraża zachodniej kulturze, wskazuje zarazem na potrzebę – czy wręcz konieczność, jak niektórzy twierdzą – krytycznego przekształcenia religijnych treści na treści sekularne.

Idąc za tymi zaleceniami, najpierw należałoby przełamać w sobie niechęć do tego rodzaju treści i określić, gdzie ich poszukiwać. Z pewnością nie będą to oficjalne dokumenty Kościołów. Zawsze wzbudzały one podejrzenie o to, że wyraża się w nich polityczny czy nawet ekonomiczny interes instytucji. Wiele natomiast można przypomnieć (jeśli nie nauczyć się – uniknijmy jednak takiego określenia, które mogłoby uwłaczać ludzkiemu rozumowi) z lektury tych, którzy pisali o własnym doświadczeniu świętości-rzeczywistości, niekiedy nie przynależąc nawet do żadnego Kościoła czy wyznania religijnego. Najważniejsze treści, jakie da się z tych ksiąg odczytać, dotyczą pobożności, która nie jest niczym więcej niż szacunkiem dla samej rzeczywistości. Jak się wydaje, ich autorzy nie byli tak naiwni, jak przekonują konstruktywiści i historycyści, by twierdzić, że Rzeczywistość, Piękno, Prawda, Dobro, Jedno czy Byt ujawni się w pełni każdemu i kiedykolwiek, bez podejmowania przez człowieka żadnych starań. Wiedzieli – i o tym przede wszystkim powinniśmy w ich pismach z uwagą przeczytać – że doświadczenie rzeczywistości wymaga pokory, cierpliwości i licznych prób przełamywania iluzji, obrazów, stereotypów, czyli wyjścia poza krąg sensu, a nawet jej łaski, co oznacza przynajmniej zaprzestanie forsowania tezy, że rzeczywistość nie jest obszarem, w którym może zrodzić się jakikolwiek ludzki sens, lecz że to sens ją ustanawia. Tak rozumiana pobożność nie ma nic wspólnego z procesjami, ofiarami i kadzidłem, lecz jest pełnym szacunku zwróceniem się ku rzeczywistości. Istnienie rzeczywistości, nawet nie doświadczone, a nawet, być może, wątpliwe, trzeba jednak przyjąć, by przynajmniej możliwy był sam szacunek do czegokolwiek czy kogokolwiek, bo tyle w nas szacunku do czegoś czy kogoś, ile rzeczywistości zdołamy temu, co szanujemy, przyznać. A to, co uznane za fikcję (a tak traktujemy niekiedy sens przez nas wytworzony), wiedząc, że jest zawsze relatywne (np. kulturowo), że trwa tylko chwilę i zaraz znika – nie wzbudza w nas takiego samego szacunku, jak rzeczywistość. Lubimy manipulować, „majsterkować” sensem, znajdując nawet w tej sprawności wyznacznik naszego człowieczeństwa, znak przynależności do gatunku *Homo sapiens*. Pobożność – szacunek dla rzeczywi-

³² J. Derrida, *Wiara i wiedza*, (w:) J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999, s. 23–24.

stości – nie całkiem wygasła, dlatego oburzamy się na manipulowanie ludźmi (będące często właściwym celem manipulowania sensem), których rzeczywistość jednak potrafimy odróżnić od sensu. Nadal bardzo wielu z nas jest przekonanych, że to, co rzeczywiste – i przede wszystkim tylko to, co rzeczywiste – zasługuje na pobożność-szacunek naszego myślenia. Dlatego uznanie, że człowiekowi rzeczywistość przysługuje w sposób nie-historyczny, a więc ustanowienie szacunku dla nas samych, wydaje się podstawą naszej nieprzemijalności w żywiole dziejów.

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn

UTOPIZM ERICHA FROMMA

Erich Fromm's Utopism

Słowa kluczowe: Erich Fromm, utopia, utopizm, dzieje, mesjanizm, filozofia dziejów.

Key words: Erich Fromm, utopia, utopism, history, messianism, philosophy of history.

Streszczenie

Artykuł ma wskazywać związki filozofii Ericha Fromma z myśleniem utopijnym. Podstawowym zadaniem będzie zatem rozstrzygnięcie, czy mamy do czynienia z klasyczną utopią, czy jedynie z elementami myślenia utopistycznego. Przyjmując, że filozofia niemieckiego myśliciela wpisuje się w tradycję utopistyczną, ale klasyczną utopią nie jest, podejmuje próbę wykazania związków systemu filozoficznego Ericha Fromma z psychoanalizą Freuda, filozofią Marksa, mesjanizmem żydowskim i chrześcijańskim, które cechuje myślenie utopistyczne.

Abstract

The aim of the article is to show Erich Fromm's connections with utopian thinking. First we should decide if his philosophy is classical utopia or it contains the elements of utopian thinking. Adopting that his philosophy is not an utopia but utopianism, I show its connections with Freud's psychoanalysis, Marks's philosophy and Jewish messianism with their utopistic characteristics.

Erich Fromm jest jednym z najczęściej przywoływanych (w negatywnym i pozytywnym znaczeniu) współczesnych filozofów i psychologów. Krytyka współczesnego człowieka i społeczeństwa stanowi teoretyczną podstawę i inspirację dla wielu badaczy, którzy uznają zasadność krytycznej teorii. W pozytywnym znaczeniu niemiecki filozof jawi się jako umiarkowany krytyk współczesności, który wskazuje możliwości przemiany człowieka w kierunku życia prawdziwie ludzkiego. W negatywnym sensie Fromma nazywa się naiwnym utopistą, którego filozofia grzeszy tym nadmiernym optymizmem, który charakteryzował niektóre projekty oświeceniowe. Rzeczywiście, filozofia autora *Ucieczki od wolności* i innych rozpraw dotyczących człowieka i społeczeństwa sprawia wrażenie romantycznego manifestu w obronie człowieczeństwa (pisanego przez Fromma zawsze wielką literą). Na tej podstawie wielu twierdzi, że niemiecki filozof stworzył wizję, która

jest niczym innym jak współczesną utopią *Nowego Człowieka* i *Nowego Społeczeństwa*. Czy jest to teza zasadna? Czy projekt Ericha Fromma można potraktować jako iluzję doskonałego życia, wymaginowany twór teoretycznego rozumu? Moim zdaniem nie. Celem tego artykułu jest dowiedzenie tezy, że filozofia Ericha Fromma nie jest utopią, lecz zawiera w sobie elementy utopizmu. Jeżeli zaakceptujemy pogląd, że utopistą jest każdy, kto przedstawia program naprawy rzeczywistości, reagując w ten sposób na obecność zła w świecie, musimy tym samym przyjąć, że większość systemów i poglądów filozoficznych to albo utopie, albo iluzje¹. Zatem, albo utopia nie jest miejscem, którego nie ma, albo jest tak mocno wpisana w myślenie człowieka, że przestaje być rozpoznawana jako utopia. Filozofia Ericha Fromma może stanowić odpowiednie tło do rozwiania tych wątpliwości. Celem artykułu nie jest przedstawienie szczegółowych rozwiązań zaproponowanych przez Fromma, ale ogólna charakterystyka stanowiska filozofa, która wpisuje go w krytyczny nurt współczesnej humanistyki. Tradycji, która uśmierciła klasyczną utopię, pozbawiając ją temporalności i terytorialności, zastępując *miejsce, którego nie ma, dobrym miejscem*, a raczej dobrymi miejscami.

Utopizm jako filozoficzny i literacki problem doczekał się wielu naukowych opracowań. Teoretycy próbujący uporządkować to powszechne w historii intelektualne zjawisko dokonują szeregu klasyfikacji stanowisk, które można uznać za utopijne. Mamy więc utopie miejsca, czasu, utopie ładu wiecznego, zakonu czy polityki². W innym kontekście możemy mówić o utopiach abstrakcyjnych i konkretnych na oznaczenie realności wizji, jaką kreślą. Z teoretycznych analiz można wyabstrahować cechy charakterystyczne, które upodobniają wszystkie utopie, niezależnie od ich przedmiotowego i podmiotowego kontekstu. Zygmunt Bauman w książce *Socialism. The active utopia* określa utopie jako wyobrażenie przyszłego i lepszego świata, które jest odczuwane jako niedopełnione, pożądane, krytyczne w stosunku do zastanej rzeczywistości, zakładające pewną dozę ryzyka co do możliwości jego urzeczywistnienia³. Jego zdaniem utopie nie stawiają pytania: „co mogę zrobić?” ani „co powinienem zrobić?”, ale raczej „czego mogę się spodziewać?”. Są więc one mniej lub bardziej realnymi wizjami pewnej rzeczywistości, swoistą kontrkulturą skierowaną przeciwko teraźniejszości. Utopie są niejako zawieszane pomiędzy przeszłością i przyszłością, dlatego często stawia się ich twórcom zarzut nieprzystosowania do czasów, w którym przyszło im funkcjonować⁴.

¹ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 25.

² Zob. ibidem, s. 65–173.

³ Z. Bauman, *Socialism. The active utopia*, George Allen & Unwin Ltd., Plymouth 1976, s. 17.

⁴ Jean Delumeau tak pisze o utopiach odrodzeniowych: „Utopie Odrodzenia poprzez wieki średnie nawiązują do prądów myślowych bardzo dawnych i do tradycji platońskiej i dlatego są w sposób oczywisty nieprzystosowane do epoki, w której powstały. Utopiści wieku XVI i początku XVII są przestarzali w stosunku do swojej epoki i nie rozumieją jej. Podczas gdy umacniał się indywidualizm, torując drogę ku nowej kulturze, oni głosili surowy kolektywizm. Gdy na

Zatem kolejną cechą myślenia utopijnego jest jego ahistoryczność (lub antyhistoryczność), pojmowana tu jako postawa dogmatyczna, negująca zmienność czasową, następstwo i zależność zdarzeń, ale dająca poczucie stabilności, oczywistości i bezpieczeństwa. Warto dodać, że wszelkiego rodzaju historiozoficzne koncepcje postępu można potraktować tym właśnie określeniem – ahistoryczne. Związek myślenia utopijnego z ideą postępu wymaga szerszego opracowania, chociaż już na pierwszy rzut oka widać, że obie idee są ze sobą sprzężone (nie każda utopia jest postępową, ale każda idea postępu zawiera w sobie element myślenia utopijnego).

Należy rozwiązać jeszcze jeden, jak się wydaje, dość ważny problem pojawiający się w literaturze dotyczącej utopii i utopizmu. Nie bez powodu używam obu tych pojęć. Dystynkcja między utopią i utopizmem (czy utopianizmem), jak wskazuje wielu teoretyków, jest istotna. Klasyczna utopia była projektem, który można opisać jako nieistniejącą rzeczywistość społeczną, opisywaną w bardzo szczegółowy sposób, zazwyczaj umieszczoną w jakimś miejscu i czasie⁵. Zygmunt Bauman, pisząc o atrybutach klasycznych utopii, wskazuje, że charakteryzował je określony topos i skończoność. Mimo że geograficznie niemożliwe do zlokalizowania, stanowiły kompletny projekt planisty, który w szczegółach zaprojektował wszystko, począwszy od architektury i urbanistyki, aż po stosunki społeczne i moralne. Klasyczne utopie były projektami skończonymi, co oznacza, że były one wizjami idealnymi, w których każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. Utopia miała być nagrodą za poniesiony przez podróżników trud, końcem pielgrzymki, który łagodził wszelkie poniesione w jej trakcie niedogodności i wyrzeczenia⁶. Pozwala to traktować klasyczną utopię jako projekt aksjologiczny. Relatywizując rzeczywistość daną, tworzy ona iluzję kontr-rzeczywistości, która jest

Zachodzie rozwijało się poczucie narodowe, oni poza przestrzenią i czasem budowali państwa bez tradycji i przeszłości – państwa, które były tylko miastami albo grupami miast. Czyż ówczesna historia nie dowodziła, że same miasta nie były już w stanie tworzyć historii?”. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, Warszawa 1987, s. 282.

⁵ Z premedytacją używam określenia „jakiś”, ponieważ idealne społeczeństwa, mimo że szczegółowo opisywane, nie do końca dawały się zlokalizować; przeważnie były one „nieznane”, mieściły się na „dotąd nie odkrytych wyspach”. Jak możemy przeczytać u F. Bacona w *Nowej Atlantydzie*: „I oto zdarzyło się dnia następnego pod wieczór dostrzegliśmy od północnej strony w nie bardzo dalekim oddaleniu jakby zagęszczone chmury. Nappełniło nas to nadzieją, że odnajdziemy ziemię, albowiem wiedzieliśmy dobrze, że ta część morza południowego była zgoła nieznaną i mogła obejmować nie odkryte dotąd wyspy i lądy”. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, Warszawa 1954, s. 73. Podobnie rzecz się ma z utopią Morusa. Jak pisze J. Delumeau: „Wyspa, którą zamierza opisać, została odkryta przez Hythlodeusza, co można przetłumaczyć jako: »szerzyciel andronów«. Utopia znaczy kraj, którego nie ma nigdzie; Amaurotum, stolica, to »miasto-widmo« albo co najmniej miasto nieznane, leży ono nad Anydris, »rzeką bez wody«, rządzone przez Ademusa, »księcia bez poddanych«”. J. Delumeau, op. cit., s. 284.

⁶ Z. Bauman, *Utopia with no topos*, (w:) *History of the human sciences*, vol. 16, no. 1, London, Thousand Oaks, Ca and New Delhi 2003, s. 12–16.

aksjologiczną alternatywą dla pragmatycznie ukierunkowanego realizmu. W tym znaczeniu utopie są projektami emancypacyjnymi, wyzwajają człowieka z rutyny, nawyku i zwyczajności. Używając języka Maksa Webera, są „idealnymi modelami”, które istnieją transcendentnie wobec rzeczywistości. Określają jednak horyzont możliwości, których rzeczywistość nie posiada. Tak więc klasyczna utopia jest modelem zamkniętym, aksjologicznym, transcendentnym wobec rzeczywistości, którą określa topos i skończoność.

Współczesne znaczenie utopii straciło część cech, które do niedawna służyły teoretykom jako ich jednoznaczna waloryzacja. Zmierzch klasycznej utopii wiązać należy z wieloma procesami społecznymi i przemianami historycznymi, które stały się udziałem współczesności. Z jednej strony fikcją okazały się wszystkie projekty modernizacji, które obiecywały radykalną zmianę, ale nie potrafiły wskazać metod jej przeprowadzenia. Maksymalizm utopii (zarówno moralny, jak i społeczno-polityczny) sprawiał, że przestała ona być traktowana jako projekt zmiany pozytywnej. Wielka wizja została zdewaluowana przez praktykę największych doktryn utopijnych, takich jak faszyzm czy komunizm (najbardziej chyba znanych utopii negatywnych). Utopista przestał być traktowany jako wizjoner i „wynalazca społeczny”, a stał się strażnikiem więziennym, „który chciałby nas zamknąć w ciasnej celi takich a nie innych przekonań – i to raczej w jego niż w naszych”⁷ – jak zauważa Jerzy Szacki. Utopijny model lepszej przyszłości stał się projektem niechcianej totalności. Inną przyczynę końca utopii wskazuje Zygmunt Bauman, który wiąże ją ze zjawiskiem globalizacji. Świat jest dzisiaj wypełniony – pisze socjolog. Nie ma dzisiaj miejsca, które nie byłoby znane, nie ma dzisiaj tajemniczych wysp, na których ukryty jest nowy świat. Mimo że świat posiada granice, nie są one warunkiem bezpieczeństwa, nie są też gwarancją izolacji od świata zewnętrznego. We współczesnym świecie nie ma zewnętrżności. Utopia w swoim klasycznym znaczeniu *miejsca* – nie istnieje. Nie oznacza to jednak, że pragnienie szczęścia, lepszej przyszłości (co stanowiło inspirację klasycznej utopii) jest obce współczesności. Jest ono może nawet silniejsze niż kiedyś, Inaczej się je jednak definiuje. W zglobalizowanym świecie, w którym wyobrażenia zostały sprywatyzowane, topos stracił swoją terytorialność⁸, czasowość swój kres, szczęście oznacza raczej „inne dzisiaj, niż bardziej szczęśliwe jutro”⁹.

⁷ J. Szacki, op. cit., s. 209.

⁸ Bauman wskazuje szereg zjawisk współczesnego świata, które wykraczają poza tradycyjne ujęcia przestrzenności i czasowości; wirtualna przestrzeń internetu, zdobycze techniki, które pozwalają się przemieszczać w pożądane miejsce w każdej chwili i każdym czasie, współczesny „nomadyzm” (jak określa to Bauman), globalna komunikacja, która pozwala na przekazanie informacji innym niemal w tym samym momencie, kiedy została stworzona; współcześni ludzie nie „przynależą” w taki sposób, w jaki ujmowano to tradycyjnie, ich punkty orientacji i identyfikacji są tak samo mobilne jak oni sami (zarówno w duchowym, jak i cielesnym wymiarze).

⁹ Z. Bauman, *Utopia with no topos...*, s. 23.

Współczesne projekcje lepszej przyszłości są zwykle nazywane utopizmem lub utopianizmem, co określać ma raczej emocjonalny stosunek do przyszłości i możliwości jej naprawy niż całościową wizję przemiany społecznej. Utopistyczne wizje, które straciły swój topos i inaczej zdefiniowały czasowość, odwołują się raczej do tradycji utopii, niż ją naśladują. Utopizm, który można określić jako prąd intelektualny wskazujący oczekiwania co do przyszłości, zaczyna odgrywać coraz większą rolę w naukach społecznych i filozofii. Wykraczając poza ramy pragmatyzmu społecznego, stanowi alternatywę dla rzeczywistości zastanej, relatywizując ją, pomaga kreować nowe rzeczywistości i poddawać w wątpliwość *konieczności* życia społecznego. Petteri Pietikainen, analizując wątki utopistyczne w filozofii Ericha Fromma, zauważył, że rozróżnienie na utopię i utopizm pozwala traktować wiele współczesnych nurtów filozofii społecznej czy historiozofii bardziej poważnie, niż traktowano klasyczne utopie odrodzeniowe. Utopią – stwierdzając za Pietikainenem – będziemy nazywać nieistniejące społeczeństwo opisane we wszystkich detalach i zwykle umieszczone w czasie i miejscu, utopizmem nazwiemy społeczne wyobrażenia¹⁰, a to już sytuuje myśl utopijną jako jeden z istotnych elementów teorii społecznej.

Skoro zatem wskazujemy różnicę między klasyczną utopią i współczesnym utopizmem, warto wymienić cechy charakterystyczne tego drugiego. Po pierwsze, utopizm relatywizuje teraźniejszość. Może być zatem uznany za społeczną teorię krytyczną. Po drugie, traktowany jako program, może być uważany za ten aspekt kultury, w którym odkrywane są możliwe ekstrapolacje teraźniejszości. Wskazuje to na zarówno teoretyczny, jak i praktyczny wymiar myśli utopistycznej. Po trzecie, myśl utopistyczna rozbija jedną wspólną rzeczywistość na szereg konkurujących ze sobą projektów (rzeczywistości), co wzmaga krytyczne nastawienie różnych grup społecznych do rzeczywistości społecznej uznanej za jedyną możliwą. Tendencją każdego porządku społecznego jest dostosowanie definicji realności do preferowanych interesów społecznych i politycznych. Utopizm burzy to przekonanie, przedstawiając alternatywę zarówno teoretyczną, jak i praktyczną. Po czwarte w końcu, utopizm wywiera olbrzymi wpływ na aktualny kurs historycznych przemian. Elementy utopistyczne zawarte są zarówno w ideach filozoficznych, jak i programach politycznych, stanowiąc inspirację dla społecznej aktywności. Wielkie projekty zmian społecznych i kulturowych, zawierające elementy myślenia utopijnego albo wręcz same uznawane za utopie, kiedy zostaną zrealizowane¹¹, przekształcać się mogą w konserwatywne ideologie¹². Właśnie w tym

¹⁰ P. Pietikainen, *The sage knows You better than You know Yourself: Psychological utopianism in Erich Fromm's work*, (w:) *History of political thought*, vol. XXV, no. 1, 2004, s. 104.

¹¹ Za takie zrealizowane utopie można uznać projekt Rewolucji Francuskiej albo powstanie Stanów Zjednoczonych Ameryki jako społeczeństwa ufundowanego na zasadach równości i wolności.

kontekście „mentalność utopistyczna”¹³ może być bazą poważnej społecznej przemiany. Wracając do kwestii utopizmu i historiozoficznej koncepcji postępu, można powiedzieć, że utopizm kojarzony jest z myślą progresywną, ideologia stara się zachować *status quo*, obronić wartości tradycyjnych. W dyskusji o przyszłości myśl konserwatywna manifestować się będzie w pojęciu „prawdopodobne”, perspektywa utopijna w pojęciu „możliwe”¹⁴.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że różnica między utopią klasyczną a utopizmem jako nowoczesną odmianą utopii leży w sposobie ujmowania rzeczywistości. Utopia klasyczna posiada swój topos i określoną czasowość (finalistyczną), utopizm nie ogranicza się do toposu określonego jako gdzieś. Jego miejsce wyznaczone jest tu i teraz. Perspektywa, jaką stawia myśl utopistyczna, to lepsze dziś, a nie jeszcze lepsze jutro. Utopia klasyczna jest rojeniem, iluzją rzeczywistości łączącą przeszłość i przyszłość w kompletnej wizji miejsca-nigdzie. Utopizm jest społecznym wyobrażeniem, które trwale łączy się z politycznymi i społecznymi projektami teraźniejszości i oczekiwanej przyszłości. Różnicę między utopią a utopizmem trafnie określa dystynkcja dokonana przez szkołę marksistowską (podziału tego używał Ernst Bloch i Herbert Marcuse), która podzieliła utopie na abstrakcyjne i konkretne. Jak można zauważyć, źródłem tego podziału jest stosunek do praktyki i racjonalność wizji. Utopia abstrakcyjna zawiera elementy myślenia życzeniowego, przejętego z klasycznej utopii koncepcję złotego wieku, raj na ziemi. Konkretna utopia jest częścią praktyki, która wyrasta z teraźniejszości i wpływa na polityczną aktywność, jest mechanizmem, który sam w sobie posiada potencjał spełnienia¹⁵.

W tym właśnie kontekście należy odczytywać współczesne koncepcje filozofii społecznej domagające się zmiany, krytycznie nastawione wobec rzeczywistości. Jerzy Szacki wymienia szereg współczesnych trendów, które traktować można jako

¹² Ten element zjawiska utopizmu znalazł swoje miejsce w analizach fundamentalnego dziś dzieła *Ideologia i utopia* Karla Mannheim, który traktuje utopię i ideologię jako zjawiska komplementarne. Mannheim pisze: „Co ma być w danym przypadku uznawane za utopię, a co za ideologię, to zależy w istocie rzeczy także od tego, na jakim etapie rzeczywistości bytu dokonuje się oceny, i jest rzeczą jasną, że warstwy reprezentujące istniejący społeczno-kulturowy porządek bytu będą przeżywać układy, których są wyrazicielami, jako rzeczywiste, natomiast warstwy zepchnięte do opozycji orientować się już będą na tendencyjne załączki projektowanego przez nie porządku bytu, Utopią nazywają przedstawiciele określonej realności bytu wszystkie te wyobrażenia, które z ich punktu widzenia zasadniczo nigdy nie mogą być zrealizowane”. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 162.

¹³ Pojęcie to zostało użyte w kontekście analiz K. Mannheim w *Nowym słowniku historii idei (New dictionary of history of ideas*, M. Cline Horowitz, editor in chief, vol. VI, Detroit – New York – San Francisco – San Diego – New Heaven – Waterwille – London – Munich 2005, s. 2406.

¹⁴ Z. Bauman, *Socialism. The active utopia...*, s. 15.

¹⁵ *New dictionary...*, s. 2407.

utopijne. Myśl futurologiczna, komuny anarchistyczne i socjalistyczne, projekty idealnych miast, utopie samorealizacji czy nowe ruchy religijne zorganizowane w formie małych społeczności mają swoje miejsce w rzeczywistości, stanowiąc alternatywę dla tradycyjnej konstrukcji społecznej. Ich siła i jednocześnie słabość leży w tym, że nie mają one aspiracji, by narzucać siłą swoją wizję innym. Funkcjonują niejako poza głównym nurtem życia społecznego i politycznego, chociaż ich propozycje co jakiś czas stają się trwałym elementem świadomości społecznej i politycznej. Jak pisze Szacki utopista „nie musi wiedzieć, co należy robić. Jego sprawą jest zakwestionowanie starego świata w imię wizji świata innego. Utopista może być ostatecznie reformatorem, ale nie reformistą, który akceptuje istniejący porządek jako podstawę świata nowego i godzi się na kompromisy dotyczące sposobu jego urządzenia. Utopista tego nie potrafi i nie chce tego się nauczyć”¹⁶.

Mirosław Chałubiński, analizując poglądy niemieckiego filozofa i psychoanalityka, klasyfikuje je jako utopijne. Za Szackim stwierdza, że jego filozoficzny projekt można nazwać utopią ludzkiej samorealizacji, utopią socjalną, anarchistyczno-socjalistyczną, heroiczną, polityki i nowoczesną. Jak widać, Fromm jawiłby się tu jako przedstawiciel wielu tradycji filozoficznych, które czerpią z dorobku myśli uznawanej za utopijną. Kiedy Fromm mówi o konieczności uwolnienia wszystkich potencjalnych możliwości człowieka i skierowania ich w stronę lepszego życia zarówno indywidualnego, jak i społecznego, może zostać uznany za przedstawiciela utopii antropologicznej (utopii ludzkiej samorealizacji). Jego przywiązanie do tradycji socjalistycznej i anarchistycznej (zwłaszcza w projektach nowego porządku społecznego) zbliżają go do utopii socjalnej i anarchistyczno-socjalistycznej. Wizja całościowej przebudowy społecznej pozwala uznać go za utopistę polityki i utopistę heroicznego. Powstaje jednak pytanie: czy rzeczywiście wizja Fromma jest – tak jak chce Chałubiński – utopią? Moim zdaniem – w klasycznym znaczeniu – nie. Można to nawet wywnioskować z tego, co pisze sam autor opracowania o filozofii Ericha Fromma. Możemy zatem przeczytać: „Z tym generalnym nastawieniem [że pełne narodziny człowieka są ideałem etycznym – przyp. aut.] Fromm harmonizuje fakt, iż jego utopistyczne projekty są wolne od szczegółów i detali i poprzestaje on zazwyczaj na ogólnym naszkicowaniu kierunków proponowanych zmian”¹⁷. Zatem w wizji Fromma brakuje szczegółów tak charakterystycznych dla klasycznej utopii. Mimo że autor *Rewolucji nadziei*, przedstawia sposoby projektowanej przemiany, pisze o planowaniu humanistycznym, o narzędziach przebudowy społecznej, brakuje konkretnej, opracowanej w szczegółach koncepcji, jak należy tego dokonać. Brakuje również charakterystycznego dla klasycznej utopii toposu. Fromm nie umieszcza swojego Nowego Społeczeństwa i Nowego Człowieka poza rzeczywistością. Nie ma u niego wysp

¹⁶ J. Szacki, op. cit., s. 36–37.

¹⁷ M. Chałubiński, *Fromm*, Warszawa 1993, s. 118.

szczęśliwych, krainy nie odkrytej, która byłaby najlepszym miejscem na urzeczywistnienie ideału. Nie znajdziemy też w filozofii społecznej Fromma wątków finalistycznych. Projektowany przez niego kierunek zmian nie ma telosu. Nowy Człowiek i Nowe Społeczeństwo są zawieszane poza czasem. Niemiecki filozof głosi konieczność przemiany, ale nigdzie nie znajdziemy, co będzie, kiedy ideał zostanie osiągnięty. Mamy tu do czynienia z idealnym (można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nie do końca idealnym, bo samo człowiek nie jest bytem ku doskonałości) modelem, filozoficznym wyobrażeniem i etycznym ideałem, które mają charakter postulatyczny. Ich realizacja jest raczej uzależniona od teraźniejszości, jest odpowiedzią na kryzys, który spotkał ludzkość, jest próbą naprawy rzeczywistości, a nie ucieczki od niej. To w sposób znaczący różni Frommą od twórców utopii klasycznych. Wcześniej wspomnieliśmy, że inną charakterystyczną cechą utopii jest jej statyczność. Są one kompletne, ich projekt jest skończony, każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. W tym sensie utopie nie potrzebują zmiany i nowości. Konfrontując to z filozofią Frommą, okazuje się, że i w tym punkcie różni się ona od klasycznej utopii. Dla Frommą życie nie jest wyłącznie wartością biologiczną, czymś danym i skończonym. Życie to potencjalność, proces, w którym człowiek stwarza siebie samego. Życie ludzkie nigdy nie będzie spełnione, bo jest ono nieustannym procesem kreacji. „Szczęście – pisze Fromm – osiąga się w procesie nieustannie realizowanej pełni życia i jest ono niezależne od celu, jaki pozwoli zrealizować nam los; a tam gdzie życie pełne, na miarę możliwości, daje ostateczną satysfakcję, nie ma miejsca dla troski o to, co możliwe, a co niemożliwe do osiągnięcia”¹⁸. W tym kontekście nie można zatem powiedzieć, że Nowe Społeczeństwo to wyspa szczęśliwości. To raczej projekt przekształceń, które pozwolą na pełnię realizacji ludzkiej potencjalności. Przemiana społeczna nie zakończy procesu stawania się. Zbliża to Frommą do tradycji anarchistycznej, dla której życie opisuje nieustanny konflikt społeczny. Anarchiści, a za nimi Fromm, nie wierzą w możliwość jego całkowitej eliminacji, starają się jedynie znaleźć konkretne sposoby jego złagodzenia czy rozwiązania w szczególnych sytuacjach¹⁹. Biorąc to pod uwagę, Fromm jawi się raczej jako inżynier społeczny, *social dreamer* niż utopista, który ucieka od rzeczywistości w świat iluzji społecznej.

To, co łączy społeczny projekt przemiany zaproponowany przez Frommą z utopią klasyczną, to krytyka rzeczywistości (relatywizowanie rzeczywistości). W tym znaczeniu filozofia Frommą wpisana jest w tradycję utopistyczną. Nie jest to jednak warunek wystarczający, by cały dorobek autora *Mieć czy być?* uznać za utopijny. Dla myślicieli konserwatywnych, akcentujących konieczność zacho-

¹⁸ E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 1999, s. 255.

¹⁹ J. Suissa, *Anarchism, Utopia and Philosophy of Education*, „The Journal of Philosophy and Education Society of Great Britain”, Vol. XXXIII, no. 4, Oxford 2001, s. 642.

wania obecnego porządku społecznego i politycznego, każdy program zmiany może być uznany za utopię, za wyobrażenie, które jest nie do urzeczywistnienia (rzeczywiście wśród różnych wizji społecznych znajdziemy takie, które nie mogą być zrealizowane nigdy). Warto jednak zdawać sobie sprawę, że to wyłącznie w ich wyobrażeniu porządku społecznego to myślenie jest nie do urzeczywistnienia²⁰. Łagodzi to znacznie zarzut, jaki stawia się filozofii społecznej Ericha Fromma. Filozofia ludzkiej samorealizacji może być traktowana nie jako utopijna mrzonka, ale projekt przyszłości. Być może niemożliwy do urzeczywistnienia dzisiaj, ale – posługując się retoryką Mannheima – możliwym w innym porządku bytu. Pisze o tym sam Fromm: „Pytanie nie dotyczy więc pewności osiągnięcia owych zmian czy nawet prawdopodobieństwa, ale możliwości. Jak bowiem powiedział Arystoteles, »częścią prawdopodobieństwa jest to, że zdarzają się rzeczy nieprawdopodobne«. Pytanie dotyczy więc – używając terminologii heglowskiej – »rzeczywistej możliwości«. »Możliwe« nie oznacza tu abstrakcyjnej i logicznej możliwości, opartej na nieistniejących przesłankach. »Rzeczywista możliwość« wynika z istnienia psychologicznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych czynników, mogących się ujawnić, jeśli nie poprzez ilość, to przynajmniej przez sam fakt istnienia, stanowiący podstawę przeprowadzenia zmian»²¹. Można zatem zarzucić Frommowi nadmierny optymizm, ale nie to, że jego wizja jest utopią²². Jeżeli jednak zostaniemy przy klasycznej terminologii, wizję Fromma można nazwać utopią²³ racjonalną, dla której oczekiwany przyszły stan społeczny może zostać uznany za możliwy w oparciu o racjonalne przesłanki społeczne, ekonomiczne i polityczne. Nie oznacza to jednak, że wizja historiozoficzna niemieckiego filozofa

²⁰ Pisze o tym dość obszernie Karl Mannheim, który stawia tezę, że każda definicja (również definicja utopii) zawiera w sobie cały system myślowy formacji myśliciela wraz z opcją polityczną. Mannheim pisze: „Nie jest przypadkiem, że autor optujący świadomie czy nieświadomie za istniejącym, obowiązującym porządkiem społecznym ma tak szerokie, nieprecyzyjne i niezróżnicowane pojęcie utopii, w którym zaciera się różnica między tym, co jest absolutnie nie do urzeczywistnienia, a tym co nierealne relatywnie. Z tej pozycji świadomie nie chce się po prostu wykraczać poza istniejący porządek bytu. Ten brak woli skłania ku uznaniu tego, co jest nie do zrealizowania w danym porządku, za całkowicie nierealne, po to, by po zatarciu różnic nie pozwolić na pojawienie się w formie żądania tego, co jest relatywnie utopijne. Nazywając utopijnym bez różnicy wszystko, co wykracza poza stan aktualny, likwiduje się zaniepokojenie, które mogłoby powstać na postawie »utopii relatywnej«, możliwej do urzeczywistnienia w innym porządku bytu”. K. Mannheim, *Ideologia i utopia...*, s. 163.

²¹ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996, s. 176–177.

²² Fromm często w swoich książkach nazywa swoją koncepcję utopijną, ale pojęcie „utopia” bierze w cudzysłów: „Naszą jedyną nadzieją jest ożywianie atrakcyjności nowej wizji. Proponowanie tych lub innych reform, które nie odmieniają systemu na dłuższą metę, jest bezużyteczne, gdyż propozycje takie nie pobudzają silnie motywacji. »Utopijny« cel jest bardziej realistyczny niż »realizm« dzisiejszych przywódców”. E. Fromm, *Mieć czy być?...*, s. 294.

²³ Używam tego pojęcia w znaczeniu współczesnym, a nie klasycznym.

fa jest skrajnie deterministyczna, chociaż niekiedy zarzuca się jej fatalizm²⁴ dziejowy (według podanej przez Topolskiego definicji, filozofia dziejów Ericha Fromma może być uznana za fatalistyczną przez swoje związki z psychoanalizą Freuda; nie ujmuje on jednak poglądów na dzieje i człowieka tak skrajnie, jak twórca psychoanalizy). Należy jednak odróżnić Fromma krytycznego analityka kultury od Fromma mesjanisty. W krytycznych analizach kultury niemiecki filozof wskazuje na represyjną funkcję czynników społecznych czy ekonomicznych, które determinują ludzkie zachowanie i mogą czynić z człowieka bezwolny przedmiot procesu dziejowego. Z drugiej jednak strony człowiek posiada wrodzone mechanizmy obronne, które nie pozwalają mu plastycznie przystosować się do każdej sytuacji. W historiozofię Fromma wpisany jest dialektyczny konflikt zła i dobra, który daje nadzieję na ostateczne zwycięstwo życia, a nie śmierci, wyboru wolności zamiast zniewolenia czy w końcu postępu zamiast regresu. Fromm mesjanista przestaje być fatalistą. Kieruje swoją uwagę na człowieka i jego naturalną skłonność do nieulegania temu, co niszczy jego siłę życiową. Świadomość istnienia prawdziwie ludzkich potrzeb i uznanie rzeczywistej wartości człowieka, co jest istotą jego filozofii, pozwala określić miejsce człowieka w dziejach. W tym kontekście Fromm staje na stanowisku woluntaryzmu historiozoficznego, a więc stanowiska uznającego aktywną rolę człowieka w procesie dziejowym.

Rozpatrując utopizm filozofii Fromma (podkreślając jeszcze raz, że nie jest to utopia w klasycznym rozumieniu), należy zwrócić uwagę na pewne elementy jego systemu, które zbliżają go do tradycji utopistycznej. Petri Pietikainen wskazuje na trzy zasadnicze komponenty – mesjanizm (w szczególności mesjanizm żydowski), marksizm i psychoanalizę²⁵. To one określają charakter utopizmu autora *Rewolucji nadziei*. Fromm dokonuje syntezy tych trzech, wydawałoby się, różnych systemów, szukając cech wspólnych. Dodać należy, że to właśnie one miały największy wpływ na myśl niemieckiego filozofa. Znajduje on w tej tradycji wiele wspólnych elementów, które jego zdaniem stanowiły o charakterze postawy filo-

²⁴ Pojęcia „fatalizm historiozoficzny” będę używał w znaczeniu, które nadał mu Jerzy Topolski. Uważał on, że każdy pogląd, który zakłada, że dziejami kieruje jakaś siła odbierająca człowiekowi aktywny wpływ na dzieje, nazwać można fatalistycznym. Wyróżnił też trzy odmiany fatalizmu. Fatalizm zewnętrzny, które owe „siły” czy „czynniki sprawcze” umieszcza poza dziejami i fatalizm wewnętrzny, który umieszcza te siły w samym człowieku, ale poza jego świadomością, a także fatalizm, który bieg dziejów zostawia przypadkowi. Píše on: „W świetle odmiany »zewnętrznej« stanowiska fatalistycznego dzieje są zatem kształtowane, czy też istotnie bądź w »ostatniej instancji« kształtowane (gdy inicjatywie ludzkiej pozostawia się pewne pole działania), poprzez jakieś sterowanie spoza samych dziejów. W świetle odmiany »wewnętrznej« poglądów fatalistycznych jest tylko pozornie inaczej. Różnica polega tylko na tym, że siły determinujące znalazły swe miejsce »w człowieku«, sterując już nie bezpośrednio dziejami, jak to zwykle jest w wersji »zewnętrznej«, lecz pośrednio poprzez sterowanie człowiekiem”. J. Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 28.

²⁵ P. Pietikainen, op. cit., s. 106.

zoficznej, którą można nazwać humanizmem. Tradycja judeochrześcijańska określiła aksjologiczny fundament, na którym budowano kulturę europejską. Wpłynęła ona nie tylko na filozofię teistyczną, odwołującą się wprost do wartości religijnych. Zdaniem wielu myślicieli, jej profetyzm i dążenie do przemiany rzeczywistości stanowił inspirację dla filozofii świeckich (zwłaszcza stanowisk kojarzonych z myśleniem utopijnym). Jedną z podstawowych oświeceniowych koncepcji historiozoficznych – idea postępu – wprost wyprowadzona została z profetystycznych wizji św. Augustyna czy Joachima de Fiore. W umysłowości oświeceniowej świecka idea postępu zastąpiła Opatrzność. Mimo że zmieniono przedmiot czci, żarliwość i wiara w możliwość polepszenia ludzkiego losu określała umysłowość nowożytnych koncepcji historiozoficznych. Jak pisze Karl Lowith, kiedy upadają czy rozpadają się kultury, tworzy się miejsce na nową religijność. Umysłowość chrześcijańska z jej religijnym żarem powstała na gruzach kultury antycznej, tak samo jak kultura odrodzeniowa wyrosła na gruzach średniowiecza²⁶. Nowa uniwersalna religia ludzkości zastępuje uniwersalizm religijny, a teologiczna wizja lepszej przyszłości wypierana jest przez utopistyczne wizje postępu społecznego, technologicznego czy antropologicznego. Utopia religijna przekazuje swoje dziedzictwo utopizmowi irreligijnemu.

W koncepcji nowej nieisteistycznej religii Ericha Fromma znaleźć możemy potwierdzenie tezy postawionej przez Lowitha. Twierdzi on, że zarówno filozofia Freuda, jak i Marksa, wyrastają z owej religijnej umysłowości Greków, Żydów i chrześcijan, która wpłynęła na umysłowość oświeceniową, a rozkwitła w XVIII i XIX wieku. Mimo wielu różnic, obie te koncepcje łączy przeświadczenie o możliwości zmiany, wydobywania się z iluzji rzeczywistości i stworzenia nowego porządku, który uruchomiłby ludzki potencjał. Obie wpisują się w tradycję uniwersalizmu humanistycznego, chociaż ich koncepcje natury bytu są odmienne od koncepcji religijnych. Łączy je jednak mesjanistyczne przekonanie w możliwość

²⁶ Karl Lowith uważa, że związki oświeceniowych i nowożytnych koncepcji filozofii dziejów z umysłowością grecką i chrześcijańską są ewidentne. W swojej książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia* wskazuje na szereg elementów, które filozofia dziejów przejęła od teologii dziejów – jak nazywa chrześcijańskie koncepcje historiozoficzne. Oprócz religijnego zapału i wiary w lepszą przyszłość, a także swoistą soteriologię „proroków postępu” łączy je również sam schemat dziejowy. Lowith pisze: „Greccy historycy badali i relacjonowali historię, obracając się wokół jakiegoś ważnego politycznego wydarzenia. Ojcowie Kościoła rozwinęli z żydowskiego prorocstwa i chrześcijańskiej eschatologii teologię dziejów zorientowaną na ponadhistoryczne zdarzenia stworzenia świata, wcielenia, sądu ostatecznego i zbawienia. Nowożytny człowiek wymyślił filozofię dziejów, sekularyzując zasady teologiczne w sensie postępującego marszu ku jakiemuś wypełnieniu i stosując je do wciąż rosnącej liczby poznań empirycznych, które kwestionują zarówno jedność historii powszechnej, jak i jej postęp. Wydaje się, jak gdyby obie te wielkie koncepcje antyku i chrześcijaństwa, cykliczność i eschatologiczna linearność, wyczerpały już podstawowe możliwości rozumienia historii. Także najmłodsze próby interpretacji dziejów są po prostu wariantami tych dwu zasad lub ich mieszkanką”. K. Lowith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 22.

zbawienia człowieka, wyzwolenia go z „okowów iluzji”, które tworzy teraźniejszość. Psychoanaliza Freuda i historyzm Marksa, które posłużyły Frommowi do skonstruowania własnej wizji dziejów, były jego zdaniem próbami stworzenia nowego ładu, nowej harmonii między ludźmi i naturą. Obie czerpały z mesjanistycznego profetyzmu religii żydowskiej, obie zawierały się pomiędzy rzeczywistością a myśleniem utopijnym, które stanowią składnik tradycji judeochrześcijańskiej. Obie w końcu były zsekularyzowanymi wersjami reakcyjnej i religijnej judaistycznej utopii²⁷. Fromm nie korzysta jednak z katastroficznych tradycji judaizmu (np. Księga Daniela), które historię zbawienia traktują ahistorycznie, wiążąc ją z ostatecznym kataklizmem (przyjście Mesjasza nastąpi w okresie największego zdemoralizowania i zepsucia ludzkości) i końcem historii. W tej tradycji zbawienie możliwe jest tylko wtedy, kiedy istniejący porządek zostanie zniszczony przez katastrofę o rewolucyjnym charakterze²⁸. Fromm woli raczej odwoływać się do liberalnej XIX-wiecznej tradycji „drugiego przyjścia” (prezentowanej chociażby przez Hermanna Cohena), która uhistorycznia idee zbawienia, umieszczając je w procesach politycznych i społecznych. Wizja „drugiego przyjścia” to wizja optymistyczna, dopuszczająca możliwość doskonalenia się ludzi w czasie, nie wykluczająca wolności i niczym nieograniczonego postępu. Ta wizja rozwoju ludzkości umieszcza zbawienie w procesie historycznym. Utopia „drugiego przyjścia” tworzy nową harmonię, nowe przymierze człowieka z człowiekiem i ludzi z naturą. Mesjasz nie jest tu wysłannikiem Boga, który ma zbawić grzeszną ludzką naturę – jest symbolem ludzkich osiągnięć. Pojawi się wtedy, kiedy człowiek będzie na jego przyjście gotów. Zdaniem Fromma ta profetyczna wizja pokoju „jest częścią całej historycznej i religijnej koncepcji proroków, która kulminuje w ich idei czasu mesjanistycznego pokój między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a naturą, jest czymś więcej niż nieobecnością walki; jest to osiągnięcie prawdzi-

²⁷ O związkach Fromma z judaizmem pisze Rainer Funk, wskazując jednocześnie, że nie sposób zrozumieć filozofii autora *Ucieczki od wolności* bez wskazania jego ścisłych związków z myślicielami przesiąkniętymi ideami profetyzmu żydowskiego. Fromm utrzymywał kontakty z Nehemią Antonem Noblem, Ernstem Simonem, Franzem Rosenzwiegiem, Leo Lowenthalem, Martinem Buberem czy Siegfriedem Kracauerem. Znał również bardzo dobrze twórczość Hermanna Cohena, liberalnego mesjanistę żydowskiego, który wierzył (w przeciwieństwie do tradycyjnego żydowskiego mesjanizmu) w niczym nie ograniczony ludzki postęp i możliwość doskonalenia się ludzkości. Rainer Funk pisze, że: „na tym tle łatwiej można zrozumieć późniejsze eksperymenty Fromma z humanistycznie zorientowaną teorią charakteru. Specyficzną żydowską praktykę życiową przekształcał na formę antropologiczną i empiryczną, a determinanty praktyki religijnej określał za pomocą pojęć nauk humanistycznych. Zwracając się w ten sposób ku humanistyce, uniwersalizował ludzką wartość religii praktykowanej w jednej żyjącej w odgraniczeniu wspólnocie i czynił ją możliwą do przyjęcia przez wszystkich humanistycznie zorientowanych ludzi”. R. Funk, *Erich Fromm*, Wrocław 1999, s. 57.

²⁸ Por. M. Lowy, *Messianism in the Early Work of Gershom Scholem*, „New German Critique” 2001, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin. Ithaca NY, s. 190.

wej harmonii i jedności; jest to doświadczenie jedności – jedności ze światem i ze sobą samym, jest to zakończenie alienacji, powrót człowieka do samego siebie”²⁹. Utopia „drugiego przyjscia” – jako wizja optymistyczna, umieszczająca zbawienie człowieka w procesie historycznym – wpłynęła jak żadna inna na tradycję filozoficzną, która bliska jest niemieckiemu filozofowi. To na jej przesłankach ufundowana została psychoanaliza Freuda i koncepcja rewolucji socjalistycznej Karola Marksa. Mesjanizm i profetyzm żydowski zbudował przeświadczenie o możliwości doskonalenia się człowieka w czasie i miejscu, a nie poza nimi, inspirując tym samym współczesne projekty przemiany społecznej. Finalizm „pierwszego przyjscia” i chrześcijańskiej teologii dziejów wykluczał możliwość postępu³⁰. Profetyczny mesjanizm „drugiego przyjscia” jest możliwy do pogodzenia z optymistyczną filozofią dziejów i ideą doskonalenia się ludzkości w czasie. W tym kontekście należy również interpretować, zdaniem Fromma, filozofię Karola Marksa i Zygmunta Freuda jako współczesne odmiany mesjanizmu – radykalny humanizm.

Radykalny humanizm, który jest istotą aksjologii dziejowej Fromma, określa jego stanowisko historiozoficzne. Niemiecki filozof dokonuje syntezy psychoanalizy i marksizmu w kontekście mesjanistycznej nadziei i mesjanistycznej koncepcji czasu, która każe mu patrzeć w przyszłość z nadzieją na poprawę ludzkiej kondycji. Profetyzyczna, ale zsekularyzowana wizja dziejów, przejęta z religii żydowskiej, zawiera w sobie szereg komponentów utopistycznych. W tym znaczeniu Fromm jest spadkobiercą tradycji utopijnej, ale – jak wspomniałem wcześniej – nie jest to utopia w klasycznym znaczeniu. Nowy Człowiek i Nowe Społeczeństwo, czyli wizja postępu zintegrowanego³¹, to współczesny sposób myślenia o rzeczywistości społecznej. Telos utopii i materialistyczny sposób postrzegania rzeczywistości nadają projektowi rzeczywistości wymiar bardziej realny, w wizji Fromma – osiągalny. Utopizm niemieckiego filozofa i psychoanalityka to mesjanistyczno-profetyzyczna wizja wyzwolenia człowieka zarówno z ograniczeń fizjologicznych (Freud), jak i społeczno-ekonomicznych (Marks). Oba utopijne systemy stanowiły istotny składnik myśli Ericha Fromma.

Historiozofia Karola Marksa, zakładająca wyzwolenie robotników z alienującego wpływu czynników ekonomiczno-społecznych, przez wielu historyków filozofii traktowana jest jako myślenie utopijne. Krytyczny stosunek do rzeczywisto-

²⁹ E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992 s. 82.

³⁰ Por. K. Lowenthal, op. cit., s. 74.

³¹ Postępem zintegrowanym nazywać będę taką wizję doskonalenia się ludzkości, która wskazuje na konieczność integracji jednostki ze społeczeństwem, która symetrycznie traktuje relacje między jednostką a wspólnotą. Fromm, analizując pojęcie charakteru społecznego (w kategoriach zdrowego i chorego społeczeństwa), podkreśla, że zdrowie jednostki zależy od zdrowia wspólnoty; innymi słowy – charakter społeczny warunkuje charakter indywidualne uczestników życia społecznego (zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym znaczeniu).

ści i koncepcja postępu rozumianego jako proces wyzwiania się z determinizmu historii określają marksowską filozofię dziejów jako umiarkowanie optymistyczną. Historia to proces tworzenia człowieka, wydobywania go z patologii, do której prowadzi system kapitalistyczny. Mimo że Marks nie rozwinął szczegółowo teorii natury człowieka, to sformułował własną koncepcję dziejów, którą można określić historyzmem. Sytuowała się ona pomiędzy myśleniem ahistorycznym, w którym proces dziejowy zależy od czynników umieszczonych poza samym procesem historii (w tym znaczeniu, że natura człowieka jest niezmienna od początku powstania ludzkości), a relatywizmem, który pozostawiał dzieje przypadkowym sekwencjom zdarzeń. Filozofia Karola Marksa była historyzmem podkreślającym dynamiczny charakter rzeczywistości, uznającym rozwój za proces autonomiczny, niezależny od jakiegokolwiek czynnika zewnętrznego, bez z góry określonego kierunku. Filozofia dziejów Karola Marksa była aktywistyczna, określał ją proces tworzenia człowieka przez pracę.

Istotnym elementem filozofii Karola Marksa – w szczególności młodego Marksa³² – jest jej utopijność. Krytyczny stosunek do stosunków społeczno-ekonomicznych, przekonanie do możliwości samodoskonalenia i postępu, a także specyficzny adresat jego filozoficznych idei pozwalają umieścić go w utopijnej, mesjanistycznej tradycji Zachodu. Niektórzy – tak jak Karl Lowith – uważają, że ów mesjanizm tkwi w samym Marksie: „Choć był on wyemancypowanym Żydem XIX w., o postawie zdecydowanie antyreligijnej, a nawet antysemitycznej, był przecież Żydem starotestamentowego pokroju. Starodawny żydowski mesjanizm i profetyzm, którego nie zdołały zmienić dwa tysiąclecia historii gospodarczej od fazy rękodziela aż do wielkiego przemysłu, i żydowskie obstawanie przy bezwarunkowej sprawiedliwości – wszystko to wyjaśnia idealistyczną podstawę historycznego materializmu”³³. Jak pisze Lowith, dialektyczny konflikt klasowy przypomina religijny mit walki Chrystusa z Antychrystem, misja robotników przypomina zadania narodu wybranego, wyzwolenie proletariatu to nic innego jak dialektyka krzyża i zmartwychwstania, a przemiana królestwa konieczności w królestwo wolności to nowy ład. Cały schemat przemiany dziejowej przypomina Lowithowi judeochrześcijański schemat dziejów³⁴. Jest on więc w swoich podstawach utopistyczny.

Psychoanalizę Zygmunta Freuda należy traktować jako przykład myślenia ahistorycznego. Umieszcza ona determinanty procesu dziejowego poza człowiekiem, czyniąc z niego raczej przedmiot historii niż jej podmiot. Psychohistoria – bo tak można określić stanowisko historiozoficzne Freuda – traktuje wydarzenia historycz-

³² O ewolucji poglądów Karola Marksa czytaj w: I. Berlin, *Karl Marks*, Oxford 1939.

³³ K. Lowith, *Historia powszechna...*, s. 44.

³⁴ *Ibidem*, s. 44–45.

ne jako skutki, a nie przyczyny³⁵. Istotą psychoanalizy Freuda jest mechanizm wypierania do nieświadomości najważniejszych przeżyć, co wywołuje konflikt między nieświadomą realnością i jej zaprzeczeniem w naszej świadomości. Antagonizm ten nie dotyczy wyłącznie wewnętrznych przeżyć psychicznych, ale również ich kulturowych manifestacji. Kultura to w oczach Freuda pacjent, którego choroba i jej źródła zostały już dostatecznie rozpoznane wraz z odnalezieniem sensu sceny traumatycznej, która legła u jej podłoża. Problemem jest tylko odsłonięcie sposobu, w jaki konsekwencje tego zdarzenia zostały zamaskowane przez świadomość człowieka³⁶. Mimo że odkrycia psychoanalizy nabrały wymiaru praktycznego (wydawać się może, że Freud był myślicielem antyutopijnym), zawierają one szereg elementów utopijnych. Ukryty świat nieświadomości, wielka rola seksualności człowieka, a także projekt przekształcenia nieświadomego w świadome sprawiają, że Freuda można uznać za myśliciela wpisującego się w tradycję myślenia utopistycznego. Droga od nieświadomości do świadomości niesie ze sobą ten sam utopijny przekaz jak marksowskie przejście z królestwa konieczności do królestwa wolności. Przekroczenie fatalizmu, całkowitej bezradności człowieka wobec sił określających jego psychikę jest możliwe. Odkrycie przez Freuda zasady, że większość tego, co w nas rzeczywiste, jest nieświadome, a to co świadome, jest nierzeczywiste, przypomina marzenia klasycznych utopistów o możliwości przemiany rzeczywistości na warunkach, które odpowiadają naturze człowieka. Zadaniem psychoanalizy – w znaczeniu freudowskim – nie jest leczenie symptomów choroby, ale całkowita i dogłębna przemiana człowieka i kultury. Uzyskanie świadomości jest aktem, „który powiększa domenę wolności i zdolny jest przekształcić jednostkę z bezradnej kukielki poruszanej nieświadomymi siłami w samoświadomego i wolnego człowieka, który może decydować o własnym przeznaczeniu”³⁷.

³⁵ Proces dziejowy nie jest powiązaniem następstwem zdarzeń, w których naczelną rolę odgrywa człowiek. Psychohistorycy determinanty procesu dziejowego będą umieszczali poza świadomością człowieka, a on sam okazuje się być bezwolną marionetką poruszaną przez fatalistyczne siły. Jerzy Topolski pisze: „Istotą freudowskiego pojmowania tak jednostki, jak i całej ludzkości jest przyjęcie naturalistycznej (przyrodniczej) koncepcji działań ludzkich, to znaczy potraktowania tych działań jako symboli czy wskaźników przejawiania się pewnych »sił« tkwiących w człowieku i nie uświadamianych przez niego (jak i przez społeczeństwo), czyli kierujących tymi działaniami. Człowiek (jak i cała ludzkość) »wytwarzając« historię, nie wie, czego chce – prawdziwe dążenia są nieświadome. Zadaniem psychohistoryka jest więc, traktując fakty historyczne (działania ludzkie i procesy) jako symptomy czegoś ukrytego w człowieku i ściśle związanego z ciałem (a więc człowieka jako jednostki biologicznej), odkrycie tych ukrytych, w nieuświadamianej głębi ludzkiej psyche treści”. J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 150–151.

³⁶ P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996, s. 61.

³⁷ E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkania z myślą Marksa i Freuda*, Poznań 2000, s. 142–143.

Obu myślicielom wspólny jest utopijny sposób postrzegania rzeczywistości. Obaj krytycznie odnosili się do rzeczywistości, uważając, że nieświadomość wpływa na proces dziejowy. Obaj posługiwali się pojęciem wyparcia (Marks używał terminu „alienacja”, Freud traktował świadomość człowieka jako „świadomość fałszywą”) i wiązali ten mechanizm z negatywnymi konsekwencjami dziejowymi. Według nich ludzie myślą, że ich postrzeganie świata i rola w procesie historycznym są niezaprzeczone, że są one produktem ich aktywności. W rzeczywistości jednak określone są przez obiektywne siły, które działają niejako poza nimi. Według Marksa są to siły ekonomiczne, według Freuda – potrzeby fizjologiczne i biologiczne. Mimo fundamentalnych różnic obu teorii³⁸, łączy je mesjanistyczna, utopijna nadzieja (w przypadku Freuda nie jest to jednoznaczne; Freud z okresu po pierwszej wojnie światowej jest sceptykiem uważającym, że rozwój ludzkości jest tragiczny, a społeczeństwo wyrządza jednostce tyle samo krzywdy ile dobra) w możliwość przemiany chorego człowieka i społeczeństwa, zgodnie ze wzorem, który określony jest przez ludzką naturę. Nie są to „utopie” kreślące wizję doskonałego porządku, skończonego ładu, ale wizje przemiany istniejącej rzeczywistości, modele, które określają prawdopodobne kierunki rozwoju ludzkiej historii. Postulują drogi wyjścia poza królestwo konieczności przez transformację rzeczywistości, która jest tylko jej iluzją. Tym samym wpisują się w zachodnią tradycję myślenia utopijnego, której składnikiem jest mesjanistyczna nadzieja na lepszą przyszłość, której niezbędnym warunkiem jest odkłamanie rzeczywistości – skok z królestwa nieświadomości do królestwa wolności.

Utopizm Fromma wypływa z tego samego źródła. Z mesjanistycznej nadziei w możliwość przekształcenia jednostki i społeczeństwa zgodnie z ich życiowym potencjałem. Z profetycznego wskazywania nieuniknionej katastrofy, która może być skutkiem postępu technologicznego. Z optymistycznego przekonania, że istnieją pewne fundamentalne zasady ludzkiego istnienia, które nie mogą być poświęcone dla celów utylitarnych. A w końcu z nieco naiwnego przekonania, że jednostka i społeczeństwo mogą być zdrowe, pod warunkiem, że społeczeństwo nie będzie hamować jednostki w jej aspiracjach i dążeniu do prawdy.

³⁸ Dokonując syntezy poglądów Marksa i Freuda, Erich Fromm dostrzega fundamentalne różnice, jakie dzielą obie teorie. Mimo tych różnic – zdaniem Fromma – oba systemy nie mają charakteru wzajemnie wykluczającego się: „Choć teoria Freuda mogłaby być do pewnego stopnia wcielona w obręb teorii Marksa, wciąż będą je dzielić dwie fundamentalne różnice. Dla Marksa byt człowieka i jego świadomość określane są przez strukturę społeczeństwa, którego jest częścią; dla Freuda społeczeństwo wpływa na jednostkę wyłącznie poprzez większe lub mniejsze wypieranie jej przyrodzonego wyposażenia fizjologicznego i biologicznego. Z tej odmienności wynika druga różnica: Freud wierzył, że człowiek może przezwyciężyć wypieranie bez towarzyszących temu przemian społecznych. Marks natomiast był pierwszym myślicielem, który dostrzegł, że urzeczywistnienie uniwersalnego i w pełni przebudzonego człowieka może nastąpić jedynie wtedy, gdy równocześnie zajdą przemiany społeczne, które legną u podstaw nowej i prawdziwie ludzkiej ekonomicznej oraz społecznej organizacji ludzkości”. *Ibidem*, s. 155.

To, co odróżnia społeczny projekt Fromma od klasycznej utopii, to brak charakterystycznego dla tej pierwszej określenia toposu i czasowości. Nie jest to zamknięty model totalnego porządku, umieszczony w miejscu, którego nie ma, transcendentny wobec istniejącej rzeczywistości. Fromm postuluje przemianę istniejącego porządku zgodnie z paradygmatem humanistycznym, który w centrum wszelkiej przemiany stawia człowieka z jego potrzebami, aspiracjami i potencjałem. Nie stara się uciec poza istniejący porządek społeczno-polityczny. Jego postulat to głębokie zmiany rzeczywistości politycznej i kulturowej. Zmiana polityczna wymaga – jego zdaniem – rezygnacji z metod manipulacji politycznej i połączenia scentralizowanej demokracji z jak największą decentralizacją. Anarchizująca wizja demokracji bezpośredniej jest sentymentalną wizją demokracji ateńskiej, w której to obywatele podejmują najważniejsze decyzje dotyczące ich życia. Ten sentymentalizm zbliża poglądy Fromma do utopijnych projektów Owena, Fouriera czy Saint-Simona. Przemiana kulturowa polegać powinna na wspieraniu i realizacji pewnych wartości, które w ujęciu niemieckiego filozofa stają się wartościami uniwersalnymi dla całej ludzkości. Nauki wielkich proroków i wartości, które ze sobą niosą, powinny stać się punktem orientacyjnym dla systemu edukacji. „Zbiorowa sztuka” ma być podstawą nowej religijności. Fromm postuluje zakończenie wszelkich społecznych rozmów na temat Boga, o którym nie wiemy, czy jest³⁹. Zamiast tego powinno wprowadzić się nowe, świeckie formy kultu. „Religię rozumu”, jak nazywa ją Fromm, należy oprzeć na wspólnym, aktywnym i produktywnym wysiłku intelektualnym, który powinien przybrać formę obrzędową⁴⁰.

Erich Fromm nie kieruje – tak jak Marks – swoich propozycji do konkretnej grupy społecznej. Można postawić mu nawet zarzut, że odbiorca jego postulatów jest nieokreślony, chociaż z drugiej strony, zgodnie z żydowską eschatologią, można uznać, że narodem wybranym jest tu cała ludzkość. Uniwersalizm norm i wartości wynikający ze wspólnej wszystkim ludziom kondycji biologicznej sprawia, że troska o lepsze jutro powinna stać się pragnieniem wszystkich. Mimo, wydawałoby się, naiwnego optymizmu Fromm traktuje swój program przemiany racjonalistycznie.

³⁹ Fromm nie jest przeciwnikiem religii, ale dostrzega w dotychczasowych formach religijności bałwochwalstwo. Stąd projekt nowej nieteistycznej religii, pojmowanej przez niego bardzo szeroko, jako każdy system wartości, który stanowi punkt odniesienia człowieka do rzeczywistości.

⁴⁰ Wydaje się to nieco naiwne, chociaż kiedy spojrzymy na wiele świąt narodowych, przypominają one formą kultury religijne. Sam Fromm pisze: „Podejmowano wiele prób, by odrodzić zbiorową sztukę i obrzęd. Francuska rewolucja stworzyła »religię rozumu«, jej nowe święta i obrzędy. Uczucia narodowe stworzyły pewne nowe obrzędy, ale nigdy nie nabrały one takiej wagi, jakie niegdyś miały utracone obrzędy religijne. Socjalizm stworzył własny obrzęd w postaci obchodów Pierwszego Maja, braterskiego »towarzyszu« itd., ale ich znaczenie nigdy nie było większe niż znaczenie obrzędu patriotycznego. [...] Ogólnie rzecz biorąc, nasz współczesny obrzęd jest ubogi i w najmniejszym choćby zakresie nie zaspokaja ludzkiej potrzeby sztuki zbiorowej i obrzędowości, ani pod względem ilościowego, ani jakościowego znaczenia w życiu”. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996, s. 342.

Zbliża to jego wizję do marcuseańskiej utopii konkretnej, której istotą jest immanentny potencjał spełnienia. Dlatego można ją nazwać utopią racjonalną, w przeciwieństwie do irracjonalnej, która jest tylko iluzją pewnej rzeczywistości, nieracjonalnym projektem krainy szczęśliwości. „Wielu ludzi – pisze Fromm – myśli: Po co walczyć o to, co niemożliwe? Lepiej udawać, że obrany przez nas kurs prowadzi do zaznaczonego na mapach portu, w którym czeka nas szczęście i bezpieczeństwo. Tych, którzy czują podświadomą rozpacz, a mimo to zakładają maskę optymizmu, raczej trudno nazwać racjonalnymi. Natomiast tym, którzy jeszcze nie wyzbyli się nadziei, może się udać jedynie w przypadku, gdy są trzeźwo myślącymi realistami, wyzbytymi złudzeń i w pełni zdającymi sobie sprawę z trudności. To właśnie ta trzeźwość różni »utopistów« przebudzonych od pogrążonych w marzeniach»⁴¹.

Historiozofia i filozofia społeczna Fromma spełnia wiele warunków, by uznać ją za spadkobierczynię tradycji utopijnej Zachodu. Można w niej zauważyć wpływy eschatologii chrześcijańskiej, żydowskiego mesjanizmu, optymistycznego racjonalizmu oświeceniowego, anarchistycznego kolektywizmu i marksowskiego rewolucjonizmu. Relatywizując rzeczywistość historyczną, wpisuje się ona w nurt teorii krytycznej prezentowanej przez przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej⁴², ale też wcześniejszych, krytycznych wobec rzeczywistości koncepcji filozoficznych. Mimo swojego pozornie naiwnego optymizmu, nie jest to tylko projekt intelektualny. W *Zdrowym społeczeństwie* i *Rewolucji nadziei* Fromm przedstawia konkretne pomysły na przekształcenie rzeczywistości. System edukacji ma uczyć krytycyzmu, system polityczny powinien być wolny od kłamstwa, kultura ma angażować wszystkich w twórczym działaniu, społeczeństwo winno być podmiotem rzeczywistości społecznej poprzez zwiększony udział w podejmowaniu ważnych decyzji. Pod tymi hasłami niemiecki filozof umieszcza szczegółowy program, jak należy to osiągnąć. Nie są to jedynie mrzonki idealisty. Wiele jego pomysłów stanowiło ideową podstawę do formowania się ruchu Nowej Lewicy i innych organizacji, które związane były z humanistycznie zorientowanym marksizmem (np. jugosłowiańska grupa Praxis albo amerykańska partia socjalistyczna, z którą Fromm współpracował przy pisaniu programu). W tym kontekście utopizm Fromma, tak jak inne współczesne utopizmy, wpłynął na kurs przemian historycznych.

⁴¹ E. Fromm, *Mieć czy być?...*, s. 257.

⁴² Związki Fromma ze Szkołą Frankfurcką były silne, ale niezbyt długie; prawdopodobnie tam po raz pierwszy zainteresował się filozofią Karola Marksa; podzielał również podstawowe tezy „teorii krytycznej” rozwijanej przez szkołę: „»Krytyczna teoria« od początku była wyrazem krytycznego odwrócenia znacznej części inteligencji od kapitalizmu w jego państwowo – monopolistycznej fazie. Jej silną stroną był zdecydowany protest przeciwko stosunkom panującym w świecie kapitalistycznym. Słabą natomiast stroną było to, że nie potrafiła sformułować pozytywnej alternatywy dla tego protestu”. A. Malinowski, *Szkoła frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979, s. 71.

Stanowił też alternatywę dla porządku społecznego, który zwykle się traktować jako jedyny możliwy. Jego wizja była jednym z kontrapunktów dla dominującej ideologii kapitalizmu i scentralizowanej demokracji. Projekt Ericha Fromma może wydawać się nadmiernie optymistyczny, jego społeczne propozycje nazbyt naiwne, a wiara w człowieka nie oparta w faktach historycznych. Ale wartość jego filozofii może polegać właśnie na tym utopijnym i profetycznym przekonaniu, że każda taka wizja może stać się samospełniającą się przepowiednią.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

University of Opole

DLACZEGO PLATON NIE WYKLUCZYŁ POETÓW Z PAŃSTWA?

Why Plato Did Not Exclude Poets from a State?

Słowa kluczowe: grecka poezja, platońska dialektyka, monolog, dialog, idealne państwo, wychowanie obywateli, *paideia*.

Key words: Greek poetry, Plato's dialectics, monologue, dialogue, ideal state, education of citizens, *paideia*.

Streszczenie

Autor artykułu polemizuje z szeroko rozpowszechnionym poglądem, jakoby Platon wykluczył poetów z państwa. Czołowym przedstawicielem tegoż poglądu w polskim piśmiennictwie filozoficznym jest Alfred Gawroński, który sprowadza spór między Platonem a greckimi poetami do konfliktu między dialogiem a monologiem. Przy wnikliwszym spojrzeniu na ten problem okazuje się jednak, że Platon wcale nie był aż tak bardzo krytycznie nastawiony do twórczości poetów, a nawet, że w swym przyszłym idealnym państwie nadal chciał odwoływać się do poezji, tyle że odpowiednio dobranej i uporządkowanej ze względu na większy pożytek obywateli. Autor, solidaryzując się z opiniami Wernera Jaegera, znakomitego znawcy greckiej kultury antycznej, uważa, że Platon niejednokrotnie sięgał po środki wyrazu właściwe sztuce poetyckiej, by osiągnąć cele wychowawcze wysuwane przez jego dialektyczną filozofię. Tak więc dialogi Platona są zarazem poetyckimi monologami, a teoretyczne kontrowersje między filozofią a poezją ustępują miejsca praktycznemu zadaniu polegającemu na wzajemnym współdziałaniu w jednym wielkim dziele wychowania Greków, jakim jest *paideia*.

Abstract

The author of the article opposes a widespread opinion that Plato excluded poets from a state. The main exponent of this theory in Polish philosophical literature is Alfred Gawroński, who reduces the conflict between Plato and Greek poets to the conflict between a dialogue and a monologue. However, while analysing thoroughly the problem it appears that Plato had not been so much critical to creative activity of poets, and in his conception of future ideal state he still referred to poetry, but not to the poetry as such, but only to the well selected and ordered poetry, which would bring the most benefit for the society.

The author sympathises with the opinion of Werner Jaeger, a notable expert of the Greek ancient culture, and argues that Plato used expressions typical for the art of poetry in order to achieve education goals propagated by his dialectic philosophy. Therefore the dialogues of Plato are at the same time poetic monologues, and theoretical controversy between philosophy and poetry gives place to a practical task of an interaction in *paideia*, the great work of educating the Greeks.

W okresie przedfilozoficznym poezja pełniła w środowisku greckim bardzo ważną funkcję wychowawczą. Mówiąc tu o wychowaniu, powinniśmy mieć na uwadze przede wszystkim rozwijanie tych osobowych potencjalności, które pozwalały aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym. Nie bez racji Arystoteles definiował człowieka nie tylko jako zwierzę rozumne, ale również jako zwierzę polityczne (*dzoon politikon*). Dopiero będąc zaangażowanym w sprawy państwowe, można było otrzymać status obywatela (*polites*), tj. być pełnoprawnym człowiekiem. Pozostając na uboczu spraw publicznych, było się zaledwie laikiem, człowiekiem „prywatnym” (*idiotēs*). Nie należy się zatem dziwić, że poeci uważali wpajanie ludziom cnót obywatelskich za główny cel swej duchowej misji. Troszczyli się jednak także o stworzenie i podtrzymanie całościowego obrazu świata, który służyłby każdemu człowiekowi jako niezbędny fundament jednostkowej egzystencji i gwarant sensowności istnienia. Platon doceniał znaczenie tak pojętej poezji i – wbrew nazbyt często głoszonym dzisiaj opiniom – nie zamierzał doprowadzić do jej upadku w imię rozwoju nowo powstałej filozofii. W Platónskiej koncepcji idealnego państwa znalazło się miejsce dla poezji realizującej swe szczytne zadania. Wydaje się, że istota sporu czy też twórczego napięcia między poezją a filozofią dotyczyła sposobu (kontrowersyjnego z punktu widzenia filozofii) uprawiania poezji, a nie proklamowanych przez nią wartości. Chodzi tu więc, w zasadzie, o formę, a nie o treść poetyckiego przekazu. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu, aby zweryfikować obiegujące poglądy na temat wykluczenia poetów z państwa, rzekomo dokonanego przez Platona.

1. Poetycki ideał wychowania obywatelskiego

W twórczości Homera – jońskiego wzorca każdej przyszłej poezji greckiej – pierwszorzędno znaczenia nabiera troska o wyrobienie w człowieku właściwej dyscypliny wewnętrznej. Wydaje się bowiem, że jedynie ktoś, kto stawia sobie wysokie wymagania moralne i dąży do osobowej doskonałości, potrafi należycie współkształtować wspólnotę, w której żyje. Homerycki Grek odczuwał potrzebę wyróżnienia się i – zarazem – bycia szanowanym przez innych. Właściwą podstawą pozytywnie rozumianej inności oraz należnego szacunku były zinternalizowane cnoty. Swą filozofią wychowania Homer znacząco wzbogacał tradycyjne normy etyczne, ogniskujące się w wymogu okazywania szacunku bogom, rodzicom oraz gościom, jako że bardziej szczegółowe wskazówki dotyczące obyczajnego postępowania, podobnie jak porady związane z roztropnością życiową, pojawiały się dopiero niejako w tle archaicznej moralności greckiej. Kulturowane przez Homera szlachectwo miało wprawdzie bezpośrednie odniesienie do „szlachetnego urodzenia”, jednak wydaje się, że nie mniej ważne było kształtowanie szlachetnej

postawy duchowej człowieka, warunkującej właściwie pojęte współzawodnictwo i rycerskość. Dzięki Homerowi rozpowszechnił się ideał słynnej kalokagatii: doskonałej harmonii ducha i ciała, tj. sprawności w myśli i czynie czy też w słowie i walce. *Kalos kagathos* pierwotnie oznaczało połączenie piękna z atrybutami szlachekimi, za jakie uważano dzielność i sprawność. Dopiero później drugi człon tegoż określenia zinterpretowano *stricte* etycznie jako dobro. Trzeba wszakże zauważyć, że *kalokagathia* była dla Greków niedoścignionym wzorem. Pełnię cnót osiągnęli tylko niektórzy bohaterowie narodowi i to dopiero po swej śmierci, gdy ich heroiczna postawa została dodatkowo wyidealizowana i unieśmiertelniona w poezji.

W czasie, gdy nie istniały jeszcze uniwersalne mechanizmy oddziaływania pedagogicznego, gdy nie można było jeszcze odwołać się do żadnego spójnego kodeksu norm etycznych lub prawnych, eposy bohaterskie pełniły niezastąpioną rolę wychowawczą, albowiem formowały młode pokolenia Greków na chlubnych przykładach z minionych dziejów tego narodu. Aby oddziaływanie przykładu było jeszcze silniejsze, proces wychowania został odpowiednio zmitologizowany. *Iliada* i *Odyseja* są mitycznymi świadectwami funkcjonowania wczesnogreckiej kultury, w obrębie których pobrzmiwają echa jeszcze starszych pieśni bohaterskich i tajemniczych opowieści. Mit oznacza tutaj nie tyle fantastyczną i baśniową otoczkę rzeczywistości, nadającą realności bardziej pociągającą artystycznie formę, ile przede wszystkim taką postać przekazu, jaka obwieszcza z mocą wszystko to, co w tworzącej się historii narodu jest wielkie i wzniosłe, i co niesie z sobą zobowiązanie kultuwowania, a przynajmniej otaczania szacunkiem wartości przyświecających dawnym bohaterom. Rola *Iliady* nie sprowadza się jedynie do zarysowania dramatycznej sytuacji walki Achajów z Trojanami. Problem odzyskania uprowadzonej Heleny jest tu zaledwie wątkiem pobocznym. Wydaje się, że nawet ustalenie, po której ze zwaśnionych stron jest racja, jak również znalezienie sposobu, w jaki można by przywrócić pokój, to kwestie o niewielkim znaczeniu. Najważniejsze jest samo bohaterstwo wojowników, ich niezrównana, wywołująca zachwyty dzielność. Ponadczasową wartość bohaterskich czynów podkreślała perspektywa nieuchronnej śmierci herosów (dotyczy to zwłaszcza Achillesa). Tragizm tych postaci – w ogóle tragizm sytuacji, w jakie wplątani są przedstawiani bohaterowie – był dla ówczesnych Greków kwintesencją piękna, co można porównać jedynie z koncepcją idei piękna, stworzoną później (najprawdopodobniej pod wpływem greckiej twórczości poetyckiej) przez Platona.

Warto także zwrócić uwagę na symboliczny *motyw tarczy*, często powracający w poezji. Zwykle mówi się w tym kontekście o waleczności greckich wojowników, gotowych raczej polec na polu bitwy i wrócić na tarczy, niż ową tarczę porzucić w haniebnej ucieczce przed wrogiem i wrócić bez tarczy. Przedmiot ten ma jednak znacznie głębszą symbolikę. Najbardziej charakterystycznym przykładem, do jakiego zwykle odwołują się badacze starożytności, jest opis płaskorzeźb na

tarczy Achillesa¹, przedstawiający doskonale zharmonizowanie życia ludzkiego z całościowo pojętą przyrodą. Odnosi się wrażenie, że prawa moralne są jakby zwierciadlanym odbiciem praw przyrody, że tu i tam występuje ten sam rytm, oraz że jest jakiś wspólny los dotykający wszystkich ludzi i wszystkie elementy znanego nam świata. Być może spowodowane jest to wszechobecnością bogów, którzy zostali wyniesieni ponad zwykłych śmiertelników, ale nie przeszkadza im to w nieustannym angażowaniu się w ludzkie sprawy. Grecy bogowie nie pozostają transcendentni wobec świata, lecz – akurat na odwrót – są całkowicie immanentni, co powoduje, że są mu ontycznie najbliżsi, tracąc przez to znamiona abstraktu. W niczym nie umniejsza to ich niezwykłej potęgi, przez pryzmat której człowiek potrafi zobiektywizować wartość własnych czynów. Wprawdzie szlachta lubiła podkreślać, że ma to samo pochodzenie, co bogowie, zawsze jednak miała wyraźną świadomość dzielącego ją od nich dystansu, nie dającego się sprowadzić tylko do braku partycypacji w boskiej nieśmiertelności. Tak więc człowiek wychowany w duchu greckiej kultury poczuwał się do bycia w centrum świata (antropocentryzm), ale nie popadał z tego powodu w samozachwyty ani nie dręczyła go trwoga osamotnienia. Zawdzięczał to bogom przemieniającym chaos świata w spójny *kosmos*, w którym każdy człowiek był w stanie odnaleźć sens całości i sens własnej egzystencji.

Poezja pohomerycka sukcesywnie uzupełniała powyższe idee wychowawcze o nowe elementy, pojawiające się w trakcie coraz lepszego poznawania otaczającego świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Hezjod wskazywał na inny rodzaj heroizmu, który polega na nieustannym zmaganiu się z oporną przyrodą w walce o przetrwanie. Pojawia się tu motyw współzawodnictwa pracy, albowiem chcąc przypodobać się bogom, ludzie muszą teraz pracować coraz sumienniej i wydajniej. Jest to również jakby próba odnalezienia kulturotwórczego sensu pracy. Z kolei utwory Tyrtaiosa wychwalały tradycyjne, *stricte* militarne wartości, ale zarazem ukazywały ludzką społeczność jako jeden żywy organizm, któremu powinno się podporządkować każde jednostkowo pojęte życie. *Notabene* model spartańskiego wychowania, przedstawiony przez Tyrtaiosa, uchodził za tak doskonały, że nawet Platon z czasem zaadaptował go do swej wizji idealnego państwa. Aby nieco zrównoważyć antydemokratyczny i niemal totalitarny rygorizm w poezji tego okresu, pojawili się także poeci krzewiący wartości indywidualistyczne, tyle że, oczywiście, pozostające w ścisłym związku z powszechnie szanowanymi wartościami społecznymi. Archiloch, Semonides, Mimnermos, Alkajos i Safona to bodaj najbardziej adekwatni przedstawiciele tej formy twórczości, w której za pośrednictwem czynników subiektywnych usiłuje się lepiej pojąć obiektywną sytuację człowieka w świecie.

¹ Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 444–449 (pieśń osiemnasta).

Wyrazem wielkiej troski o dobro publiczne, zagrożone narastającymi tendencjami egoistycznymi i konsumpcjonistycznymi, są utwory Solona. Poezja ta budziła uśpione poczucie współodpowiedzialności wszystkich obywateli za losy państwa, jak też odnawiała metafizyczną jedność różnych etapów w obrębie naturalnego rytmu życia, podporządkowanego jakimś nadrzędnym kryteriom racjonalnym. Teognis usiłował natomiast uzdrowić życie publiczne, nawołując do przywrócenia zapomnianej już „sprawiedliwej nierówności” pod rządami arystokracji. Aby doprowadzić do odnowy duchowego szlacheństwa w narodzie, gotów był nawet podjąć nader problematyczny wątek hodowli czystej rasy szlacheckiej. Poezja Pindara jest zdecydowanie bardziej subtelna w treści i formie. W artystycznie perfekcyjny sposób przenosiła ówczesnego człowieka w mityczny, mocno wyidealizowany świat bogów homeryckich, aby przywrócić dawne wartości. Warto tutaj zauważyć, że Pindar nie stosował już nagany, jak czynił to jeszcze Archiloch, ponieważ, według niego ganienie kogoś jest zabiegiem niestosownym i nieszlachetnym. Pomijając specyfikę tej argumentacji, trzeba przyznać, że dzięki stosowaniu zachęty i pochwały Pindar stał się prekursorem nowoczesnej pedagogiki i filozofii wychowania.

Szczególnego znaczenia w kulturze greckiej nabrała poezja tragiczna, stworzona przez Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Każdy z wymienionych twórców realizował swą artystyczno-wychowawczą misję inaczej, jednak wspólne im było to, że na nowo przywrócili poczucie wielkiej jedności wszystkich spraw ludzkich, odnoszących się zawsze, z jednej strony, do boskiej hegemonii, z drugiej strony, do ziemskiej (przyrodniczej) impostacji. Dopiero tak pojęta jedność pozwalała żywić nadzieję na restytucję dawnej sprawiedliwości oraz moralne odrodzenie się narodu. Jeżeli nawet jednostkowy człowiek nie zdoła ostatecznie wyjaśnić sensu codziennie doświadczanego cierpienia, to i tak niemal na jego oczach dokonuje się ustawiczna transformacja chaosu w ład, bezsensu w sens i nieprawdy w prawdę, będąca wyrazem konstytutywnej harmonii wszystkiego, co istnieje, z jakąś „całością” bytu. O ile Ajschylos był mistrzem metafizyki i teodycei, scalającym swymi wierszami wewnętrznie porozdzierany świat ludzkich wartości, to Sofokles był mistrzem psychologii, potrafiącym skonfrontować zwykłego śmiertelnika z perfekcyjnie wykreowanymi bohaterami swych sztuk, dzięki czemu każdy, komu przytrafiło się zagubić w niezrozumiałym dla niego strumieniu życia, szybko odzyskiwał wewnętrzną równowagę i odnajdywał własne miejsce w świecie. W poezji Sofoklesa zawarta jest wola wychowania całego człowieka, z uwzględnieniem wszystkich aspektów jego myślenia i działania. Eurypides wyróżnia się z grona swych poprzedników głównie przez to, że przyjął zdecydowanie racjonalną formę artystycznego przekazu. Zauważmy, że w tym samym czasie Sokrates uprawiał już dialektykę, a więc rozpoczął się okres klasycznie rozumianej filozofii. Eurypides ulegał nowym trendom, ale starał się godzić je z dawnymi kanonami poezji. Czasem, nie bez racji, powtarza się za Nietzschem, że ten poeta greckiego oświecenia

doprowadził do upadku grecką tragedię². Trzeba jednak także przyznać, że był on pierwszym śmiałkiem, który pozwalał sobie na odważne eksperymentowanie w bezkresnym obszarze ludzkich namiętności. Poza tym ostatnia z jego sztuk, *Ba-chantki*, napisana ku czci Dionizosa i opublikowana bądź raczej wystawiona dopiero pośmiertnie, jest wymownym znakiem, że poeta zdystansował się wobec coraz popularniejszego racjonalizmu i powrócił do klasycznej domeny poezji, jaką był mit, odbierany i przeżywany w mistyczo-religijnym uniesieniu. Ów mit właśnie był źródłem samorozumienia człowieka obywającego się bez dialektyki, logiki i tych prawideł myślenia o świecie, które zostały utrwalone i niemal zabsolutyzowane w początkowym okresie rozwoju filozofii³.

2. Teza o prymacie dialogu nad monologiem

Przed wielu laty ukazała się bardzo interesująca książka Alfreda Gawrońskiego *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, poświęcona filozofii lingwistycznej⁴. Tytuł książki sugeruje, że został w niej przedstawiony, a może nawet rozwiązany problem stosunku Platona do greckiej poezji. Tak samo zatytułowany jest również jeden z jej rozdziałów, *notabene* opublikowany już wcześniej w postaci oddzielnego artykułu w czasopiśmie „Teksty” (inny był tylko podtytuł tego artykułu). Z faktu, że we wspomnianej książce znajduje się wiele uwag na temat filozofii platońskiej, można wnosić, iż dla jej autora twórczość Platona jest podstawowym punktem odniesienia przy określaniu istoty filozoficznego myślenia. Spróbujmy zatem prześledzić argumenty Gawrońskiego, mające nas skłonić do przyjęcia tezy, że Platon, przedstawiając swą koncepcję dialektycznej metody filozofowania, równocześnie odrzucił poezję jako zupełnie nieprzydatny nośnik wiedzy o człowieku i świecie oraz wykluczył poetów z przyszłego idealnego państwa. Chciałbym wyraźnie nadmienić, że poglądy zarysowane w książce Gawrońskiego wydają się reprezentatywne dla niemałej rzeszy współczesnych filozofów, dlatego, mimo pewnego upływu czasu od jej wydania, mamy do czynienia z książką wciąż aktualną i nieustannie oddziałującą na obecną umysłowość.

Gawroński, będąc przedstawicielem „pozytywistycznej” filozofii języka, konsekwentnie broni tezy, że „filozofia nie jest poezją, jest dialogiem badawczym”⁵.

² Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 87–103.

³ Obszerniejsze analizy, usytuowane w kontekście filozofii Nietzscheańskiej i dotyczące obecności oraz znaczenia mitu w twórczości greckich poetów, przedstawiam w pracy *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2001.

⁴ A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984.

⁵ Ibidem, s. 23.

Konstruktywnie uprawiana filozofia musi być dyskursem, w trakcie którego wspólnymi siłami odkrywamy określoną prawdę. Tam, gdzie poznawcze poszukiwania ograniczają się do monologu, tam też myśl filozoficzna bezradnie błąka się po ślepych zaułkach niewiedzy. Zdaniem autora filozofia zrodziła się z analiz słów i zdań przynależących do języka potocznego. Zwyczajni ludzie, gdy rozmawiają z sobą, wymieniają różnorodne poglądy, które, chcąc dotrzeć do istoty problemu, należy przebadać pod kątem ich „semantyczności”. Innymi słowy, należy odnaleźć to, co w dialogu ma znaczenie, jest jakoś uchwytne i wymierne. Już w filozofii przedsokratycznej, jak choćby u Heraklita, pojawiają się pewne przesłanki pozwalające domniemywać, że mądrość zawiera się w tym, co wspólne, a więc, co dyskursywne. Jednak filozofia w pełni odkryła swe powołanie dopiero u Platona – wielkiego greckiego mistrza dialektyki i dialogicznego poznania. Platoński Sokrates stawiał zasadnicze pytania o sens poszczególnych pojęć, głównie pojęć etycznych, eliminując w ten sposób z naszego myślenia elementy przypadkowe i nie mające większego znaczenia. Podobnie postępował Arystoteles, definiując pojęcie dobra, materii, przyczyny, ruchu etc. Logika arystotelesowska jest przejawem dbałości o jednoznaczność filozoficznych wypowiedzi, poddanych intersubiektywnej kontroli. Gawroński uważa, że przez długi czas filozofia rozwijała się prawidłowo i dopiero Kant przezwyciężył tradycję pogłębionej refleksji nad językiem. Po nim zaś nastąpił powrót do niedialogicznej, poetyckiej interpretacji języka, charakteryzujący się, jak już wiemy, niekomunikatywnością i filozoficznym bezładem. Tę opcję myślenia reprezentują ponoć filozofowie niemieccy, przede wszystkim tacy, jak Hamann, Herder, Nietzsche i Heidegger. Idąc w sukurs Gawrońskiemu, można by dodać, że dzisiaj to grono osób wydatnie poszerzyło się o myślicieli francuskich, których twórczość stoi pod znakiem „post” (np. poststrukturalizm, postmodernizm, postmetafizyka) oraz pokrewnych im filozofów-dekonstrukcjonistów. Wszyscy oni, w mniejszym lub większym stopniu, świadomie negują poznawczy racjonalizm, „poetyzują” w obrębie filozofii i za nic sobie mają zdobycze dialogicznego myślenia.

Wprawdzie filozofia „wielkiego Platona” uznawana jest przez Gawrońskiego za niemal wzorcowy model dyskursywnego myślenia, jednak również wobec greckiego mistrza postawiony zostaje zarzut, że czasem ulegał pokusie unikania „myśli zdyscyplinowanej”. Przykładem na to mają być analizy sprawiedliwości jako cnoty, zawarte w dialogu *Państwo*. Tutaj, po kilkakrotnie ponawianych, ale niekończących się sukcesem próbach zdefiniowania sprawiedliwości, Platon zmienił obszar analiz z jednostkowo pojętego człowieka na państwo jako takie. Gawrońskiemu nie podoba się ten językowy unik pozwalający Platonowi zrezygnować z przejrzystości wywodu w sytuacji, gdy nie mógł już liczyć na jasny wynik rozważań. Trzeba wszakże zauważyć, że brak logicznej precyzji nie zawsze musi być naganny, ponieważ np. zabieg zamknięcia istoty problemu w obrębie metafory jest przez autora książki aprobowany⁶. Co zatem różni niejednoznaczność

⁶ Ibidem, s. 25.

filozoficzną od niejednoznaczności poetyckiej? W jakiej mierze i w jakim zakresie Platon kwestionował wartość greckiej poezji? Najpierw zobaczymy, jakiej odpowiedzi na tak postawione pytania udziela Gawroński, a potem zastanowimy się nad innym wyjaśnieniem tego problemu.

Najstarsza poezja grecka sięga, jak wiadomo, czasów Homera. Nie będzie tu nas interesowała kwestia autorstwa czy też współautorstwa homeryckich poematów. Z punktu widzenia analizowanego zagadnienia istotniejszą sprawą jest określenie stopnia dyskursywności przekazów poetyckich. Począwszy od filologicznych odkryć Milmana Parry'ego, dokonanych w latach 20. minionego stulecia i potwierdzonych m.in. przez Erica Haverlocka w latach 60., zwykło się powtarzać, zwłaszcza w środowisku anglosaskim, że greckie utwory poetyckie charakteryzują się stylem formularnym, pozwalającym na stosunkowo łatwe ich zapamiętywanie i wierne przekazywanie innym osobom. Taka technika kompozycyjna stosowana była wszędzie tam, gdzie istniała tradycja przekazu ustnego, tzn. gdzie jeszcze w ogóle się nie pojawił lub też nie był wystarczająco rozpowszechniony zwyczaj utrwalania poezji na piśmie. Dopiero od Platona, czyli wraz z nastaniem kultury piśmienniczej, można było sukcesywnie rezygnować z wyrafinowanych metod kompozycyjnych, opartych na odpowiedniej rytmice i zabiegach mnemotechnicznych, na rzecz większej dbałości o ciągłość i przejrzystość samego wywodu, jaki zawierał się w danym tekście. W tym kontekście wydawać by się mogło, że cała poezja przedplatońska nosi znamiona sformalizowanej wiedzy o człowieku i świecie. Ze względu na swe sztywne struktury, na żadnym etapie przekazu poezja ta nie mogła być wzbogacana o nowe elementy ani w jakiś sposób modyfikowana. Zdaniem Gawrońskiego problem ten nie dotyczy tylko twórczości starożytnych Greków, albowiem w różnych społecznościach archaicznych odnoszono się z wielkim szacunkiem do tradycji ustnej, na którą składały się bądź magiczne zaklęcia i formuły obrzędowe, bądź bardziej rozbudowane literacko poematy. We wszystkich tych utworach zawarta jest ta sama „wiara w ponaddyskursywną, ustanawiającą wartość słowa”⁷.

Przeobrażenia społeczno-polityczne w Grecji radykalnie przyspieszyły proces przechodzenia od formularnego stylu języka poetyckiego do naturalnego stylu języka potocznego. W warunkach demokratycznych rządów w *polis* koniecznością stała się umiejętność dyskusowania, a więc wymieniania poglądów, odpierania zarzutów i przekonywania o swojej racji. Grecy przestali ulegać czarowi słowa i zaczęli owym słowem sprawnie władać, co umożliwiło im nie tylko podjęcie skuteczniejszych działań w różnych dziedzinach życia, ale i prowadzenie intersubiektywnych dociekań teoretycznych. Filozofia Platona jest również wytworem tych czasów, w których język służy do precyzyjnego wyrażania myśli, a wszelkie sformułowania słowne mogą być weryfikowane przez kogoś, kto posługuje się

⁷ Ibidem, s. 47.

tym samym językiem. Wydaje się zatem, że skoro zdezaktualizowały się mowy poetyckie, bo ludzie nie chcą już tylko słuchać, ale chcą też mówić po to, by wyrazić swą opinię o tym, co usłyszane, można by zrezygnować z usług poetów. Gawroński wskazuje na *Państwo*, gdzie w ostatniej księdze Platon „zjadliwie” i „namiętnie” atakuje dotychczasowych mistrzów słowa, a cały jego wywód staje się „oskarżeniem wymierzonym przeciw największym poetom greckim, od Homera do Eurypidesa, których Platon chce wykluczyć z *paidei* greckiej. Atak ten nie jest bynajmniej drugorzędnym elementem jego dzieła”⁸. Najwyraźniej zgadzając się z opinią Havelocka, Gawroński odrzuca jakąkolwiek możliwość takiego zinterpretowania wspomnianego tekstu Platona, które osłabiłoby zawartą w nim moc zjadliwości i namiętności. Uważa, że krytyczny osąd greckiej poezji nie pojawił się w *Państwie* przypadkowo ani też przypadkowo nie przybrał tak bezkompromisowej postaci. Fala krytyki narastała stopniowo, poczynając od księgi drugiej, w której Platon rzekomo zakwestionował niemoralną treść poezji. Z kolei w księdze trzeciej zwrócił baczniejszą uwagę na styl niż na treść utworów poetyckich, piętnując zwłaszcza negatywny wpływ, jaki wskutek owego stylu poezja wywierała na sferę psychiki słuchaczy. Księga piąta ukazuje już poetów jako przeciwników filozofii, a księga dziesiąta, jak zostało powiedziane, jest wyrokiem skazującym wydanym na poezję, czyli ostatecznym potępieniem poezji jako takiej.

Miejsce poezji, która jedynie paraliżowała umysł słuchacza, ma odtąd zajmować filozofia rodząca się w trakcie rozmowy, tj. filozofia – z ducha – sokratyczna. Jej celem nie jest już rozbudzanie emocji i wywoływanie mimetycznego utożsamienia się słuchacza z bohaterami opowieści. Teraz współuczestnik dyskursu staje się krytycznym słuchaczem, racjonalnie rozważającym wszystkie argumenty, jakie podają inni rozmówcy, i poszukującym najwłaściwszego wyjaśnienia lub rozwiązania przedmiotu sporu. Poezja, będąca dla poprzednich pokoleń rodzajem „encyklopedii” zawierającej odpowiedzi na wszystkie pytania, odchodzi w cień wskutek nowego natłoku pytań. Nie są to w zasadzie pytania nowe, ale raczej pytania domagające się nowych, bardziej pogłębionych i inaczej sformułowanych odpowiedzi. U Platona poezja została w tym względzie zrównana z retoryką i, w zasadzie, również z każdą formą wypowiedzi spisanej, czyli już jednoznacznie utrwalonej⁹. Grecki filozof odnosi się krytycznie także do takiego dyskursu, w którym jeden z interlokutorów nadużywa prawa głosu i mówi zbyt długo, przez co jego wypowiedź przeobraża się w rodzaj monologu¹⁰. Według Gawrońskiego krytyka

⁸ Ibidem, s. 57.

⁹ Platon, *Fajdros*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 181–182 (275d–276e).

¹⁰ Platon, *Protagoras*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 1, s. 287 (328d–329b), s. 297–300 (334c–338b).

Platona sięga we wszystkie obszary językowej komunikacji, gdzie nie ma takich „możliwości sprawdzania i wyjaśniania, jakie daje zestawianie i zazębianie zdań o strukturze skorelowanej”¹¹.

3. Pryncypia sztuki poetyckiej i zadania filozofii

Inaczej na powyższe kwestie zapatruje się Werner Jaeger – znakomity badacz starożytności. W swym monumentalnym dziele o greckiej *paidei* stwierdza on, że twórczość tragiczna jest „najwyższym przejawem takiej mentalności ludzkiej, dla której sztuka, filozofia i religia tworzą jeszcze niepodzielną całość”¹². Począwszy od Ajschylosa, tragedia odgrywała w kulturze greckiej szczególną rolę i trudno porównywać ją z jakąkolwiek inną formą sztuki. W ogóle nie należy rozpatrywać jej wyłącznie w kategoriach estetycznych, pełniła ona bowiem funkcję przewodniczki w duchowym życiu narodu, wskazywała kierunki rozwoju i określała normy postępowania moralnego. Na poecie tragicznym spoczywała zatem ogromna odpowiedzialność za przyszłe losy pobratymców. Jest sprawą charakterystyczną, że największy rozkwit tragedii attyckiej przypadł na czas, gdy Ateny osiągnęły pełnię swego rozwoju. *Notabene* dzięki politycznej potędze Aten sztuka tragiczna szybko trafiała także do innych miast-państw greckich i szybko zyskiwała licznych zwolenników. W tym wypadku istotny wydaje się jednak nie tyle fakt rozprzestrzeniania się tragedii, ile raczej intensyfikacja jej znaczenia. Duchową odpowiedzialność poetów za ich misję względem społeczeństwa zaczęto traktować wówczas dużo poważniej niż konstytucyjną odpowiedzialność polityków za stan państwa. Wiąże się to z tym, że myśl tragiczna wydawała się wiecznotrwała, podczas gdy politycy, piastujący wysokie urzędy w administracji państwowej, niemal co chwila się zmieniali. Kwestia wspomnianej odpowiedzialności poetów i ich wyjątkowego statusu w państwie musiała prędzej czy później wywołać protest u teoretyków życia politycznego, usiłujących budować byt narodowy na *stricte* racjonalnym fundamencie. Tak stało się z Platonem i, jak stwierdza Jaeger, „zamachy Platońskiego państwa na swobodę twórczości poetyckiej, tak niepojęte i nieznośne dla myśli liberalnej, jedynie z tego punktu widzenia dają się zrozumieć”¹³.

Wystąpienie Platona było nie tylko antypoetyckie, ale i antydemokratyczne. Chcąc dookreślić Platońską krytykę w kategoriach politycznych, należałoby wskazać na fakt nadmiernego rozrostu tendencji indywidualistycznych w ówczesnych Atenach. Nie ulega najmniejszych wątpliwości, że dla uchronienia państwa przed

¹¹ A. Gawroński, op. cit., s. 243.

¹² W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 332.

¹³ Ibidem.

upadkiem trzeba było jakoś uporządkować życie społeczno-polityczne i uporać się z całą moralną i intelektualną anarchią. Paradoks tejże sytuacji polegał na tym, że szerokie koła, hołdujące indywidualistyczno-anarchistycznym skłonnościom, powinny być odpowiednio rządzone przez wykształcone i uświadomione jednostki¹⁴. Wydaje się, że nadmiar dialogicznego stylu życia i niekończący się dyskurs prowadził do upadku dawnej jakości życia. Czyżby zatem, paradoksalnie, prawdy trzeba było szukać w monologicznej samotni filozofów?

Trzeba przyznać, że bez wspomnianej anarchii i nieskrępowanej wolności słowa nie do pomyślenia byłoby wystąpienie Platona z jego antydemokratycznymi poglądami. Oczywiście nie należy zapominać, że najsilniejszym impulsem do podjęcia przez niego zajadłej krytyki demokracji – znacznie bardziej zajadłej od krytyki poezji – było skazanie Sokratesa na śmierć. Wyrok ten u podstaw wydawał się absurdalny i krótkowzroczny; chciałoby się powiedzieć, że wprost głupi. Uwidacznia się tu chwiejność systemu ufundowanego na rządach ludu, systemu ulegającego przeróżnym, nawet zgubnym dla siebie tendencjom. Jednakowoż demokracja to dzieło myśli racjonalnej, a nie tragicznej. Gdyby bardziej wsłuchiwano się w mądrość zawartą w wersach poetyckich, to demokracja uchroniłaby się przed zgubą. Tymczasem w praktyce – przynajmniej zdaniem Platona, a chyba również Arystotelesa – po krótkich rządach demokratycznych trzeba było ratować kraj, wprowadzając rządy tyrańskie, tj. scentralizowany indywidualizm przeciw wielości chaotycznych indywidualizmów.

Przyjrzyjmy się bardziej szczegółowo uwarunkowaniom Platońskiej krytyki. W swym *Gorgiaszu* filozof poruszył problem retoryki jako wiedzy. Platon uważał, że gdyby faktycznie uznać retorykę za wiedzę, wówczas pojawiłyby się przed nami dwie różne, niesprowadzalne do jednej, koncepcje ludzkiego życia (*bioi*): retoryczna i filozoficzna. Koncepcja retoryczna zakłada, że w życiu chodzi o wzbudzanie przyjemności i zabieganie o poklask dla siebie. Środkiem do uzyskania uznania są rozmaite sztuczki pochlebne, stosowane wobec pojedynczych ludzi lub wobec określonych społeczności. Mają tu zastosowanie różne rodzaje sztuk, m.in. poezja chóralna i dytyrambiczna oraz tragedia. Platon twierdził, że gdyby oddzielić od nich muzykę, wówczas stałyby się zwykłym publicznym krasomówstwem. Owe sztuczki są zatem tylko pozorami umiejętności, a nie faktycznymi umiejętnościami (*techne*). Tacy sztuk-mistrzowie wcale nie zamierzają czynić ludzi lepszymi, lecz chcą, aby tłum widział w nich wybitne, a więc lepsze od innych jednostki. Z kolei koncepcja filozoficzna, za którą Platon się opowiadał, ufundowana jest na znajomości natury człowieka. Wiedza o tej naturze jest prawdziwą umiejętnością i służy formowaniu całego człowieka, czyli jego ciała i duszy, jak również całych społeczności, we wszystkich aspektach jej funkcjonowania¹⁵.

¹⁴ Ibidem, s. 428.

¹⁵ Zob. Platon, *Gorgiasz*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 1, s. 418–422 (500a–502d).

Ze szczególnego rodzaju popisami krasomówczymi mamy także do czynienia w Platońskiej *Uczcie*. Uczestnikami opisywanego spotkania towarzyskiego były same wybitne osobistości ateńskiego życia kulturalnego, jak choćby Arystofanes – znany i powszechnie podziwiany komediopisarz. Nad wszystkimi biesiadnikami zdawał się jednak górować Agaton – gospodarz sympozjonu, który dopiero co wygrał konkurs dramatyczny i zyskał poklask trzydziestotysięcznego tłumu widzów. Dialog ten jest bardzo symboliczny i wskazuje na najgłębsze podłoże sztuki poetyckiej. Tradycja sympozjonów sięga bowiem czasów, gdy w atmosferze znakomitej poezji, śpiewanej przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, pielęgnowano grecką cnotę (*arete*). Już u Homera zadanie sławienia cnót dawnych bohaterów należało do śpiewaków intonujących hymny pochwalne. Nowością *Uczty* jest pojawienie się Sokratesa propagującego innego rodzaju cnotę, rzekomo przekazaną mu przez Diotymę z Mantinei i sprowadzającą się do prawdziwego umiłowania mądrości¹⁶. Również tutaj daje o sobie znać Platońskie zdystansowanie się do poezji i wyróżnienie filozoficznego podejścia do życia. O ile tłum wielbił wspaniałego Agatona, o tyle Agaton z jego przyjaciółmi wielbili Sokratesa, a poprzez niego może i zaczęli już wielbić prawdziwe Dobro, o którym mówiła Sokratesowi „niewiasta z Wieszcze Grodu”. Nie należy jednak sądzić, że Platoński dystans oznacza negację. Platon zdawał sobie sprawę z tego, że wielcy poeci greccy, tacy jak Homer, Hezjod czy Solon, byli prawdziwymi czcicielami Erosa, tj. w bogu miłości dostrzegali autentyczny wymiar mądrości, ukierunkowujący człowieka na to, co jest w pewnym sensie nieskończone i nieśmiertelne. *Pedagogia*, czyli proces wzrostu od tego, co cielesne, do tego, co duchowe, objawiał się także w życiu i twórczości poetów. Byli oni nawet „najwyższymi wcieleniami takiego Erosa w Grecji, ponieważ dziełami swymi spłodzili w ludziach wielorakie cnoty”¹⁷. Poetów i prawodawców łączyła z filozofami analogiczna troska o dobre uformowanie ludzi, dlatego całe dzieje wychowania od Homerowych początków do jego własnej twórczości były dla Platona spójną całością. Jak pisze Jaeger, „poezję i filozofię, pomimo tego, jak wiele je dzieli, jego zdaniem, jeśli idzie o pojęcie prawdy i rzeczywistości, wiąże w jedno wspólna im idea *paidei*, która wyrasta z miłości do *arete*”¹⁸.

Wiemy, że piękno samo w sobie – boskie piękno z *Uczty* – jest pokrewne idei dobra w *Państwie*. Można nawet mówić o pięknie i dobru jako o dwóch ściśle z sobą powiązanych aspektach tej samej rzeczywistości¹⁹, tworzonej we wszystko obejmującym procesie wychowawczym. Poglądy Platona okazują się rozwinięciem arystokratycznej koncepcji *kalokagathia*, propagowanej już przez Homera,

¹⁶ Platon, *Uczta*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, s. 66–78 (201d–212a).

¹⁷ W. Jaeger, op. cit., s. 760.

¹⁸ Ibidem. Zob. Platon, *Uczta*, s. 74–75 (209b–e).

¹⁹ W. Jaeger, op. cit., s. 762.

a potem przez wielu innych poetów greckich. Teraz jeszcze wyraźniej widać, że przedmiotem wspólnej troski poetów, Sokratesa i Platona było dobro moralne człowieka-obywatela (*polites*), a wreszcie dobre, bo oparte na sprawiedliwości, funkcjonowanie państwa. Interesująca w tym względzie jest konfrontacja między Glaukonem i Adejmantosem (braćmi Platona) a całą rzeszą dawnych poetów. Pierwsi wydawali się oświeconymi zwolennikami niesprawiedliwości, natomiast drudzy jednoznacznie opowiedzieli się za sprawiedliwością. Co ciekawe, poeci nie uważali sprawiedliwości jedynie za środek do zdobycia nagrody z rąk bogów. Poeci znali prawdziwą cenę cnoty sprawiedliwości i wiedzieli, że za jej pięknem i dostojnością kryje się wielka udręka i boleść człowieka, który chce wcielić sprawiedliwość we własne życie. Otoczenie nie sprzyja bowiem moralnemu postępowi – nieuczciwość jest powszechnie aprobowana, bo jest bardziej opłacalna i prowadzi do większej przyjemności, natomiast uczciwość kwitowana jest lekceważeniem, jako że człowiek uczciwy i sprawiedliwy z reguły pozostaje nędzarzem, nie mającym grosza przy duszy. Na dodatek częścią nieuczciwie zdobytego majątku, który się ofiaruje bogom, można podobno otrzymać od nich odpuszczenie własnych win. Wydaje się zatem, że nawet bogowie ulegają pokusie niesprawiedliwości²⁰. Mimo to poeci stali na straży sprawiedliwości i niezmiennie sławili tę cnotę, gdyż byli to „świadkowie najwyższej ludzkiej doskonałości”²¹.

Filozoficzna koncepcja wychowania, którą zaproponował Platon, w zasadzie nie tylko nie kłóci się z dawną koncepcją przedstawianą przez poetów, lecz jest nawet jej twórczym rozwinięciem. To, że Platońska interpretacja zadań wychowawczych opierała się na starogreckiej *paidei*, miało daleko idące konsekwencje filozoficzne. Dzięki Platonowi osiągnięta została formalna i materialna ciągłość oraz organiczna jedność w obrębie greckiej kultury. Miało to szczególne znaczenie w momencie, gdy nowa racjonalna myśl filozoficzna spowodowała, ogólnie rzecz biorąc, odejście od zainteresowania poznawaniem przyrody na rzecz kształtowania kultury. Ów moment przełomowy sprzyjał radykalnemu odejściu od dawnych poglądów, a więc całkowitemu zerwaniu z wielowiekową tradycją. Zdaniem Jaegera, w postawie greckiego filozofa uwidacznia się cecha „płodnego napięcia pomiędzy jego intelektualnym radykalizmem a postawą konserwatysty z urodzenia i wychowania wobec wszelkiej tradycji kulturalnej”²². Platon przejął od poetów nawet pogląd o pedagogicznej funkcji muzyki i gimnastyki – domen służących właściwemu kształtowaniu duszy i ciała człowieka. Podobnie jak poeci, preferował w tym względzie „służbę Muzom”, a zatem wychowanie muzyczne²³. Trzeba

²⁰ Platon, *Państwo*, (w:) idem, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 56–57 (ks. II, 364a–365a).

²¹ W. Jaeger, op. cit., s. 775.

²² Ibidem, s. 781.

²³ Platon, *Państwo*, s. 72 (ks. II, 376e–377a).

zaś mieć na uwadze, że u Greków muzyka (*musike*) nie ograniczała się jedynie do dźwięków powstających za sprawą instrumentów, ale jej istotnym składnikiem było słowo (*logos*). Różnice między Platonem a poetami pojawiają się dopiero wówczas, gdy weźmie się pod uwagę kwestię wychowawczego znaczenia mitu. W dawnej *paidei* mity stanowiły podstawę wychowania i poeci stale się na nie powoływali, by przybliżyć słuchaczowi słowa mądrość bogów i dzielność bohaterów. Według Platona cnoty te pełniły oczywiście doniosłą funkcję w procesie kształcenia, ale przyobleczone w mit, były fałszem. Tak więc krytyka wychowania muzycznego dotyka nie tego, co jest istotą muzyki, lecz jedynie tego, dzięki czemu muzyka ta dochodzi do głosu. Poza tym Platon nie żądał wcale od wychowawców, by zrezygnowali z opowiadania dzieciom mitów. Chciał jedynie, by wszystkie mity były tego samego typu, tzn. by miały ten sam charakter²⁴.

Platońska niechęć do poezji brała się też, być może, stąd, że była ona nadużywana przez sofistów. Protagorasowi i innym wychowawcom sofistycznym poezja nie dostarczała argumentów do zgłębiania prawdy o czymkolwiek, lecz służyła do uznawania czegokolwiek za prawdę. Przy tym lubowali się oni w cytowaniu słynnych poetów, wiedząc doskonale, że poeci cieszą się wśród ludu ogromnym autorytetem moralnym. Platon był pierwszym myślicielem, który odkrył przemyślną strategię sofistów. Już Ksenofanes i Heraklit, a nawet Eurypides – wielki twórca poezji, wyrażali oburzenie z powodu nadużyć, jakich dopuszczali się sofisci. Także Sokrates toczył z nimi boje. Jaki zarzut wobec poezji wysuwa się jednak na pierwszy plan? Taki, że zawierają się w niej niewłaściwe wyobrażenia na temat bogów. Zarzut antropomorfizacji bogów dotyczy przede wszystkim Homera i Hezjoda, natomiast w znacznie mniejszym stopniu innych poetów, jak choćby Aj-schylosa czy Pindara, którzy także, choć w nader dyplomatyczny sposób, krytykowali swych poprzedników po piórze. Krytyka taka w czasach Platona, dzięki szybkiemu rozwojowi tendencji racjonalistycznych, była zjawiskiem powszechnym. Nawiasem mówiąc, nawet długo po Platonie częstokroć do niej wracano, tyle że z chęci obrony nowego Boga – już nie greckiego, lecz chrześcijańskiego (zwłaszcza Ojcowie Kościoła chętnie podejmowali antypoetyckie zarzuty). Gdy więc dzisiaj zapoznajemy się z Platońską krytyką, powinniśmy pamiętać, że po-brzmiewają w niej różne echa, m.in. echa Ksenofanesowej niezgody na takich bogów, którzy zwykle są z sobą skłóceni i niepotrzebnie podejmują walkę z gigantami. Nie dość na tym, bogowie ci są sprawcami zła na świecie i sprowadzają na ludzi różne nieszczęścia²⁵.

Warto zauważyć, że siła Platońskiej krytyki poezji zależna jest od tego, czy wiąże się ona z wychowaniem religijnym i moralnym, czy też z wychowaniem „poznawczym” (filozoficznym). W kwestiach religijnych Platon nie był nazbyt

²⁴ Ibidem, s. 73 (ks. II, 377c–d).

²⁵ Ibidem, s. 88 (ks. III, 391e).

radykalnym krytykiem poetów. Jego niechęć do poezji szybko wszakże rosła, gdy dostrzegał w niej swoistą kodyfikację norm ludzkiego działania. Gdy zaś mierzył poezję miarą dostępności do prawdy, wtedy poezja stawała się przeciwieństwem filozofii, albowiem była ona zaledwie trzecim stopnia naśladownictwa, czyli naśladowaniem naśladowania. Tej ostatecznej granicy poznania Platon zwykle jednak unikał i skłonny był widzieć w poezji raczej sojuszniczkę w procesie wychowania. Jaeger także podkreśla tolerancję Platona wobec poezji, mogącej przecież dobrze służyć przyszłym strażnikom państwa: „Zachowuje więc [Platon] poezję jako znakomity środek wychowawczy i jako wyraz pewnej wyższej prawdy”²⁶. Zachowanie poezji wiąże się oczywiście z koniecznością jej zreformowania. Polegać to ma na usunięciu z jej obszaru wszystkich elementów, które są nie do pogodzenia z nowymi normami filozoficznymi. Jaeger stwierdza dobitnie, i trudno się z nim nie zgodzić, że „pomimo całej tej krytyki Platon ani na chwilę nie bierze pod uwagę możliwości, ażeby poezję jako element wychowawczy zastąpić przez abstrakcyjne poznanie filozoficzne”²⁷.

Zdaniem Platona poezja zrodziła się, podobnie jak wszelkie sztuki, przede wszystkim z potrzeby naśladowania (*mimesis*). W obrębie poezji element naśladownictwa najsilniej zaznaczony jest w dramacie. Pojawia się tu niebezpieczeństwo, że naśladowca zacznie nadmiernie utożsamiać się z kimś lub z czymś naśladowanym i przez to będzie zatracił własną osobowość. Z tego powodu Platon wprowadził pewne ograniczenia dla aktorów i zabronił im naśladowania kobiet, niewolników i ludzi o wątpliwym profilu moralnym, jak również dźwięków słyszanych w przyrodzie, np. odgłosów zwierzęcych, szumu płynącej wody, wycia wiatru i grzmotu²⁸. Podczas spektakli dramatycznych powinni oni odtwarzać tylko takie role, dzięki którym potęgować się będzie prawdziwa *arete*. W państwie najbardziej cenione będzie proste wystawianie się, charakterystyczne dla człowieka szlachetnego i dzielnego. Wobec górnołotnych artystów słowa, słynących z kwieściście upiękuszonych mów, Platon posługiwał się ironią i był nieustępliwy. Jego zdaniem tacy twórcy zasługują na najwyższe zaszczyty, z perfumowaniem głów i przystrajaniem wełnianymi przepaskami włącznie, po czym winno się ich wyprowadzić poza granice państwa i tam definitywnie pożegnać. W idealnym państwie, troszczącym się o należyte wychowanie ludzi, nie ma bowiem miejsca dla poetów dbających przede wszystkim o przyjemność słuchaczy²⁹. Platon preferował poezję epicką, posługującą się opisem wydarzeń, a nie dramatyczną, polegającą na naśladowaniu bohaterów. Jest to postawa nader znamienita, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że przecież Platon, zanim poznał Sokratesa i przejął jego poglądy,

²⁶ W. Jaeger, op. cit., s. 785–786.

²⁷ Ibidem, s. 793.

²⁸ Platon, *Państwo*, s. 93–94 (ks. III, 395d–396e).

²⁹ Ibidem, s. 95 (ks. III, 398a).

przejawiał wielkie zamiłowanie do sztuki dramatycznej, dzieląc w tym względzie zainteresowania współczesnej mu młodzieży ateńskiej.

4. Próba rozstrzygnięcia sporu między filozofią a poezją

W ostatniej księdze *Państwa*, po wprowadzeniu koncepcji idei jako zasadniczego przedmiotu w wychowaniu władców, Platon jeszcze raz powrócił do kwestii użyteczności poezji. Teraz stał się wobec niej nieustępliwy, ponieważ zależało mu na jednoznacznym i definitywnym określeniu statusu filozofii. Zatem nie ze względu na poezję, ale ze względu na filozofię zamierzał przeprowadzić druzgocącą krytykę twórczości Homera. W osobie Homera powinniśmy widzieć ucieleśnienie dotychczasowej poezji, a ściśle biorąc, tradycyjnego modelu wychowania. Platon umiejętnie postawił następujące pytanie: Czy Homer, pisząc o polityce (i wychowaniu), znał się na polityce (i wychowaniu)? Jego zdaniem musimy przyznać, że Homer jedynie naśladował tych, którzy rządili państwem, a co za tym idzie, sam nie znał się na tych sprawach. Wydaje się, że jest to jednak nazbyt uproszczona odpowiedź. Homer, jak możemy słusznie mniemać, nie przedstawiał tylko własnych poglądów na sprawy wychowania, ale powoływał się na istniejącą w tym względzie tradycję, czyli sięgał do doświadczeń innych ludzi. Tak więc, w istocie, nie on przemawiał, lecz przemawiali przez niego inni, mający rzeczywiście dużo do powiedzenia. Wnikliwy obserwator tego sporu może ponadto zauważyć znacznie prostszą przyczynę Platońskiej krytyki. Wiadomo, że Homera kochają wszyscy Grecy. Trzeba więc jakoś spowodować, by lud (szerokie koła) odwrócił wzrok od Homera i skierował go ku Platonowi, tj. aby zamiast poezji, zaczął kochać filozofię. Dotąd Platon unikał takiej konfrontacji, jako że od dzieciństwa żywił dla Homera wielki szacunek, a nawet nabożeństwo³⁰. Warto zwrócić wszakże uwagę na to, iż Platon, idąc za Ksenofaneselem, traktował Homera jako nauczyciela wszystkich poetów tragicznych. Konfrontacja, o której była mowa, dotyczy zatem bezpośrednio tylko poezji tragicznej, która w czasie działalności Platona była jedyną przeciwniczką filozofii. Wyraźnie świadczy to o tym, że Platon toczył bój o ugruntowanie panowania swej filozofii.

W ocenie Platona poezja była zwrócona ku zmysłom i namiętnościom (*pathos*), usiłując je rozniecać. Zmysły zaś odgrywają w Platońskiej koncepcji wychowania rolę podrzędną wobec rozumu. Człowiek rozumny, który chce postępować zgodnie z nakazami prawa i moralności, powinien panować nad swymi popędami. Skłonności „poetyckie” charakteryzują wiek dziecięcy, gdyż podobnie jak mały chłopiec coraz głośniejszym krzykiem, by złagodzić odczuwany ból, tak i poezja

³⁰ Ibidem, s. 308 (ks. X, 595a–c).

nasila poziom emocji, by ból istnienia okazał się mniejszy, niż jest naprawdę. Poeta tragiczny zagłuszał swą twórczością działanie duszy rozumnej i w ten sposób uniemożliwiał zakorzenianie się w duszy zasad idealnego państwa³¹. Dusza przepełniona poezją nastraja nas współczująco (*sympathia*), przez co zatracamy prawdziwe proporcje między poszczególnymi elementami rzeczywistości. Z tego względu Platon sugerował, by w idealnym państwie zachować jedynie hymny na cześć bogów oraz pieśni pochwalne, których bohaterami są prawi i wybitni obywatele³². To rozstrzygnięcie nie wydaje się jednak ostateczne, skoro Platon zgodziłby się na przyznanie tych samych praw także twórczości tragicznej. Jedynym warunkiem jest znalezienie jakichś racjonalnych argumentów na rzecz słuszności tejże poezji, tj. dowiedzenie, że przynosi ona pożytek³³.

Wbrew pozorom, posługujący się ideami Platon nie przestał być realistą. Uświadamiał on sobie, że idealnego państwa prawdopodobnie nie da się nigdzie urzeczywistnić, a więc nie należy nadmiernie idealizować żadnych elementów składowych rzeczywistego państwa na ziemi, w tym także konkretnych ludzi-obywateli oraz samej poezji. Do pewnego stopnia Platon zrelatywizował swe poprzednie stanowisko stwierdzając, że poezja naśladowcza (tragiczna) może zaszkodzić jedynie duszy takiego człowieka, który nie poznał prawdy, czyli nie posiadał filozoficznej mądrości³⁴. Odwrócenie tego stwierdzenia nie narusza sensu powyższej wypowiedzi, zatem powiedzmy wyraźnie: Duszy kogoś, kto zetknął się już z filozofią Platona, twórczość tragiczna nie zagraża. Wydaje się, że sytuacją optymalną w rzeczywistym państwie jest równowaga między poezją i filozofią, polegająca na tym, że każdy czerpie z filozofii i poezji to, co dla jego rozwoju jest najpotrzebniejsze.

Poglądy Platona, wyłożone w *Prawach*, zdają się potwierdzać powyższe przypuszczenia. Tutaj nie widzimy już dążności do umniejszania znaczenia poezji, lecz raczej do takiego jej uporządkowania, by wspomagała filozofię w jej wychowawczym oddziaływaniu. Tak jak Platon normował zasady zabawy dzieci, tak i normował poezję. Skoro więc pierwsze uważał za dobroczynne dla ludzkości³⁵, to można mniemać, że na temat drugich miał takie samo zdanie. Nieustępliwie kwestionował w poezji jedynie dążności indywidualistyczne w wyrażaniu myśli i uczuć. Stwierdzenie to może jednak budzić pewne zdziwienie, jako że grecka poezja od samego początku propagowała swoisty ideał człowieka-obywatela, który ponad własne dobro stawiał pomyślność państwa. W całej przedplatońskiej kulturze duchowej eksponowanie indywidualizmu było kojarzone z brakiem zainteresowania

³¹ Ibidem, s. 320 (ks. X, 605b–c).

³² Ibidem, s. 322 (ks. X, 607a).

³³ Ibidem, s. 322 (ks. X, 607b–c).

³⁴ Ibidem.

³⁵ Platon, *Prawa*, (w:) idem, *Państwo, Prawa*, s. 479–480 (ks. VII, 798b–d).

sprawami państwowymi i dlatego było krytykowane, a nawet wyszydzane. Pewien wyjątek stanowiła, wspomniana już, mniej znacząca poezja jońsko-eolska (Alkajos i Safona) oraz pewne aspekty wczesnej filozofii przyrody, reprezentowanej przez presokratyków. Tak czy inaczej, Platon proponował powołanie do życia urzędu cenzorskiego, czyli rady zajmującej się takim przerabianiem poezji, by stała ona jak najbardziej pożyteczna w procesie wychowania. Według niego po dokonaniu odpowiednich zabiegów redakcyjnych można by na przykład wydać i z pożytkiem wykorzystywać elegie Tyrtajosa³⁶.

Dostosowanie poezji do potrzeb państwa powinno zostać przeprowadzone jednorazowo, po czym poezja stanowiąc będzie, w niezmiennej już postaci, trwałe element *paidei*. Sukcesywnie pojawiać się będą jeszcze tylko hymny na cześć nowych bohaterów, których postawa moralna nie budzi najmniejszych zastrzeżeń. Całość poezji tworzyć będzie rodzaj kanonu uświetniającego dni świąteczne. Platon sugerował upowszechnienie antologii najlepszych tekstów poetyckich, mających – wraz z prawem – wyznaczać normy postępowania i służyć przykładem kolejnym pokoleniom. Mówiąc o tym, że prawa są równie natchnione jak poezja, chciał nobilitować prawa w oczach szerokich kół. W praktyce oznaczało to jednak, że prawa są tyle samo warte, co poezja. Wiedząc zaś, jakie znaczenie Platon przypisywał prawom, można mieć pewność, że przyszłość poezji w państwie będzie zagwarantowana³⁷. Inny powinien być tylko sposób korzystania z mądrości zawartej w poezji. Niegdyś nakazywano uczenia się na pamięć całych utworów poetyckich, natomiast Platon zalecał, by nie przeciążać nadmiernie pamięci. Zmienia się zatem głównie model uczenia się, a nie rodzaj wiedzy, której proces uczenia się dotyczy.

Godny odnotowania jest sposób, w jaki Platon pojmował swą misję tworzenia praw dla nowego państwa. Uważał mianowicie prawodawców za poetów tworzących wielkie dzieło wychowania. Współzawodniczą oni z sobą jak dawni twórcy tragedii podczas konkursów dramatycznych i, co ważniejsze, uczestniczą w najpiękniejszym z możliwych dramatów, jakim jest życie³⁸. W słowach Platona porzmięwa pewna doza ironii pod adresem dawnych twórców, ale zarazem i pochwała wielkiej twórczości dramatycznej, służącej pomyślności państwa. Jaeger słusznie zauważa, że „przeobraził się on z filozofa w poetę, aby stworzyć nową *paideię*”³⁹. Krytyka Platona, przeprowadzona z pozycji filozofii, dotyczy zarówno rzeczywistej poezji, jak i rzeczywistego państwa. Można by powiedzieć, że idea prawdy jest tu tak idealna, że nic rzeczywistego do niej już nie dorasta. Praktyka życia pokazała, że ani poezji, ani państwa nie da się przeobrazić na wzór filozofii

³⁶ Ibidem, s. 483 (ks. VII, 801d–802b).

³⁷ Ibidem, s. 491 (ks. VII, 811c).

³⁸ Ibidem, s. 496 (ks. VII, 817b).

³⁹ W. Jaeger, op. cit., s. 1197.

w taki sposób, aby czysta prawda stała się jedynym kryterium poznania i działania. Po Platońskiej próbie udoskonalenia poezji i państwa pozostała zatem w zasadzie jedynie „filozoficzna poezja” dialogów Platona, zawierająca w sobie wizję filozoficznego państwa. Ta poniekąd patowa sytuacja inspiruje Jaegera do sformułowania najbardziej podstawowego pytania: „Ale czemuż Platon nie powie po prostu, że należy jego własne dzieła dawać do ręki wychowawcom jako prawdziwą poezję? Nie pozwoliła mu na to jedynie fikcja, jakoby były one powtórzeniem rzeczywistych rozmów. Na stare lata porzuci w końcu tę iluzję i wskaże zwyrodniałemu światu swoje *Prawa* jako ten rodzaj poezji, jakiego ów świat potrzebuje. Tak oto zamierająca poezja raz jeszcze dowiodła w dziele swego wielkiego oskarżyciela, że jest niezastąpioną”⁴⁰.

Trudno nie zgodzić się z powyższym stwierdzeniem. Powiedzmy jasno, że dialog badawczy, dociekający prawdziwej natury rzeczywistości, niekoniecznie musi być rzeczywistym dialogiem. Wielkiej i wręcz ponadczasowej wartości filozoficznych dialogów Platona wcale nie umniejsza to, że są one jednocześnie poetyckimi monologami. Dodajmy, że dobrze pojęty spór między filozofią a poezją nie polega na tym, by zdyskredytować jedną ze stron sporu, lecz by ukazać najgłębszy sens każdej z nich oraz określić możliwości wzajemnego współdziałania. Platon *de facto* nie tylko nie wykluczył poetów z państwa, co mogły sugerować niektóre z jego wypowiedzi, ale nawet sam stał się w głębi ducha poetą, ponieważ zamierzał zrealizować wytyczone przez filozofię zadania wychowawcze przy pomocy środków właściwych poezji – środków, którymi nie dysponuje *stricte* dyskursywne myślenie.

⁴⁰ Ibidem, s. 787.

Marek Jawor

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

University of Warmia and Mazury in Olsztyn

JÓZEF TISCHNER – MIĘDZY DIALOGICZNYM A AKSJOLOGICZNYM ROZUMIENIEM WOLNOŚCI

Józef Tischner – between Dialogical and Axiological Understanding of Freedom

Słowa kluczowe: Józef Tischner, wolność, wartości przedmiotowe, hierarchia wartości, twarz innego, dialog, Nieskończone Dobro.

Key words: Józef Tischner, freedom, object values, hierarchy of values, face of the Other, dialogue, Infinite Good.

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

W artykule przedstawiono etyczny aspekt idei wolności, jednej z głównych koncepcji filozofii Józefa Tischnera. Krakowski filozof w swej twórczości pierwotnie ukazywał wolność w horyzoncie etyki ufundowanej na doświadczeniu apelu wartości przedmiotowych i ich hierarchii – zaczerpniętej od Maksa Schellera. Następnie, pod wpływem twórczości Emmanuela Lévinasa, wzbogacił swą koncepcję wolności o doświadczenie „mowy” twarzy innego. Tym samym w jego filozofii zarysowało się napięcie między dwoma paradygmatami myślowymi: fenomenologią wartości i filozofią dialogu. Ostatecznie można pogodzić powyższe paradygmaty. Takowa synteza ukazuje specyfikę i nowatorstwo idei wolności tworzonej przez Józefa Tischnera.

A b s t r a c t

The article presents ethical aspect of idea of freedom, one of the main conception of Józef Tischner philosophy. Originally in his work, Cracow philosopher, depicted freedom in horizon of ethics, founded on experience of appeal for objects values and their hierarchy – taken from Max Scheler. Next, under the influence of Emmanuel Levinas work, he increased his conception of freedom by „language” of face of the Other. The same, in his philosophy appeared tension between the two paradigms thoughts: phenomenology of values and philosophy of drama. Finally the agreement between above paradigms could be found. This synthesis shows specificity and innovation of idea of freedom, created by Józef Tischner.

Idea wolności jest jedną z głównych kwestii podejmowanych przez Józefa Tischnera w całej jego twórczości. Etyczny aspekt tej idei należy do myśli przewodnich zarówno budowanej przez krakowskiego filozofa w latach 70. aksjologicznie zabarwionej antropologii nawiązującej do fenomenologii wartości Maksa Schellera, jak i kształtowanej w latach 80. i 90. dialogicznej koncepcji filozofii dramatu,

czerpiącej w największej mierze z bogactwa myśli Emmanuela Lévinasa. Czy to będzie koncepcja osoby, rozumianej jako Ja aksjologiczne, odkrywające swą pełnię w żywiole wartości, czy jako współpodmiot dramatu życia, egzystujący na konkretnej scenie i zaangażowany w wydarzenia konkretnego czasu, w obu przypadkach fundamentem pojmowania człowieka jest wolność. W artykule tym przyjrzymy się temu, co jest bardziej zasadnicze: wolność w świecie wartości czy wolność kształtująca się w dramacie między zdradą drugiego a wiernością jemu, między byciem-dla-siebie a byciem-dla-drugiego, które wiedzie do ocalenia człowieka? Przyjrzymy się owej idei rozpostartej między apelem wartości przedmiotowych a „mową” twarzy drugiego, między materialną etyką wartości a etyką rozumianą jako meta-fizyka Dobra.

Wolność w żywiole wartości

Aksjologiczna perspektywa Tischnerowskiej antropologii ukazuje wolność w przestrzeni wartości, które – jak pisze autor *Filozofii dramatu* – „nie leją się na nas z góry, jak woda z flaszki. One także wymagają od nas wyboru. Życie podsuwa pewne wartości, ale od człowieka zależy, czy je dostrzeże, zrozumie, czy będzie je pielęgnował”¹. Akt wolności jest w pierwszym rzędzie skierowany na zewnątrz człowieka, na świat wartości, dopiero wtórnie następuje zwrot i dopełnia on się w tworzeniu wewnętrznej harmonii w osobie, w panowaniu nad sobą. Wewnętrzny ład człowieka jest konsekwencją tworzenia przez niego ładu w świecie zewnętrznym, w świecie wartości przedmiotowych. W ten sposób człowiek „bierze w posiadanie siebie”, jak zauważa profesor PAT-u za Bergsonem. Inaczej mówiąc, przyswajając wartości, przyswaja sobie siebie. W takim razie widać, że wolność nie jest rozumiana w pierwszym rzędzie jako możliwość negacji, lecz jako coś istotowo pozytywnego. Jeśli nawet przejawem wolności jest jakiś sprzeciw, to bierze się on z uprzedniej afirmacji innej wartości, w imię której ów bunt się dokonuje².

Wolność, która kieruje się pierwotnie na zewnątrz człowieka, w stronę wartości, ma swe odbicie w ich hierarchii. Tischner zauważa, że im niższe miejsce zajmuje wartość w hierarchii wartości³, tym mniejszą ma człowieka wolność jej przyjęcia lub odrzucenia. Najmniejsze pole wolności istnieje wśród wartości „hedo-

¹ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 173.

² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 155–156.

³ Krakowski filozof przejmuje hierarchie wartości od Maksa Schelera. Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, (w:) J. A. Kłoczowski, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 31–43. Por. M. Scheler, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, tłum. A. Węgrzecki, (w:) A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 161–168.

nistycznych”. Istnieją w życiu człowieka bóle, których nie można uniknąć, jak i przyjemności, których nie można się pozbyć. Jeśli np. człowiek je posiłek, to nie może nie odczuwać przyjemności bądź nieprzyjemności smakowych związanych ze spożywaniem. Któraś z tych wartości narzuca się człowiekowi sama przez się. Szersze pole wolności istnieje już w przestrzeni wartości witalnych. Ludzie zazwyczaj zdają się dbać o własne zdrowie, bronić swego życia, ale jest i tak, że działają przeciw niemu, wybierając różnego rodzaju używki nie służące zdrowiu lub, w skrajnej postaci, wybierając samobójstwo. Jeszcze większy obszar wolności przynoszą wartości duchowe, cóż bowiem przymusza człowieka do pójścia do galerii malarskiej czy stworzenia czegoś samemu, aby urzeczywistnić wartości estetyczne? Krakowski filozof na tym poziomie szczególnie podkreśla znaczenie wolności wśród wartości etycznych⁴. Wezwanie wartości etycznych dociera do sumienia, które zachęca do podejmowania wezwania, do urzeczywistniania wartości pozytywnych. Można jednak uciec od głosu sumienia zachęcającego do wsłuchania się w apel wartości. Jest to możliwe, tym bardziej że wartości etyczne nie wzywają przez jakiś rodzaj siły, lecz przez subtelne „jeśli chcesz, możesz...”. To wezwanie zostaje „naznaczone” jeszcze większym ładunkiem wolności w obliczu wartości Sacrum. Pole wolności jest tu najszersze, gdyż ta Wartość przemawia do najgłębszych pokładów ludzkiej wolności i taki jest jej sposób działania, że pozwala być. Tym samym Bóg jest wzorem wspaniałomyślności, pozwala by słońce jaśniało nad czyniącymi dobrze i czyniącymi źle, to On „nie złamie trzciny nadłamanej”. Właśnie Sacrum otwiera człowieka na przestrzeń wspaniałomyślności, która jest pełnią wolności. To z przestrzenią Sacrum człowiek wiąże nadzieje na ostateczne ocalenie⁵. Aby ukazać ten niewiarygodny przełom w obszarze wolności, jaki dokonuje się w obliczu wartości Sacrum, należałoby powiedzieć, że o ile na innych płaszczyznach istnieje potrzeba realizacji poszczególnych wartości (im wyżej, tym mniejsza), dająca coraz bardziej przemówić pragnieniu ich urealnienia, o tyle na najwyższym szczeblu wartości panuje już tylko pragnienie⁶.

Do powyższych analiz hierarchii wartości należy dodać, że wartości owe istnieją w sposób obiektywny i idealny. Jak pisze Tischner: „Wartości stają wobec nas jako coś niezależnego od naszego widzimisię i domagają się kategorycznie wcielenia w życie. Obiektywne istnienie wartości bywa niekiedy nazwane istnieniem »idealnym«. Stąd mówi się, że wartości są »ideałami« ludzkiego zachowania

⁴ Tego rodzaju wartości (etycznych) nie wyróżnia M. Scheler. Dobro i zło pojawiają się w zależności od wyboru i urealnienia wartości niższych lub wyższych spośród hierarchii ich modalności. Tischner w tym wypadku podąża za swoim nauczycielem, Romanem Ingardenem, który krytykując Schelera, podkreśla wagę wartości moralnych. Zob. R. Ingarden, *Z rozważań nad wartościami moralnymi*, (w:) *Rozprawy filozoficzne*, Toruń 1969, s. 109.

⁵ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 37, 130–131.

⁶ Na temat rozróżnienia między potrzebą a pragnieniem zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 18–21.

w jakiejś konkretnej sytuacji”⁷. Wcielenie, urzeczywistnianie konkretnych wartości dokonuje się poprzez ich wybór w konkretnym czasie. Właśnie poprzez te wybory człowiek, odkrywając kolejne wartości i realizując je, tworzy siebie jako osobę. Jest to tym samym potwierdzanie przez człowieka tkwiącej w jego głębi dobrej woli, gdyż jak pisze profesor PAT-u: „Każdy z nas czuje się bowiem sobą przede wszystkim tam, gdzie pulsuje rytmem ludzkiego życia, dobroć jego woli”⁸. Aspekt wolności ukazujący się poprzez powyżej wskazane wybory jest istotą bytowania człowieka w świecie wartości.

Autor *Filozofii po góralsku* uważał, że owej hierarchii wartości odpowiada myślenie preferencyjne, myślenie według wartości. Tu idzie dalej niż wielu fenomenologów znajdujących subiektywne podłoże dla aksjologii w uczuciach, gdyż „rozum jest ślepy na wartości”. Właśnie spojrzenie na wartości od strony człowieka ukazuje, że człowiek doświadczając, przeżywając wartości, myśli według nich. Co więcej, takiego typu myślenia nie jest w stanie się pozbyć, jeśli chce odczuwać siebie jako osobę⁹. Według Tischnera myślenie człowieka jest myśleniem hierarchicznym, jest ono bezustannym „przedkładaniem czegoś nad coś”. Krakowski filozof co prawda widzi możliwość zastąpienia preferowania przez porządkowanie według współrzędnej – „wpierw to zrobię, potem tamto”. Stawianie jednak wszystkiego na jednym poziomie czyni osobę „człowiekiem jednowymiarowym”, co zauważa myśliciel z Łopusznej za Herbertem Marcuse. Samo to określenie traktuje człowiek jako potwarz, za to preferencyjny sposób myślenia jawi się mu jako podstawa autentyzmu i godności¹⁰. Dla myślenia preferencyjnego znamieny jest motyw wolności. „Im wyższa wartość, tym większa wolność jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: »jeśli chcesz, możesz mnie wybrać«. Wszystko jest zawarte w drobnym »jeśli chcesz«. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że »wśród wartości niczego nie musisz«, samo jest wartością – wartością wolności”¹¹ – pisze Tischner. Wolność jest tak wielka, że człowiek może zanegować hierarchiczność świata, może odejść od preferencyjnego myślenia i postrzegać wszystko jednowymiarowo, może zamknąć się na świat wartości i zaniechać poszukiwań projektów, które poprzez poświęcenie czegoś z siebie pozwalałyby być drugiemu¹². Tym samym jednak człowiek rezygnuje z wolności, bo uciekając od wartości, według których myśli, popada w bezmyślność¹³. Gdy wszystko

⁷ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 26.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 369–370.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 478–479.

¹⁰ *Ibidem*, s. 481.

¹¹ *Ibidem*, s. 481–482.

¹² *Ibidem*, s. 492.

¹³ W kwestii bezmyślności Krzysztof Wieczorek zauważa, że wbrew pozorom jest ona „rodzajem myślenia, tyle że głupio”. Wskazuje na to, odróżniając bezmyślność od wytęsknionego przez Norwida „bez-myślenia”. Zob. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 108.

zaczyna się człowiekowi jawić jako „bez-wartościowe”, neutralne, jednowymiarowe, przestaje on wybierać i poddaje się przypadkom, żądom, różnego rodzaju grom w przestrzeni „niczego ważnego”, warunkom, jakie go otaczają, czy formalnemu prawodawstwu, czasem choćby nie wiadomo jak nieludzkiemu. Nie ma wolności bez wartości i nie ma wartości bez wolności.

Powiązanie wolności z wartościami i wartości z myśleniem wskazuje na wyraźny związek wolności z rozumem (bądź lepiej – z mądrością). „Jesteśmy skłonni przyjąć, że tylko rozum jest w nas warunkiem prawdy. Pogłębiona teoria wspaniałomyślności mogłaby nam pokazać, jak bardzo wolność jest w nas warunkiem rozumu [...]. Wolność jaśniej blaskiem wspaniałomyślności rodzącej najwyższą, idealną mądrość, której szczęściem stało się to, żeby dobru pozwalać być”¹⁴. Tischner nie straszy wolnością, która w imię pustego „nie” może zniszczyć człowieka, lecz podkreśla jej aksjologiczny rys. Wolność jest podstawową wartością, to dzięki niej można realizować wszelkie inne wartości, zwłaszcza te najwyższe. Wolność przepaja świat wartości: „Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy”¹⁵. Człowiek zaangażowany w konkretne sytuacje życiowe, nie będąc istotą idealną, zawsze w jakąś przemoc popada, a wyzwala ją go spod niej wartości pozytywne. Dlatego Józef Tischner w rozmowie z Jackiem Żakowskim powie: „w ludzkim doświadczeniu nie ma wolności czystej. Jest tylko wyzwalanie. Wyzwalanie spod zewnętrznej przemocy, ale także spod jakiejś przemocy wewnętrznej”¹⁶. Wyzwalanie polega więc na odkrywaniu wartości i przyswajaniu ich sobie. Tylko czy takie wyzwolenie możliwe jest w pojedynkę? Do tego pytania jeszcze powrócimy.

Wolność nie tylko kieruje człowieka na świat wartości, lecz również otwiera drogę wartościom w głąb człowieka, poprzez wolność bowiem człowiek tworzy siebie jako osobę moralną. Dlatego każda ucieczka od wolności jest ucieczką człowieka od swego wnętrza. Człowiek staje się wtedy pozorem siebie¹⁷. Stąd, według Tischnera, wskazywanie na wewnętrzny aspekt wolności jest jednym z głównych elementów odróżniających chrześcijańskie rozumienie wolności od oświeceniowego spojrzenia na tę ideę. Zgodnie z ideami oświecenia człowiek przychodzi na świat wolny, wolność jest mu przypisana od momentu jego narodzin, traci ją dopiero w momencie, gdy popada w narzucaną od zewnątrz niewolę – niewolę króla, tyrana czy bezdusznego pracodawcy. Podstawowy jest zewnętrzny aspekt wolności, gdyż to główne miejsce jej realizacji i jej zagrożeń. Wolność pojmowana jest

¹⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 159.

¹⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 482.

¹⁶ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 124.

¹⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 65–67.

jako abstrakcja, czysta idea, do której nie można dodać żadnego innego określenia, gdyż zawęziłoby ono jej sens. Inaczej do wolności podchodzi myśl chrześcijańska – wolność rozumiana jest jako żywy konkret. Ludzie rodzą się zniewoleni przez grzech, a wolność ludzka jest w swej istocie doświadczeniem wyzwolenia spod ciężaru zła. Zniewolenie nie omija nikogo – ani królów, ani poddanych. Wyzwolenie może przyjmować różne formy, i tak przejawem wolności jest, na przykład, wyzwolenie się spod tchórzostwa i dążenie do męstwa. W ten sposób widać, że wolność jest konkretnym wyborem określonej wartości, np. sprawiedliwości, męstwa, honoru. Z wyborem wartości łączy się akt jej przyswajania, poprzez który człowiek wybierając, na przykład, sprawiedliwy czyn, sam staje się sprawiedliwy. Na tym polega wolność osób, że są sobą i nie muszą niczego udawać. Istota różnicy w tych dwóch podejściach do wolności kryje się w uwypukleniu przez chrześcijaństwo wewnętrznego jej aspektu. Krakowski filozof dodaje, że liberalizm chrześcijański jest bezpodstawnie podejrzewany o oświeceniowy kult absolutnej wolności i niesłuszne jest dopatrywanie się w nim pogardy dla etyki, prawa oraz obowiązku. Liberalizm chrześcijański pragnie, aby etyka była dla człowieka naprawdę etyką, a prawo prawem, czyli aby zostały one w wolności przyswojone¹⁸.

Józef Tischner podkreśla, że „będąc w środku świata wartości, wolność jest przede wszystkim afirmacją wartości pozytywnych”¹⁹. Właśnie taką postawą spełnionej wolności w horyzoncie wartości jest wspaniałomyślność, która jest zaprzeczeniem szyderstwa negującego wszelkie wartości. Wspaniałomyślność polega na akceptacji wartości ze względu na nią samą, na pragnieniu jej realizacji bez patrzenia, jakie może nam to przynieść korzyści. W postawie wspaniałomyślności opowiadanie się za prawdą wynika z tego, że po prostu jest prawdą, a szacunek do człowieka wynika z tego, że jest człowiekiem. Wspaniałomyślność jest wolna od wszelkiego śladu utylitaryzmu. Właśnie to uwolnienie się od interesowności wskazuje na podniesienie godności osoby, która taką postawę przyjmuje. „Ethos wolności” tkwi w postawie wspaniałomyślności, której sednem jest to, że pozwala bytom być. I to w podwójnym tych słów znaczeniu: to, co jest – niech trwa, a to, co warte zaistnienia – niech się staje. Postawa ta jest pełna cierpliwości, pomocy, wolna od napastliwości, polega na roztaczaniu opieki. Tischner zauważa, że jest w niej coś z „miłującej mądrości”, gdyż otwiera ona człowieka na prawdę, w przeciwieństwie do szyderstwa, które wiedzie do absurdu, a tym samym do unicestwienia człowieka, ponieważ absurd w formie radykalnej znosi sam siebie. Rzecz jasna, wspaniałomyślność w postaci czystej jest tylko idealną perspektywą pełnej wolności, tak jak radykalne szyderstwo jest idealnym jej zaprzeczeniem. Te dwa bieguny doświadczenia wolności nie mogą zaistnieć w ludzkim świecie. Czysta

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 11–13.

¹⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 157.

wspañałomyślność może przynależeć (odwołując się do symboliki religijnej) Bogu i aniołom, a czyste szyderstwo demonom. Człowiek, egzystując w ciele i będąc zaangażowany w określone sytuacje życiowe, zazwyczaj postawę wspañałomyślności wiąże z jakąś nadzieją pożytku, zaś szyderstwo rodzące postawę buntu łączy z akceptacją jakiegoś dobra, w imię którego ów bunt podejmuje²⁰.

Przed degradacją życia wewnętrznego chronić ma człowieka nadzieja, której otwarta przestrzeń „to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości”²¹ – twierdzi autor *Filozofii dramatu*. To w nadziei, poprzez wewnętrzną twórczość polegającą na realizacji pozytywnych wartości, człowiek wybiera siebie jako wartość będącą cały czas w procesie stawania się. Owa twórczość szczególnie ujawnia się w takich sytuacjach, jak podejmowanie odpowiedzialności, poświęcanie się w miłości czy bycie mężnym w chwilach zagrożeń²². Nadzieja spełnia jeszcze jedną ważną rolę – otwierając człowieka na wartości, wskazuje na możliwość ocalenia, jaką owe wartości niosą, gdyż, jak zauważa profesor PAT-u: „Człowiek służy wartościom – realizując je, wartości »służą« człowiekowi – ocalając go”²³.

Ostateczne ocalenie jest pełnym wyzwoleniem, spełnioną wolnością. W działającym się w ramach czasu historycznego dramacie życia wolność jest dla człowieka ciągłym wyzwaniem się bądź zniewalaniem, jeśli podda się on negatywnym wartościom. Wolność jest rozpięta między dobrem, a złem. W takim razie Tischner mógłby odpowiedzieć Leszkowi Kołakowskiemu, dlaczego człowiek wybierając zło, nie tyle przestaje być zupełnie wolny, ile raczej stopniowo zniewala siebie. Dzieje się tak, gdyż, jak pisze Książd Profesor: „Zło nie jest wolne. Ono jest uzależnione od nienawiści dobra”²⁴. Czy oznacza to, że autor *Etyki solidarności* zupełnie nie zgadza się z Leszkiem Kołakowskim, który twierdzi, że niezależnie od tego, czy wybiera się dobro, czy zło, nadal pozostaje się wolnym? Tischner akceptuje stanowisko autora *Obecności mitu* tylko w tym punkcie, że człowiek, podejmując zły wybór, nie zaprzepaszcza swej wolności. Z drugiej strony profesor PAT-u przedstawia pewien paradoks wolności, na który zwrócił uwagę św. Augustyn. Biskup Hippony zauważył, że im częściej zło staje się wyborem człowieka, tym bardziej człowiek uzależnia się od niego. Według myśliciela z Łopusznej, dobrze ten fenomen obrazują życiowe doświadczenia. I tak, na przykład, osoby bez przerwy kłamiące określane są często jako zniewolone przez strach bądź nawyk. W momencie, gdy zaprzeczają takowym określeniom, twierdząc, że są wolne, zazwyczaj odpowiada się: „pozorna wolność”. Znamienne jest, że nigdy

²⁰ Ibidem, s. 158–160.

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 414.

²² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 219.

²³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 55.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 318.

nie mówi się tak do ludzi, którzy nawykli do prawdomówności. Tym samym Józef Tischner staje w delikatnej opozycji do stanowiska Leszka Kołakowskiego, popierając w części rozróżnienie na wolność prawdziwą i pozorną, która jest rodzajem wolności zniewolonej. Stąd autor *Etyki solidarności* nawołuje do krytyki pozornej wolności, która zrzuca z siebie poczucie wszelkiego obowiązku. Nie uznaje on wolności za wartość najwyższą, ale za podstawową, bez której nie jest możliwe budowanie tożsamości osobowej człowieka²⁵. Tak rozumiana wolność ma również swe odbicie w przestrzeni społecznej. Polega na tym, że – jak to mówił autor *Filozofii po góralsku* – „niewolnik wybijo się na obywatela”²⁶. Obywatel, wewnątrz, w sposób wolny uznając swoje obowiązki wynikające ze współżycia we wspólnocie, wskazuje, że w wielu sferach nie jest mu potrzebny przymus państwowy narzucający określone zachowania.

Wolność jest przejawem odpowiedzialności człowieka: „być wolnym, to być odpowiedzialnym za siebie w perspektywie dobra i zła”²⁷ – pisze Tischner. Polemizując z Adamem Michnikiem, kładzie nacisk na to, że wolność jest zawsze wyborem między jakimiś konkretnymi, możliwymi do urzeczywistnienia wartościami, a nie pustą ideą. Wybór nie jest oparty tylko i wyłącznie na woli, ale ma w nim swe uczestnictwo także rozum, gdyż człowiek nie tyle po prostu pragnie wybrać, ile również dokonać mądrego wyboru. Aby wolność mogła prawdziwie zaistnieć, potrzebne jest człowiekowi jakieś spektrum rozumienia świata. Racjami uzasadniającymi ludzkie decyzje i zachowania są wartości. Człowiek podczas wyborów odwołuje się do własnych doświadczeń, ale zważywszy na ludzką ograniczoną jednostkową perspektywę poznawczą sięga również do autorytetów czy do tradycji. W momencie, gdy człowiek będzie otoczony zupełnie obcym i niezrozumiałym dla niego światem, zaprzestanie wyborów lub będzie źle wybierał, co i tak w późniejszej konsekwencji doprowadzi go do „ucieczki od wolności”. Wybieranie po ciemku w gruncie rzeczy jest absurdem. Profesor PAT-u dodaje, że obok woli i rozumu kolejnym elementem, na którym tworzy się wolność, jest godność człowieka. I tu zaznacza, że zły wybór jeszcze nie niszczy godności, czyni to dopiero rezygnacja z wyboru²⁸. Sprawa jest jasna, zły wybór zniewala człowieka, ogranicza jego wolność. Niemniej godność trwa, aż do momentu, kiedy mnogość

²⁵ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 145–148.

²⁶ J. Tischner, *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza 1981–1997*, Kraków 2003, s. 74. Ciekawych analiz dotyczących społecznego stanowiska Tischnera w zakresie wolności dokonuje profesor Legutko, który stwierdza, że koncepcji Tischnerowskich nie da się uznać za liberalne. Jest tak, gdyż o ile w liberalizmie pojmuje się człowieka jako jednostkę, o tyle Ksiądz Profesor rozumie go jako osobę zaangażowaną w dramat toczący się między dobrem a złem. Zob. R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, (w:) „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 57.

²⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 212.

²⁸ Por. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1998, s. 604–610.

złych wyborów doprowadzi do tego, że człowiek ucieknie od swej wolności, przestanie wybierać i stanie się graczem w przestrzeni „niczego ważnego”. Wtedy będziemy mieli do czynienia ze „splugawieniem” godności, ze „śmiercią człowieka”. Jak pisze Tischner: „Dopiero sam człowiek unicestwił siebie, stając się graczem w grze. Dlaczego się unicestwił? Ponieważ odkrył, że nie jest w stanie być dobry. Czy to ze słabości, czy z niewiedzy, ale zawsze jako człowiek będzie nosicielem jakiegoś zła. A skoro jako człowiek nie jest w stanie być dobry, to nie powinien chcieć być wolny. Po co mu wolność, jeśli dobro zostało mu odmówione? W tej sytuacji lepiej wycofać się w grę. Czy można ten proces odwrócić? Czy można z gracza uczynić człowieka? Można, jeśli się pokaże, że z wnętrza jego gry wydobywa się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni”²⁹. Człowiek tęskni za przestrzenią aksjologiczną, w której odnajduje siebie w swej wolności. Człowiek pragnie dobra i póki jego serce bije zawsze istnieje możliwość ponownego „narodzenia”.

Analizy wolności w horyzoncie aksjologicznym doprowadziły nas do momentu jej „sparaliżowania” przez bezustanne wybieranie zła, które zaczyna panować nad człowiekiem. Należy teraz powrócić do postawionego wyżej pytania: czy wyzwolenie jest możliwe w pojedynkę? Czy monologiczna perspektywa aksjologii może ukazać pełnię wolności uwikłanej w dramatyczny konflikt wartości?

Dialogiczny wymiar wolności

Władysław Stróżewski następująco pisze o dramatyczności rzeczywistości: „objawia się nam ona nieuchronnie, gdy stajemy w obliczu konfliktu wartości, mając uszy i oczy otwarte na roszczenie każdej z nich”³⁰, a w takiej sytuacji „moralność nie może polegać na poszukiwaniu uniwersalnych recept unikania i łagodzenia konfliktów, rodzących się w wyniku realizowania różnego rodzaju wartości”³¹. Zdaje się, że poprzez świadomość niemożności uniknięcia i zarazem niemożności rozstrzygnięcia przez jakikolwiek monologiczny podmiot owego nieusuwalnego konfliktu wartości, zaczyna Tischner tworzyć filozofię dramatu. Jednak krakowski filozof, myśląc według wartości, poszedł jeszcze dalej, wskazując, że ów konflikt sięga głębiej niż wartości. Jest to konflikt dobra ze złem. Dla Józefa Tischnera, inaczej niż dla Maksa Schellera, dobro nie pojawia się wtórnie po odebraniu apelu wartości, czyli nie jawi się wpiery jako coś wartościowego³², lecz

²⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 64–65.

³⁰ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 230.

³¹ *Ibidem*, s. 231.

³² Zob. A. Węgrzecki, *Scheller...*, s. 53–55.

pierwotnie mamy do czynienia z działaniem dobra, które oświeśla wartości, sprawia, że stają się one dla człowieka ważne. Wartości mogą nawet zagrażać dobru, jeśli będziemy mieli do czynienia z ich estetyzacją. Rozwiązaniem konfliktowej sytuacji zdaje się być zaangażowanie we wspólny dramat, przeżywając go z innymi i będąc wsłuchanymi w apel płynący z objawiającej się twarzy. Apel płynący od strony wartości jest sprawą wtórną, ale pojawiającą się prawie równorzędnie. Aby rozświetlić konflikt wartości, potrzebny jest otwierający się podczas spotkania horyzont agatologiczny – ujrzenie konfliktu w świetle Dobra. Umożliwia to dostrzeżenie zła, czyli zagrożenia dla dobra. Zło ma swe miejsce już w porządku aksjologicznym. Agatologia daje tylko do myślenia, problematyzuje rzeczywistość, a przejawia się to w stwierdzeniu, że „jest coś, czego być nie powinno”. Zło nabiera realności, gdy na płaszczyźnie aksjologicznej, dostępnej ludzkiej świadomości, zostanie wybrane, gdy pokusa lub złudzenie zostanie urealnione. Zatem to nie monologiczny podmiot sięgający po uniwersalne recepty systemów filozoficznych może rozwiązywać konflikty z płaszczyzny aksjologicznej, to „wsłuchiwanie” się w ludzką twarz objawiającą się w dramacie życia daje odpowiedź na konflikt wartości, budując tym samym moralność opartą na etyce rozumianej jako metafizyka Dobra, zarazem nie znosząc dramatycznego napięcia.

Perspektywa dialogiczna przynosi nowe spojrzenie na kwestię wolności. Krakowski filozof zauważa: „Wolność przychodzi po spotkaniu drugiego człowieka. Kiedy niewolnik spotka człowieka wolnego, albo go za tę jego wolność zniechędzi, albo sam staje się wolny”³³. Staje się wolny, przyjmując objawienie twarzy, będącej śladem Nieskończonego Dobra i pozwalając drugiemu być. Teraz jasne stają się słowa Tischnera mówiące, że „ograniczeniem wolności człowieka nie jest, jak się niekiedy twierdzi, wolność innego człowieka, lecz jego niewola”³⁴. Stąd widać, że wolny człowiek nie jest zagrożeniem dla drugiego, lecz wyzwoleniem, bo jego twarz jest śladem Nieskończonego Dobra. Zagrożeniem są niewolnicy nie posiadający siebie, zakładający maski i zasłony, nie odczuwający siebie jako niepowtarzalnej wartości. Zagrożeniem nie tyle przez to, że będąc wewnątrz zniewolonymi mogą niszczyć wewnątrz ludzi będących na drodze do wolności, lecz zagrożeniem przez nieposzerzanie obszaru wolności, gdyż ona swe upelnienie zdobywa w „My”. Im więcej ludzi wolnych, tym szerszy obszar wolności. Zniewolone osoby nazywa autor *Filozofii dramatu* ludźmi z kryjówek, a w ich przypadku można jedynie mówić o „wolności zalęknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie”³⁵. Ze strachu, z zatroskania sobą wynika zamknięcie się tych osób. Postawa ucieczki od wzajemności łatwo może przemienić się w „bojowe” nastawienie do rzeczywistości, w chęć kontrolowania wszystkiego oraz mechanizmy

³³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 290.

³⁴ J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 255.

³⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 414.

odwetowe. Wolność istoty zatroskanej o „własne bycie” nie widzi dobra wolności drugiego, a tym samym nie jest prawdziwą wolnością, gdyż, jak pisze Tischner: „Jestem wolny przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej »mamy siebie«”³⁶.

Wolność jest fundamentem dla rozumienia osoby jako podmiotu dramatu egzystencjalnego. Samo uwikłanie ludzkiej egzystencji w dobro i zło nie wystarczy, aby zaistniał dramat. Do tego potrzebne jest założenie, że podmiot doświadczający dobra i zła jest wolny. Inaczej mielibyśmy do czynienia z tragedią, w której rządzi fatum, a nie z dramatem między wiernością drugiemu a zdradą. W momencie przeradzania się wzajemności w odwet, dramat zaczyna podążać w stronę tragedii, zaczyna w nim rządzić fatum (mechanizmy odwetowe). Podkreślmy – podążać. Nie staje się on tragedią, bo pierwotna w dramacie jest wolność. To w ramach egzystencjalnego wyboru, człowiek może wybrać jej porzucenie, tym samym podążać w stronę fatum. Ten wybór jest jednak wtórny co do przysługującej człowiekowi podstawowej wolności. Jak pisze Tischner: „Wybór jest fundamentalnym wyrazem wolności. Ale wybór jest dwojaki: podstawowy i wtórny. Wybór podstawowy na tym polega, że w nim wybierany jest sam wybór; w nim wolność wybiera samą siebie. Wybór wtórny dokonuje się w ramach wyboru podstawowego”³⁷. Wybór fatum jest tylko możliwością, która może być wybrana dzięki podstawowej wolności i dzięki niej zawsze istnieje możliwość zatrzymania się w ucieczce od wolności, powrotu z drogi prowadzącej do tragedii – oczywiście póki dramat życia nie dobiegnie do końca. Wybór wolności jest dobrem człowieka, wybór fatum – złem. Pierwsza możliwość prowadzi do zwycięstwa człowieka w dramacie, druga do jego przegranej. Nic dziwnego, że myśliciel z Łopusznej był tak wielkim apologetą wolności, gdyż nie jawiła się mu ona jako neutralna, pusta idea, lecz jako największe dobro człowieka. Nie mierzył jej stopniem uniezależnienia człowieka od innych bytów go otaczających, lecz zdolnością wyboru między dobrem a złem. A jak już pisaliśmy wyżej, skoro dobro i zło są rzeczywistością międzyludzką, to rzeczywista wolność była wolnością osoby znajdującej się wobec innych osób oraz Boga. Wolność nie może zaistnieć w perspektywie monologicznej. Warunkiem jej pojawienia się jest przede wszystkim drugi człowiek: „jest wolnością z nim, przeciw niemu, obok niego [...] »wolność jako wolność« istnieje tylko na papierze”³⁸ – pisał profesor PAT-u. Człowiek doświadcza własnej wolności, kiedy wyzwala się spod przemocy i nie oznacza to zerwania wszelkich więzów z innymi, lecz wydobywanie na jaw więzów odpowiedzialności za

³⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 298.

³⁷ Ibidem, s. 299.

³⁸ Ibidem.

innych. Wolność osiąga swoją pełnię dopiero we wspólnocie ludzi wolnych: „Wolność należy do takich wartości, które musi się dzielić z innymi. Zwieńczeniem wolności jest My”³⁹. Zatem wolność w dramacie życia rozumiana jest w perspektywie współuczestnictwa. Wedle Tischnera kwestię wolności da się sprowadzić do rodzajów więzi, jakie łączą osobę z osobą (Bogiem). Są trzy możliwości. Pierwsza wskazuje na to, że nic nie łączy człowieka z człowiekiem, jego losem jest samotność – człowiek to „monada bez okien”. Druga mówi, że między osobami istnieje masa ukrytych więzi określanych mianem „fatum” lub „przeznaczenia”, które prowadzą życie ku tragedii. Trzecia zakłada, że między osobami jest więź łaski, będącej darem Boga. Łaski, która rzuca światło na życie człowieka, wspomaga i usprawiedliwia go, lecz nie przekreśla jego wolności⁴⁰.

W przestrzeni dialogicznej wolność, „łaska wszelkich łask”⁴¹, jawi się jako odpowiedź na objawienie twarzy innego, która jest śladem Nieskończonego Dobra. Nieskończone Dobro jest darem przejawiającym się poprzez wybranie. Nieskończone Dobro przemawia pierwsze przez twarz drugiego, przemawia do pragnienia, wtórnice zaś – do myślenia. Nie jest to dyrektywa zadana myśleniu, lecz pobudzanie pragnienia przez Dobro, dlatego też możliwe jest wyzwolenie, czyli droga do wolności. Wyzwolenie jest jak odpowiedź na pytanie. Człowiek staje się wolny, gdy jako wybrany odpowie na wybór temu, który pierwszy go wybrał. Odpowie dobrocią swej woli poruszonej przez pragnienie dobra⁴². Wolność nie istnieje bez współuczestnictwa z innymi. Bez drugiego człowieka nie można stać się prawdziwie wolnym. Właśnie przy analizach wolności rozumianej jako wybór drugiego w horyzoncie Dobra, które pierwsze go zagadnęło, wyłania nam się najgłębsza prawda o człowieku. Jest on istotą zdolną do wierności bliźniemu. Z połączenia prawdy i wolności mamy „prawdę, która wyzwala” – drugi jest naszym bliźnim, a my jesteśmy zdolni do wierności jemu (i z wzajemnością). Dlatego Tischner uważa wierność za aksjomat pojawiający się między człowiekiem a człowiekiem, za więź zaufania będącą jedyną racją dla wzajemności. Te związki aksjomatyczne opisuje się słowem „miłość”. Nie da się ich racjonalnie uzasadnić⁴³. W skrócie można by ująć to tak, że po prostu „miłość jest podstawowym sposobem uczestnictwa w dobru”⁴⁴.

Krakowski filozof w swoich książkach bardzo mało pisze o miłości. W rozmowie z Jackiem Żakowskim i Adamem Michnikiem mówi nawet, że „jedną z największych tajemnic, do których nigdy się nie dobrałem, bo mnie na to nie stać,

³⁹ J. Tischner, *Książdz na manowcach*, Kraków 1999, s. 208.

⁴⁰ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterza i artysty*, Kraków 1991, s. 18–19.

⁴¹ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2001, s. 55.

⁴² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 58–59.

⁴³ J. Tischner, *Dramat człowieka*, [do użytku wewnętrznego], s. 38.

⁴⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 214–215.

jest tajemnica miłości”⁴⁵. Można jednak zapytać Księdza Profesora, czymże jest tworzony przez niego „idealny” model współuczestnictwa, który da się skrócić w słowach: wybór bycia-dla-innego oraz wierność temu wyborowi? Sam Tischner, podobnie jak Karol Wojtyła⁴⁶, podkreślał, że wybór i wierność owemu wyborowi, a nie uczucia same w sobie, są podstawą miłości⁴⁷. Ukazać człowieka jako podmiot zdolny do wierności, a tym samym do miłości, to było zadanie filozofii myśliciela z Łopusznej⁴⁸. Bez wolności jednak wierność nie jest możliwa, gdyż bez niej wierność przeradza się w poddaństwo czy służalczość.

Próba syntezy filozofii dialogu i fenomenologii wartości

Z dotychczasowych analiz wyłania nam się nie do końca klarowny obraz Tischnerowskiej koncepcji wolności przedstawianej w aspekcie etycznym. Krakowski filozof w pierw źródło doświadczeń etycznych upatruje w przeżyciu wartości przedmiotowych, a następnie w spotkaniu z drugim człowiekiem. Tym samym bardzo zasadne zdaje się pytanie, jakie w tytule swojego referatu, wygłoszonego podczas piątych Dni Tischnerowskich, zawarł Jacek Filek: „Człowiek wobec wartości, czy wobec człowieka?”⁴⁹. Pytanie to kryje w sobie problem, czy Józef Tischner przyjął punkt widzenia filozofii dialogu, czy fenomenologii wartości? A może łączył te dwa nurty? Jeśli tak, to jak to było możliwe? Zajmiemy się teraz szerzej tymi problemami, gdyż przeanalizowanie ich pomoże lepiej zrozumieć zagadnienie wolności.

Wyraźnie mamy do czynienia u profesora PAT-u z napięciem między stanowiskiem podkreślającym fundamentalną rolę apelu wartości a wskazywaniem na zasadnicze miejsce „mowy” twarzy w rozumieniu doświadczeń etycznych, tym samym w rozumieniu wolności. Napięcie to już istniało w tekstach z lat 70., kiedy to dopiero zaczynała się fascynacja krakowskiego myśliciela filozofią Lévinasa. Raz pisze Tischner: „kluczem do etyki jest doświadczenie wartości”⁵⁰, a kilkadziesiąt stron dalej: „pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek”⁵¹.

⁴⁵ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 366.

⁴⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 30.

⁴⁷ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin...*, s. 168.

⁴⁸ Por. *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 132.

⁴⁹ Zob. J. Filek, *Człowiek wobec człowieka, czy wobec wartości?*, (w:) *Człowiek wobec wartości*, pod red. ks. J. Jagiełły i ks. W. Zuziaka, Kraków 2006, s. 25–33.

⁵⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 9.

⁵¹ *Ibidem*, s. 53.

Z tekstu napisanego dwa lata później pochodzi stwierdzenie: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim”⁵². W powyżej przytoczonych cytatach Filek widzi sprzeczność między paradygmatem „myślenia według wartości” a „myślenia według Innego”. Wskazuje, że wezwanie wartości, odpowiedź na owo wezwanie poprzez wstawienie się za wartościami, to nie to samo, co wezwanie drugiego swą biedą, odpowiedź i wstawienie się za nim⁵³. Jednak nie rezygnuje on z próby „oswojenia” tej sprzeczności, którą naszym zdaniem należałoby raczej nazwać napięciem. Miejscem, w którym da się pogodzić optykę dialogiczną z aksjologiczną, jest, wedle Jacka Filka, moment pojawienia się „trzeciego”. To wtedy zjawiają się wartości, które tonują przywilej drugiego, wynikający z prarelacji twarzą w twarz, kiedy to jestem winien drugiemu wszystko, nawet gotowość oddania za niego życia. Owo złagodzenie dokonuje się na rzecz trzeciego, z którym też powinienem podzielić się miłością. Wraz z „trzecim”, będącym „drugim drugiego”, i „moim drugim” pojawia się miejsce na sprawiedliwość, a co za tym idzie na wzajemność. Wedle Jacka Filka, relacja Ja–Inny nie może być zapośredniczona przez wartości, ponieważ jest relacją bezpośrednią, jest niczym nie zapośredniczonym spotkaniem twarzą w twarz. Nie tylko wartości nie mogą pośredniczyć w tej relacji, ale nie można przypisywać osobowym członom tej relacji jakiegokolwiek wartości, gdyż okazałoby się, że Ja aksjologiczne jest niemal równe Ty aksjologiczemu, a co za tym idzie, znikalaby asymetryczność relacji Ja–Inny i jej nieodwracalność, która świadczy o bezinteresownej odpowiedzialności za Innego. Stąd miejscem wartości jest przestrzeń pojawienia się „trzeciego” i tu da się pogodzić dialogikę z fenomenologią wartości, czyli to, co początkowo jawiło się jako sprzeczne⁵⁴.

Propozycja Jacka Filka, będącego sympatykiem myśli Lévinasa, zdaje się być zgodna z rozstrzygnięciami rozważań francuskiego filozofa⁵⁵, ale nie do końca z myślą Tischnera. Znamienne, że w momencie podawania swej propozycji odnalezienia miejsca dla wartości w przestrzeni, gdzie pojawia się „trzeci”, Jacek Filek nie podaje ani jednego cytatu z pism Księdza Profesora, potwierdzającego jego tezę. Tischner może zgodziłby się, że wartości nie mogą pośredniczyć w relacji twarzą w twarz, gdyż jest to relacja bezpośrednia, ale czy zgodziłby się, aby nie przypisywać wartości członom relacji Ja–Inny? Czy tym samym obstawałby za asymetrycznością relacji dialogicznej? Zdecydowanie nie, gdyż krakowski filozof moment „inności” dopełnia wzajemnością. Zdaje się, że w sporze między Lévinasem a Buberem, toczącym się w latach 60. ubiegłego wieku, a dotyczącym asymetryczności relacji Ja–Ty, myśliciel z Łopusznej stanąłby po stronie Bubera.

⁵² J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 485.

⁵³ J. Filek, op. cit., s. 28–29.

⁵⁴ Zob. ibidem, s. 29–32.

⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Filipem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 51–52.

U krakowskiego filozofa wartości pojawiają się już w relacji dialogicznej, choć oczywiście znajdują się „za plecami”, czyli Ja nie można czynić ich obiektem swoich starań⁵⁶ – jak zauważa Karol Tarnowski w dyskusji po wystąpieniu Jacka Filka. Tischner wyraźnie podkreśla moment wzajemności w relacji dialogicznej (choć oczywiście tej wzajemności nie należy oczekiwać, wchodząc w relację) i nadaje jej członowi wartości. Jak pisze w *Filozofii dramatu*: „aby dotrzeć do właściwej istoty Ja i Ty, trzeba mocno stanąć na aksjologicznej płaszczyźnie rozważań [...]. Gdy mówię Ja – jestem wartością dla siebie. Gdy słyszę, że ktoś do mnie mówi Ty – wiem, że jestem »ważny« dla niego, i wtedy również on staje się ważny dla mnie”⁵⁷ i dalej: „Ty jesteś we mnie, a Ja jestem w tobie, iż niesiemy się jako swe ciężary [...]. Wszystko jest tu wartością. Jest wartość ciężaru i wartość lekkości. Jako wartość możesz być dla mnie jednym lub drugim. I ja dla ciebie. Możemy unosić siebie w górę lub ciągnąć w dół. Jesteśmy jacy jesteśmy poprzez siebie”⁵⁸. Tutaj toczy się dramat między Ja aksjologicznym i Ty aksjologicznym. Nie ma między członami relacji nieprzeniknionej przepaści. Inny nie jest niczym mistrz stojący przed uczniem (Ja), wzbudzający poczucie winy i wzywający do substytucji, jak chciałby Lévinas⁵⁹. Choć faktycznie spotkanie z drugim jest doświadczeniem źródłowym, to Tischner w swej filozofii zwraca wielką uwagę na wewnętrzne doświadczenie dramatu przez podmiot. A dramat polega na tym, że w człowieku ciągle toczy się spór między Ja i nie-Ja. Centrum tego sporu jest Ja aksjologiczne, czyli będące wartością – jako wartość już istnieje, bo jest „zadawane” i nie istnieje, bo dopiero ma się stać⁶⁰. Człowiek aby się odzyskać (posiadać siebie) musi coś z siebie tracić – tym samym być-dla-innego, a poprzez to odzyskiwać będzie siebie (będzie się stawał) i to jakże pełniej. Przy czym sprawą fundamentalną jest to, że Ja aksjologiczne nie jest monologicznym podmiotem, ale koegzystuje z drugim, który jest „współ-podmiotem” naszego „rozumiejącego bycia w świecie, będącego »byciem-wśród-wartości«”⁶¹ – jak zauważa Witold P. Glinkowski.

Z powyższych analiz wynika, że choć faktycznie pierwotne jest objawienie twarzy, to zaraz za nią idą wartości, które pojawiają się już w przestrzeni dialogicznej. Jednak Jacek Filek dla podkreślenia nieuczestniczenia wartości w obszarze dialogicznym wskazuje, że ewangeliczne wezwanie do miłości kieruje człowieka ku bliźniemu, a nie ku wartościom i dodaje, że wartości są zbyteczne temu, kto ma dostęp do twarzy⁶². Należałoby jednak zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze,

⁵⁶ Panel dyskusyjny (w:) *Człowiek wobec wartości...*, s. 75.

⁵⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 113.

⁵⁸ Ibidem, s. 114.

⁵⁹ Zob. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 51, 54–57.

⁶⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterza i artysty...*, s. 22.

⁶¹ W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003, s. 130.

⁶² J. Filek, op. cit., s. 28–29.

słowo „bliźni” wskazuje już na jakąś wartość. Pochodzi ono od słowa „bliski”, a więc nie ktoś odległy, obcy, ktoś, wobec którego odczuwam winę, lecz ktoś „swojski”, osoba jak ja. Utożsamienie innego z bliźnim jest już wartością prawdy. Według Tischnera przesłanie horyzontu dialogicznego brzmi: „nie zabijaj mnie, bo jestem twoim bliźnim”. Pierwotne jest objawienie twarzy (nie zabijaj mnie), a tuż za nim płynnie wezwanie wartości prawdy (bo jestem twoim bliźnim). Etyka nie może być ślepa, nie może zawisnąć w próżni, musi być „etyką myślenia” odpowiadającą na pytanie: „kto jest moim bliźnim?”⁶³. Po drugie, już w samym ewangelicznym przykazaniu miłości jest zawarty element symetryczności. Wystarczy dokładnie przytoczyć treść przykazania: „będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,39). Zatem mamy do czynienia w relacji dialogicznej z dwoma równie cennymi członami. Dobrze widać to w granicznej sytuacji, kiedy aby uratować czyjeś życie, trzeba poświęcić swoje. Gdyby relacja miała być asymetryczna, nie byłoby dylematu, lecz jasna sytuacja etyczna, w której byłoby wiadome, co należy wybrać. A jednak istnieje rozdarcie, pojawia się dramat, bo mamy do czynienia z dwiema równie cennymi (choć nieporównywalnymi), niepowtarzalnymi wartościami. Zgadzamy się, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13), ale w takiej sytuacji zdaje się, że nie ma mowy o pierwotnej odpowiedzialności za drugiego, o jej pierwszeństwie przed wolnością. Pierwsza wydaje się być wolność – „jeśli chcesz, możesz...”, która wybierając oddanie własnego życia, ukazuje swą wspaniałomyślność.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze spojrzeniem na człowieka jako na istotę wezwaną. Wezwanie to płynie ze świata zewnętrznego, a nie ze świata wewnętrznego jak u Heideggera, gdzie to sumienie wzywa do tego, aby pozostać sobą, by być autentycznym. Tischner zdaje się łączyć stanowisko dialogików (szczególnie E. Lévinasa) i fenomenologów wartości (zwłaszcza M. Schelera). W tym świetle wygląda na to, że wezwanie płynie od drugiego oraz od wartości. Po wytrąceniu przez drugiego z „monologizmu” zaczyna się „praca” myślenia według wartości (myślenia „wzywanego” przez wartości), które dla Heideggera jest „największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”⁶⁴. Owo wezwanie przemawia do ludzkiej wolności. Zatem wolność w filozofii Tischnera jest wolnością w perspektywie drugiego i wartości.

Wszystko w obszarze międzyludzkim odbywa się między wiernością drugiemu a zdradą, miłością a odwetem, nadzieją a rozpaczą, między dobrem a złem.

⁶³ Zob. *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska...*, s. 129–132.

⁶⁴ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 111.

Cały ten dramat dzieje się (aspekt czasowy) w wolności, która daje również możliwość wyboru zła. Jednak poprzez bezustanne powtarzanie takiego wyboru, człowiek podda się temu, co stoi poniżej niego (pożądaniom, różnego rodzaju grom) i przestanie wybierać, przekazując swą wolność w ręce fatum. W konsekwencji zamknie się w swej kryjówce i zaczął rządzić nim mechanizmy odwetowe. Tym samym dojdzie do „śmierci człowieka”. Czy oznacza to koniec dramatu? Nie, póki człowiek nie zszedł ze sceny, zawsze istnieje nadzieja, że się ponownie „narodzi”. To przecież nadzieja jest siłą chroniącą wartości, szczególnie wartość, jaką jest ludzkie Ja, Ja aksjologiczne, stojące w centrum dramatu. Oto główny egzystencjał, który ukazuje prawdę o ludzkim byciu. Nie jest tym egzystencjałem troska ujawniająca się w fenomenie trwogi, jak zauważał Heidegger. Nadzieja zawsze zostawia jakąś szczelinę w człowieku, przez którą może wpaść światło Nieskończonego Dobra, jakie wprowadza „wy-darzenie” spotkania z twarzą drugiego. W ten sposób drugi może przynosić człowiekowi wyzwolenie z zamknięcia i dać tym samym możliwość wyjścia z tragedii. Podejmując dialog z innym człowiekiem, odbierając wezwanie Dobra płynące z jego twarzy, w pierwszym rzędzie pozwala się jemu być. Tym samym przyznając wolność drugiemu, człowiek sam staje się coraz bardziej wolny, gdyż u podstaw wolności leży afirmacja wartości pozytywnej. Drugi jest inny, transcendentny, ale nie obcy, lecz swojski, choć nie „przy-swajam” go jak wartości przedmiotowych. Tu poruszamy się w obszarze wzajemnego „o-swajania”, który jest przestrzenią poszerzającej się wolności. Poprzez kolejne wybory dobra, poprzez bycie-dla-drugiego i wierność jemu, współuczestnictwo – dochodzi do swego ideału, jakim jest miłość, która ciągle się spełnia, a zarazem „spełnić się nie może”. Tu słyhać echa słów św. Augustyna: „niespokojne jest serce nasze – dopóki nie spocznie w Tobie”⁶⁵. To we współbyciu z Bogiem da się zawrzeć wszystkie wątki ludzkiego dramatu życia⁶⁶ – uważa Tischner. W obcowaniu z Nim wolność osiąga swą pełnię „już tu, ale jeszcze nie tu”.

⁶⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 2003, s. 5.

⁶⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 23.

Filip Maj

La Salle Universitat Ramon Llull
w Barcelonie

La Salle Ramon Llull University
in Barcelone

PROBLEM TWÓRCZOŚCI ARTYSTYCZNEJ W TEORII HENRYKA BERGSONA

Henri Bergson's Conception of Artistic Creativity

Słowa kluczowe: ewolucja, sztuka, twórczość, techniki tworzenia, życie, estetyka, metafizyka.

Key words: evolution, art, creativity, creativity techniques, life, aesthetics, metaphysics.

Streszczenie

Tekst omawia myśl Henryka Bergsona na temat twórczości artystycznej jako efekt „ewolucji twórczej”. Wyłanianiu się dzieła twórczego towarzyszą dwa główne procesy, które utrwalają relację świata duchowego i materialnego: sympatia i asymilacja. Tworzenie można opisać za pomocą różnych technik, np. skupianie, mentalizacja, wykraczanie poza plan, selekcyjonowanie, odwracanie przebiegów fizycznych w stronę przeciwną, obramowanie dzieła itd. Na poziomie analizy metafizycznej Bergson opisuje twórczość nie tyle jako relację artysta–człowiek, ale jako relację duszy artysty i świata natury, które wymykają się regułom logicznym.

Abstract

The paper discusses Henri Bergson's conception of artistic creativity as an effect of “creative evolution”. The emergence of a work of art is accompanied by two main processes, which consolidate the relationship between the spiritual and material world: sympathy and assimilation. The act of creating can be described by means of different techniques, e.g. concentrating, mentalization, going beyond the plan, selecting, reversing the physical course in the opposite direction, framing the work. On a metaphysical level Bergson describes creativity not as a relationship of the artist and man, but as a relationship between the soul of the artist and the world of nature.

Wstęp

Henryk Bergson (1859–1941), francuski filozof pochodzenia angielsko-polsko-żydowskiego, interesował się nie tylko „zwykłą ewolucją” świata i człowieka, ale „ewolucją twórczą”. Jego zdaniem życie ludzkie objawia się nie tylko jako dzieło stworzenia, ale także jako podmiot twórczy.

Ewolucyjnym podłożem twórczości człowieka jest zmienność i zróżnicowanie struktury świata. Różnokierunkowość przebiegów tych zmian umożliwia ciągle

odradzanie się nowych układów i stworzeń. Ontologiczne podłoże twórczości wskazuje na możliwość aktu twórczego jako jednoczącego to zróżnicowanie i dowolność kierunków ewolucji w jedno dzieło.

Metafizyczny problem sztuki to kwestia uchwycenia tego, co ukryte i nieokreślone, jako tego, co jawne. Artyści podejmują wysiłek odsłonięcia zmysłem i świadomości ukrytego wymiaru świata. Ich rola jest „współtwórcza”, rekonstruują świat, który został stworzony, ale jest w dużej mierze niewidzialny. Twórczość ma charakter ożywiania (witalizacji i rewitalizacji), obraz trwa dalej w tym, co jest w dziele wykorzystane i niewykorzystane, skończone i nieskończone.

Współczesna refleksja filozoficzna nad twórczością opiera się na analizie danych psychologii i psychopatologii, jest antymetafizyczna (postmodernizm). Sprowadza techniki tworzenia do procedur dekonstrukcji i ich interpretacji opartej na założeniach psychoanalizy. Zasadami dochodzenia do syntezy stają się procedury strukturalistyczne lub asocjacionistyczne, które Bergson zwalczał, a które są wraz z estetyzacją rozmaitych procesów destrukcji¹.

Tworzenie – jako *techne*, *episteme* i *fabrication*

Filozofia twórczości ma swoje początki w starożytnej Grecji, jednak: „Grecy nie mieli terminów, które odpowiadałyby terminom „tworzyć” i „twórca”. I rzecz można – nie były im potrzebne. Wystarczył im wyraz „robić” (*poiein*)”². A i tak w odniesieniu do sztuki używali słowa „naśladowanie” (*mimesis*), jak np. Platon w *Państwie* (597 D), gdy mowa była o czynności malarza. A sztukę definiowano jako „wykonywanie rzeczy według reguł” (*nomoi* – prawa).

Istnieje kilka analogii pojęciowych, które można byłoby wydobyć z analiz Bergsona, nawiązujących do kategorii twórczości rozumianej na sposób grecki. Jeden z przykładów dotyczy np. pojęcia „wyrabiania” (*fabrication*), co ukazuje związek twórczości z poziomem aktywności fizycznej, a drugi odnieść można do poszukiwania przez Bergsona „praw tworzenia”, które próbuję tu opisać jako techniki (idąc za greckim rozumieniem słowa *techne*).

Tworzenie jest według Bergsona „pracą w rzeczach”. Polega ona na ich przekształcaniu, kondensacji i rozpraszaniu, syntetyzowaniu i analizie, łączeniu i dzieleniu, konkretyzowaniu i materializowaniu, ożywianiu i uduchowianiu. *Techne* spotyka się tu z *episteme*. Wyrabianie spotyka się z poznaniem. Dzięki temu tworzenie

¹ Por. A. Strzałecki, *Psychologia twórczości, Między tradycją a postnowoczesnością*, UKSW, Warszawa 2003; por. też T. Kobierzycki, *Od twórczości do osobowości*, Stakroos, Warszawa 1995.

² W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*. PWN, Warszawa 1975, s. 288.

nie jest naśladowaniem natury, ale realizacją jej praw. Bergson w swoich rozważaniach o twórczości zauważa: „ewolucja jest odnawiana bez przerwy twórczością, tworzy ona stopniowo nie tylko formy życia, ale również myśli, pozwalające umysłowi je pojąć, terminy służące do ich wyrażenia”³. Wyłanianiu się dzieł twórczych towarzyszą dwa sposoby ich przyjęcia: sympatia i asymilacja. Sympatia jest swego rodzaju więzią wpisaną w świat, która łączy rośliny, zwierzęta, byty niższe i świat człowieka⁴. Asymilacja rzeczywistości do myśli ludzkiej jest możliwa dzięki tworzeniu form, które powstają pomiędzy życiem a wyobrażeniem. Świat materialny i duchowy w dziele sztuki powiązany jest ze sobą dzięki trwałemu przenikaniu się form.

Zmiana form, przekształcanie się pod naciskiem tego, co tworzymy, jest istotą tworzenia: „I podobnie, jak talent malarza kształtuje się lub zniekształca, w każdym razie zmienia się pod wpływem samychże dzieł wytwarzanych, tak też każdy z naszych stanów, wyłaniając się z nas, jednocześnie zmienia naszą osobę, ponieważ jest nową postacią, którąśmy sobie w tej chwili nadali”⁵. Dzieło sztuki jest obrazem twórcy, jest jego żywym *alter ego*.

Zanim dziełu sztuki zostanie przypisana ostateczna forma, podlega ono interpretacji: „Wykończony obraz może być wytłumaczony przez fizjonomię modelu, przez naturę artysty, przez farby, rozarte na palecie; ale nawet znając to, co potrzebne do jego wytłumaczenia, nikt, nawet sam artysta, nie mógłby być przewidzieć dokładnie, czym będzie portret, gdyż przepowiedzieć go znaczyłoby go wytworzyć, zanim został wytworzony [...]. Tak samo z momentami naszego życia, których wytwórcami jesteśmy”⁶. Tworzenie jest przybliżaniem się do formy, która stanowi ostateczną granicę ewolucji twórczej, jej elementy zawarte są wcześniej w akcie twórczym.

Techniki konstrukcyjne twórczości artystycznej

Przechodzenie form zawartych w akcie twórczym do dzieła uwidacznia się w rozmaitych technikach tworzenia. Do pierwszej z nich należy porządkowanie tego, co rozproszone, zbieranie pojedynczych elementów w większe zbiory, układanie poszczególnych elementów w całość: „Rozpatrzmy wszystkie litery abecadła,

³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, wstęp L. Kołakowski, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 108. Autonomia przedmiotu twórczego ma swoją analogię w autonomii aktu twórczego w teorii rozwoju K. Dąbrowskiego.

⁴ Por. *ibidem*, s. 119: „Zwierzęcość, jak mówiliśmy, polega na zdolności do użytkowania mechanizmu wyzwającego, aby przemieniać w czyny »wybuchowe« jak największą ilość nagromadzonej energii potencjalnej”.

⁵ *Ibidem*, s. 43.

⁶ *Ibidem*.

wchodzące w skład wszystkiego, co było kiedykolwiek napisane: nie możemy sobie wyobrazić, aby nowe litery powstały i dodały się do tamtych, wytwarzając nowy poemat”⁷. Rozproszona struktura znakowa lub językowa nie wystarcza dla powstania tekstu, ale jest ona potrzebna dla utworzenia sensu całości.

Do technik twórczych według Bergsona trzeba zaliczyć procedurę składania w kontekście rozpraszania. Inną techniką tworzenia jest „mentalizacja” tego, co materialne i materializacja tego, co mentalne. Przykładem może być zastosowanie reguł poetyckich do budowania poematu. Myśl wkładana jest w litery i słowa, ale może być z nich wycofana „i dość, aby czynność jego się zatrzymała, zamiast się urzeczywistniać w dalszym ciągu w nowej twórczości, a sama z siebie rozproszy się ona w słowach, które się rozdziela na litery, i te ostatnie dodadzą się do wszystkich liter, jakie już istniały na świecie”⁸. Technika mentalizacji-materializacji może być za taką uznana, przy założeniu, że myśl bytuje także poza słowami, a nie tylko w słowach.

Do technik tworzenia zalicza się na ogół „układanie planu”. Tymczasem Bergson sądzi, że „Plan jest granicą, wyznaczoną dla pewnej pracy: zamyka on przyszłość, zakreślając jej formę. Przeciwnie zaś, przed ewolucją życia bramy przyszłości pozostają szeroko otwarte. Jest to twórczość odbywająca się bez przerwy mocą ruchu początkowego”⁹. A więc twórczość jest wykraczaniem poza granice planu, który tylko unieruchamia impulsy twórcze.

Do technik tworzenia zalicza się także kondensowanie, które działa tak, jak siła prądu twórczego, która gromadzi treści w określonej formie, albo na podobieństwo opiłków żelaznych, zbierających się wokół magnesu. Takie zjawiska obserwujemy w literaturze, gdy „Autor, rozpoczynając powieść, wkłada w swego bohatera mnóstwo rzeczy, których rzec się jest zmuszony w miarę, jak posuwa się naprzód”¹⁰. Kondensowanie cech jest przygotowaniem do ich rozrzedzenia lub nawet oderwania od całości.

Zbliżoną do kondensacji jest technika fragmentacji, podział treści na części, z których część jest używana do konkretnego dzieła sztuki, a część odłożona „na bok”. Ta ostatnia aktualnie nie będzie wykorzystana, ale nie zginie i może być ponownie wykorzystana. Tak postępują pisarze, a niejeden z nich: „Może kiedyś później, w innych książkach, powróci do nich, aby zbudować z nich nowe osobistości, które przedstawiać się będą jako wyciągi lub raczej jako dopełnienia pierwszej”¹¹.

Między artystą a jego dziełem istnieje relacja rozwojowa, gdyż dzieło jest postacią wyłaniającą się z nas: „[...] naprężamy do najwyższego stopnia sprężynę

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 201.

⁹ Ibidem, s. 109.

¹⁰ Ibidem, s. 106.

¹¹ Ibidem.

naszej działalności i tworzymy tym sposobem to, czego dać nie mogło żadne proste nagromadzenie materiałów (jakież uszeregowanie znanych krzywych zrównoważy kiedykolwiek rys ołówka wielkiego artysty?), zawsze jednak są tu elementy, które istniały przed swoją organizacją i te organizacje przeżyją¹². Dzieło jako nagromadzenie treści i form wymyka się organizacji formalnej aktu twórczego.

Ewolucyjna płaszczyzna tworzenia – ruch i zatrzymanie

Ewolucyjna dynamika tworzenia opiera się na powstrzymywaniu tego, co rucho i uruchamianiu tego, co oparte na naturalnej tendencji do zastygania materii w ruchu. „Gdyby jednak samo powstrzymanie działalności, rodzącej formę, mogło stanowić jej treść (czyż linie oryginalne, zakreślone przez artystę, nie są już same przez się ustaleniem i jak gdyby zastygnięciem ruchu?), tworzenie treści nie byłoby ani niepojętne ani niedopuszczalne¹³. Tworzenie granic zewnętrznych dzieła dotyczy twórczości materialnej, a nie duchowej.

Ewolucyjna dynamika tworzenia obejmuje także łączenie treści i formy: „Chwytny bowiem od wewnątrz, przeżywamy w każdej chwili tworzenie formy, i właśnie tam, w wypadkach, gdy prąd twórczy przerywa się na mgnienie oka, byłoby to tworzeniem treści¹⁴. Przeżycie, które ujmuje od wewnątrz jakości zewnętrzne dzieła, dzięki syntezie treści i formy umożliwia twórcom kształtowanie tematów. Tematy dzieła stanowią podstawę ich wariantów opartych na technikach transpozycji: „Znajdujemy się [...] jak gdyby wobec pewnego tematu muzycznego, który naprzód sam transponował się całkowicie na pewną ilość tonów; następnie zaś na ten sam, również całkowity, temat wykonały się różne warianty, jedno bardzo proste, inne nieskończenie uczone. Co się tyczy pierwotnego tematu, jest on wszędzie i nigdzie go nie ma¹⁵. Znaki, motywy, tematy i warianty jakiegoś przedstawienia wzbogacają układ dzieła poprzez pojawianie się coraz to innych form.

Do ewolucyjnej dynamiki tworzenia należy odwracanie przebiegów fizycznych w stronę przeciwną. Zaprzeczanie kierunku aktów twórczych jest wyznaczone przez świadomość: „Zapewne życie, rozwijające się na powierzchni naszej planety, jest przywiązane do materii. Gdyby było czystą świadomością, a tym bardziej nadświadomością, byłoby czystą działalnością twórczą¹⁶. Tak więc tworzenie przybiera postać syntezy aktów rozbieżnych lub wzajemnie zaprzeczonych.

¹² Ibidem, s. 201.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 154.

¹⁶ Ibidem, s. 205.

Do najbardziej znanych technik tworzenia należy odgraniczanie treści (obramowanie obrazu), początek i koniec tekstu, gdyż każde dzieło twórcze dąży do wyodrębnienia się i do zamknięcia. Dzieło twórcze, zmierzając do indywidualności, „usiłuje wytwarzać układy, z natury swej odosobnione, z natury swej zamknięte”¹⁷. Istnienie takich układów umożliwia ich wewnętrzne zróżnicowanie i uzyskanie swoistej autonomii.

Do ewolucyjnej dynamiki tworzenia, która dokonuje się poza autorem, jest niekiedy efekt nieoczekiwanych wpływów zewnętrznych. Nie dzieje się tak zawsze: „Ale nie jest to czymś niedopuszczalnym, aby pewna rzeczywistość zupełnie innego rodzaju, różniąca się od atomów tak samo, jak myśl poety od liter abecadła, wzrastała przez nagłe dodatki”¹⁸. Wszechświat nie jest gotowy, tworzy się bez przerwy, przez dołączanie się myśli ludzkiej do coraz to nowych przedmiotów. Dzieło sztuki, które powstaje, nie ginie, jeżeli ciągłość istnienia zapewnia mu żywość myśli w nim zawarta¹⁹.

Oddziaływanie sztuki: hipnoza, uczucia, zasłony poznawcze

Jak twierdził W. Tatarkiewicz²⁰, zainteresowanie autora koncepcji ewolucji twórczej sztuką było marginalne („wtórne”): „Nie miał zamiaru konstruować estetyki, a tylko konstruowanie metafizyki i psychologii doprowadziło go do idei estetycznych”²¹.

Opinia Tatarkiewicza wydaje się tylko częściowo trafna.

Bergson sądził, że sztuka wolna od spraw praktycznych daje trafniejszy obraz świata niż inne rodzaje poznania, np. nauka. Przekonanie to stało się podstawą pierwszej teorii estetycznej Bergsona, którą przedstawił w rozprawie *O bezpośrednich danych świadomości*. Nieco inne stanowisko znajdujemy w drugiej teorii estetycznej, dzięki *tekstom Ewolucja twórcza i Dwa źródła moralności i religii*.

Pierwsza teoria estetyczna, widzi istotę sztuki w dziele artysty, druga widzi ją w akcie wewnętrznym. Idąc za podziałem Tatarkiewicza, można rozdzielić zadania (psychologiczne) i cele (estetyczne) sztuki.

Pierwszym zadaniem sztuki, na poziomie psychologicznym, jest według Bergsona wywołanie u twórcy i odbiorcy stanu zachwyty lub czegoś w rodzaju este-

¹⁷ Ibidem, s. 48.

¹⁸ Ibidem, s. 201.

¹⁹ Por. ibidem.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Estetyka Bergsona i sztuka jego czasów*, (w:) idem, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 409–418.

²¹ Ibidem, s. 409.

tycznej hipnozy. Umożliwia to działanie rytmu, który obecny jest w dziele sztuki. Rytm zaciera granicę między rzeczą i świadomością, np. w hipnozie, śnie czy iluzji. W dziełach sztuki działają czynniki transowe, które umożliwiają zacieranie granic między formą a treścią dzieła: „W czynnikach sztuki znajdują się pod postacią złagodzoną, wyszukaną i poniekąd uduchowioną czynniki, przez które wywołuje się zwykle stan hipnotyczny”²². Hipnoza wzmożona poprzez rytm wyzwała specjalne stany pozwalające przekraczać schematy percepcyjne.

Do wyraźnych efektów w zakresie zmian percepcyjnych człowieka prowadzi rytm w muzyce: „tak w muzyce, rytm i miara zawieszają normalny bieg naszych czuć i myśli, zmuszając naszą uwagę do obracania się wśród pewnych stałych punktów i opanowują nas z taką siłą, że naśladownictwo, nawet nieskończenie subtelne, jęczącego głosu wystarczy, żeby nas przejąć najwyższym smutkiem”²³. Dzieło sztuki transformuje swój odbiór poprzez oddziaływanie na wewnątrz człowieka przez rytm.

Do ważnych zadań sztuki należy wiązanie tworzonych obrazów z uczuciami, dzięki czemu uczucia uzyskują swoisty nośnik i poddawane są rytmowi: „Mając przed oczyma te obrazy, my z kolei doświadczamy uczucia, które poniekąd było ich równoważnikiem wzruszeniowym”²⁴. Sztuka odzwierciedla uczucia lub je podaje. Dzieło sztuki rozwija się w uczuciach w taki sposób, że zagarnia je i przez naśladownictwo wywołuje odpowiedni rezonans emocjonalny.

Zadaniem sztuki jest też oderwanie percepcji człowieka od systemu zasłon poznawczych: „Toteż czy będzie to malarstwo, rzeźba lub poezja, celem sztuki jest zawsze jedno: odrzucić praktycznie użyteczne symbole, umiłowanie i powszechnie przyjęte ogóły, wreszcie to wszystko, co przesłania rzeczywistość, żeby postawić nas z nią oko w oko”²⁵. Bergson przeciwstawia się tu jak najwyraźniej teorii symboli, znanej np. z koncepcji zakładającej, że zasłaniają rzeczywistość, choć w istocie czynią to tylko częściowo.

Do kolejnego zadania sztuki trzeba zaliczyć odsłanianie tego, co ukryte w rzeczywistości. Przecież np. poeta i powieściopisarz, wyrażając jakiś stan duszy, nie tworzą go całkowicie, bo nie mogliby być zrozumiani, gdyby w odbiorcy nie było w jakimś stopniu tego, co oni mówią w swoich dziełach: „W miarę jak nam to mówią, pojawiają się w nas samych odcienie uczuć i myśli, które mogłyby się wyrazić w nas od dawna, lecz pozostawały ukryte, niczym fotografia nie zanurzona jeszcze w roztworze wywoływacza”²⁶. Ta technika tworzenia umożliwia odkrywanie

²² H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowska, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913, s. 12.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 13.

²⁵ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. S. Cichowicz, KR, Warszawa 1995, s. 105.

²⁶ H. Bergson, *Postrzeżenie zmiany. Wykład I*, (w:) idem, *Myśl i ruch, dusza i ciało*, przeł. K. Błęszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 105.

w rzeczach więcej jakości i więcej odcieni, które są znakami rzeczywistości istniejącej w ukryciu.

Istotnym zadaniem sztuki jest rozszerzenie ludzkich „władz postrzegawczych”²⁷ w zakresie tego, co daje się najlepiej uchwycić na powierzchni rzeczywistości. Do poznania głębi powołana jest zdaniem Bergsona filozofia. Sztuka pomaga filozofii, ponieważ zmusza do zerwania z istniejącymi konwencjami. Sztuka przygotowuje człowieka do odnowienia bezinteresowności zmysłów i bezinteresowności świadomości oraz sprzyja pewnemu odmaterialnieniu życia²⁸.

Sztuka jako intensyfikacja świadomości i unifikacja poznania

Ważnym zadaniem sztuki jest ukazywanie rzeczy, które nie uderzyły wyrażnie naszych zmysłów i naszej świadomości. Służą temu techniki wytwarzania sympatii i śmiechu. Sztuka oparta na śmiechu oznacza „zerwanie z życiem społecznym i powrót do natury”²⁹. Przykładem tego jest komedia, która jest czymś pośrednim między sztuką i życiem. Jej zadaniem jest odwrócenie się do sztuki plecami.

Ewolucyjnym zadaniem sztuki jest łączenie mowy i myśli. Nie chodzi tu tylko o fakt, że mowa jest niemożliwa bez myśli, ale o to, że każdy człowiek, podobnie jak pisarz, szuka harmonii między światem fizycznym i wyobrażonym: „Harmonia, której szuka, jest pewną łącznością między ruchami jego umysłu i mowy. Łącznością tak doskonałą, że wyrażone w zdaniu falowanie jego myśli zostaje przekazane naszej myśli, i wtedy żadne ze słów wzięte z osobna już się nie liczy, a istnieje ruchomy sens przebiegający przez słowa, tylko dwa umysły, które zdają się wibrować od razu, bez żadnych pośredników, unisono”³⁰. Zatem zadaniem sztuki jest ujawnienie „ruchomego sensu”, który pojawia się na granicy myśli i słów.

Głównym celem estetycznym sztuki jest też zróżnicowanie ludzkiego poznania i nadanie mu zasady jednoczącej w taki sposób, aby nie oddzielać niepotrzebnie poznania idealistycznego i realistycznego. A to dlatego, że „realizm jest obecny w dziele, kiedy idealizm obecny jest w duszy, i że tylko za pomocą idealności wchodzi się w styczność z rzeczywistością”³¹. W ten sposób sztuka pełni rolę kryterium poznania (realizmu i idealizmu), osiągając status filozoficzny.

²⁷ Ibidem, s. 106.

²⁸ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie...*, s. 106.

²⁹ Ibidem, s. 113.

³⁰ H. Bergson, *Świadomość i życie*, (w:) idem, *Energia duchowa*, przeł. K. Skorupski, P. Kostyło, IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 152.

³¹ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie...*, s. 106.

Sztuka ma za zadanie ominąć poznanie intelektualne i utożsamić percepcję z przedmiotem. Ma ona za pomocą hipnozy zbudować równoważniki uczuciowe obrazów, dokonać swoistej desymbolizacji percepcji (myślowych), antycypować to, co niewidzialne, dematerializować postrzeganie i uczynić bezinteresownymi zmysły i świadomość, dystansować myślenie i postrzeganie, harmonizować. Głównym celem estetycznym sztuki jest więc nadanie ludzkemu poznaniu przez twórczość zasady jednoczącej.

Zgodnie z podziałem przeprowadzonym współcześnie przez Marię Gołaszewską³², można mówić o estetyce empirycznej (definiowanie doświadczenia) i estetyce filozoficznej (definiowanie poznania). Można więc powiedzieć, że Bergson próbował zarysować swoje stanowisko w obu obszarach estetyki. Już w jego czasach została rozwinięta estetyka oparta na analizie odmiennych stanów świadomości, marzenia i snu, projekcji i stanów pogranicznych.

Współcześnie dominuje twórczość oparta na metodzie asocjacionistycznej, Bergson był jednak dysocjacionistą, który poszukiwał zasady jedności w ewolucji twórczej i świecie sztuki. Dlatego być może nie ma go we współczesnych słownikach estetyki, poza specjalistycznymi opracowaniami o charakterze historycznym lub przy okazji metafizycznej analizy twórczości.

Między religią stworzenia a metafizyką twórczości

W swoim ostatnim dziele Bergson konfrontuje „postawę mistyczną” z „postawą twórczą”. Twórca ma szansę odkryć, że to, co sam tworzy, ma swój wzór nie tylko w świecie materialnym, ale i duchowym w postaci stwórcy: „Dzieło stworzenia objawi mu się jako przedsięwzięcie Boga, który stwarza stwórców, by korzystać z pomocy bytów godnych jego miłości”³³.

Zwrócenie się Bergsona do świata religii, jako sfery istniejącej równolegle do świata sztuki, nie unieważnia jego wcześniejszych ewolucyjnych ustaleń na temat twórczości, ale stanowi ich metafizyczną koronę³⁴. Bergson ukazuje poziomą i hierarchiczną paralelność oraz ekwiwalencję religijnej więzi Boga i stworzeń do tej

³² M. Gołaszewska, *Estetyka empiryczna*, (w:) *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 104–109.

³³ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przedmowa B. Skarga, przeł. P. Kostyło, K. Skorupski, przejrzał i poprawił S. Borzym, Znak, Kraków 1993, s. 248.

³⁴ *Ibidem*, s. 250: „Energia stwórcza, która byłaby miłością i która chciałaby wydać z siebie byty godne tej miłości, mogłaby również rodzić światy, których materialność, jako przeciwieństwo duchowości boskiej, wyrażałoby po prostu różnicę pomiędzy tym, co jest stwarzane, a tym, co stwarza, pomiędzy następującymi po sobie nutami symfonii, a niepodzielną emocją, która pozwoliła im przyjść na świat. W każdym z tych światów pęd życiowy i pierwotna materia byłaby dwoma uzupełniającymi się elementami stworzenia”.

więzi sympatii, jaka istnieje między wszystkimi bytami. Odkrycie tego, w jaki sposób opisana została metafizyczna funkcja sztuki, staje się głównym osiągnięciem filozofii twórczości Henryka Bergsona. Biologiczne i duchowe podstawy zasady sympatii od strony fenomenologicznej opisał niemal w tym samym czasie Max Scheler.

Dylematy metodologiczne filozofii twórczości Bergsona ukazuje Sartre, który zarzuca mu nieudolność w prezentowaniu tez psychologicznych i metafizycznych: „Tak więc, Bergson odróżniając pieczołowicie (na poziomie metafizycznym) wyobrażenie od percepcji, zostaje zmuszony do zatarcia tej różnicy na planie psychologicznym”³⁵. Bergson staje się, zdaniem Sartre’a, niepotrzebnie zależny od metafizyki spirytualistycznej.

Do głównych kategorii analizy metafizycznej, których używa Bergson, badając zagadnienie twórczości, należą: obraz-rzecz, wyobrażenie-wspomnienie, świadomość-materia, pamięć-trwanie, ciało-dusza, zmiana-trwanie, wiele-jedno itp. Bergson (inaczej niż J.P. Sartre, czy M. Bierdiajew) metafizykę zalicza do pragmatycznej teorii poznania, która w jakimś stopniu jest zależna od nauki i na tym, jego zdaniem, polega jej słabość³⁶. Bierdiajew stwierdził: „W istocie Bergson broni filozofii jako aktu twórczego i dąży do zbliżenia jej do sztuki. W filozofii Bergson postrzega poryw ku twórczości, ku wyjściu poza granice determinizmu. Bergson ma świadomość, że filozofia jako akt twórczy nie jest nauką i nie przypomina nauki. Jest jednak połowiczny, jak i wszyscy współcześni filozofowie. Bergson boi się nauki i zależy od nauki”³⁷. Bierdiajew nie waha się nazwać zależności Bergsona od biologii „skandalem jego filozofii”.

Jacques Maritain, rozwija metafizyczne odkrycia swojego mistrza Bergsona: „Sztuka w swej głębi pozostaje zasadniczo twórcą i robotnikiem. Sztuka jest zdolnością tworzenia (bez wątpienia nie *ex nihilo*, lecz z materii już istniejącej), nowego stworzenia, istoty oryginalnej, zdolnej wzruszać z kolei duszę ludzką. To stworzenie nowe jest owocem małżeństwa duchowego, które łączy czynność artysty z biernością danej materii”³⁸.

Metafizyka, której odkrywcą jest w końcu swego życia Bergson, nie jest tylko metafizyką rzeczy. Odsłania pierwiastek twórczy ukryty w materii i w akcie wewnętrznym ludzkiego ducha, dzięki czemu twórca odkrywa w sobie transcendentny wymiar twórczości.

³⁵ J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, przeł. A. Śpiewak i P. Mróz, Wyd. Aureus, Kraków 1998, s. 72.

³⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Pa-procki, Antyk, Kęty 2001, s. 25: „Historia filozofii jest ostatecznie historią samoświadomości ducha ludzkiego, całościowej relacji ducha na całość bytu. Arystoteles i Tomasz Akwinu byli bardziej naukowymi myślicielami niż wielu myślicieli XIX wieku, niż Schelling i Schopenhauer, Franz von Baader i Włodzimierz Sołowiow, Nietzsche i Bergson”.

³⁷ Ibidem, s. 31–33.

³⁸ J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, przeł. K. I. K. Górscy, F, Warszawa 2001, s. 68.

Rzeczywistość twórcza poza podmiotem i przedmiotem

W funkcji metafizycznej sztuki u Bergsona istnieje coś, co odróżnia ją od innych funkcji, i różnicę tę stanowi zasada jednostkowości (osobowości, ja). Nie wystarczają tu tylko przeżycia i uczucia. Dzięki uczuciom chwytamy bezosobowe zarysy tego, co poznajemy: „Najczęściej jednak uprzytamniamy sobie tylko zewnętrzny wykwit stanu naszej duszy. Chwytamy we własnych uczuciach jedynie bezosobowe zarysy, te, które mowa raz na zawsze utrwaliła wyłącznie dlatego, że są w tych samych warunkach mniej więcej te same dla wszystkich ludzi”³⁹. Ten negatywnie prezentujący się jednakowy i bezosobowy stosunek do świata może mieć swoje pozytywne znaczenie poza sztuką.

Zorientowanie natury na to, co gatunkowe i ogólne, na bezosobowe symbole, na użyteczność i działanie powoduje, że „żyjemy w jakiejś pośredniej strefie pomiędzy rzeczami a nami, poza rzeczami i poza sobą. Od czasu do czasu atoli, wskutek roztargnienia, natura nieci do życia dusze jeszcze bardziej odeń oderwane. Nie myślę tu o oderwaniu, które jest dziełem refleksji i filozofii, o oderwaniu upragnionym, wyrozumowanym, systematycznym. Gdyby to było oderwanie zupełne, gdyby dusza nie mogła żadnym swoim postrzeżeniem przywrzeć do czynu, byłaby duszą artysty, jakiego świat nie widział. Celowałaby we wszystkich sztukach naraz albo raczej stopiłaby je wszystkie w jedną. Oglądałaby wszystkie rzeczy w ich pierwotnej czystości, zarówno kształty, kolory, dźwięki przynależne do materialnego świata, jak najsubtelniejsze poruszenia życia wewnętrznego. Lecz nie można wiele żądać od natury”⁴⁰.

Przedstawiony opis natury i artysty hamuje Bergsona przed zabsolutyzowaniem funkcji sztuki. Dzięki temu musi dokonać jej transferu do sfery religijnej, w której podmiot twórczy stoi obok podmiotu stwórczego (Bóg). Człowiek może być jako artysta uzdolniony do zaglądania poza „zasłony natury”, zaś natura: „Nawet dla tych spośród nas, których uczyniła artystami, uniosła zasłonę tylko przypadkiem i tylko z jednej strony. Tylko w jednym kierunku zapomniała nagiąć postrzeżenie potrzeb. A ponieważ każdy z tych kierunków odpowiada temu, co zwiemy zmysłem, toteż jednym z owych zmysłów i tylko jednym jest artysta oddany sztuce. Stąd ta idąca od samych pierwocin, różnorodność sztuk”⁴¹. Poznanie artystyczne jest wyzwaniem dla twórcy, prowadzi go bowiem daleko, ale wąską drogą. Zejście z niej może mu grozić życiową katastrofą.

Istnieje wyraźna rozdzielność funkcji metafizycznej związanej ze sztuką i innymi rodzajami działań ludzkich: „Stąd też odrębność pierwotnych usposobień. Jeżeli ktoś przywiąże się do barw i kształtów, a umiłuje barwę dla barwy samej,

³⁹ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie...*, s. 104.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

kształt dla kształtu samego, i jeżeli ogląda je dla nich samych, a nie przez wzgląd na siebie, to przez kształty i barwy będzie ku niemu wyzierać ich życie wewnętrzne. Będzie je wprowadzał powoli do naszego, zrazu jeszcze niezbornego postrzeżenia i przynajmniej na chwilę oderwie nas od przesądów związanych z barwą i kształtem, zaległych pomiędzy naszym wzrokiem a rzeczywistością. Wówczas to urzeczywistni najwyższą ambicję sztuki, jaką jest odsłonięcie natury. – Ktoś inny pochyli się raczej nad sobą⁴². Człowiek uzdolniony do pochylania się nad sobą korzysta z innej funkcji estetycznej, staje się nie tylko twórcą rzeczy, ale tworzy siebie, stając się mistykiem.

Inne metafizyczne aspekty twórczości

Jean Paul Sartre miał pretensje do Bergsona o to, że wyszedł od rozumienia twórczości na sposób realistyczny (biologiczny i psychologiczny), a doszedł do rozumienia jej na sposób spirytualistyczny, że porzucił opis psychologicznych reguł tworzenia na rzecz opisu reguł metafizycznych⁴³.

Bergson przenikliwie zauważa, że świat jest wokół nas i w nas, ale nie możemy go uchwycić bezpośrednio i jasno: „Gdyby rzeczywistość uderzała prosto w nasze zmysły i naszą świadomość, gdybyśmy mogli bezpośrednio obcować z rzeczami i samymi sobą, to, jak sadzę bez wahania, sztuka byłaby zbyt prosta czy też wszyscy byłibyśmy artystami, gdyż nasza dusza bez przerwy pobrzmiwałaby naturą⁴⁴. Artyści i tylko oni mają potrzebną siłę poznawczą zdolną odsłonić to, co zasłonięte jest przed ludzkimi zmysłami i świadomością.

Świat sztuki w ujęciu Bergsona jest światem „potencjalnie zrealizowanym”, gdzie wszystko jest wszystkim i we wszystkim. Rzeczywistość sztuki istnieje tak, jak obrazy pamięci w ludzkiej świadomości. Można mieć co do tego pewne wątpliwości. Ale gdyby tak mogło być, wtedy: „Wspomagane pamięcią oczy wykrywałyby w przestrzeni i utrwały w czasie obrazy niezrównane. Spojrzenie chwyciłoby w przelocie rzeźbione w żywym marmurze ludzkiego ciała fragmenty posągów dorównujących pięknem tym, które zostawili rzeźbiarze starożytni. W głębi dusz rozbrzmiewałaby raz pełna wesela, a raz znowu smutku, stale jednak oryginalna, nigdy nie milknąca melodia życia wewnętrznego⁴⁵.

Pamięć i wyobrażenie nie są same w stanie poznać świata ukrytego. Umożliwiają jednak wydobywanie z ukrycia tego świata, który żyje w dziełach sztuki jako obrazy ukrytego świata. Cały świat już jest stworzony, ale jest w dużej części

⁴² Ibidem, s. 104–105.

⁴³ Por. J. P. Sartre, op. cit., s. 59–82.

⁴⁴ H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie...*, s. 101.

⁴⁵ Ibidem.

niewidzialny: „Wokoło nas jest to wszystko, a także jest w nas, lecz nie możemy nic z tego uchwycić wyraźnie. Pomiedzy przyrodą a nami, co mówię? Pomiedzy nami a naszą własną świadomością rozpostarła się zasłona, dla większości ludzi gęsta i nieprzenikliwa, lekka i nieomal przezroczysta dla artystów i poetów. Jakaż bogini utkała tę zasłonę? Czy uczyniła to przez nienawiść, przez miłość?”⁴⁶. Rola artysty, czyli tego, który poznaje i pracuje w świecie sztuki, polega na odsłanianiu boskich zasłon bytu. Czasem rozrywa je w nienawiści do tego, co widzi, czasem dodaje do własnych spostrzeżeń uczucie miłości.

Gdy Bergson dochodzi do poziomu analizy metafizycznej funkcji sztuki, nie mówi tylko o samym człowieku, artyście czy twórcy, ale o ich duszy w relacji do świata natury. Można odnieść wrażenie, że w przypadku ewolucji twórczej pojawienie się artystów jest zdarzeniem, które nie mieści się w pełni w jej logice. Jest zjawiskiem, które byłoby zbyt ogólne, nie jednostkowe, a więc zaprzeczałoby zasadzie ewolucji twórczej.

Powody tego stanu rzeczy mogą być co najmniej dwa, jeden związany z ewolucją i budową świata zewnętrznego, drugi związany z ewolucją i budową świata wewnętrznego. Albowiem: „Nie tylko zewnętrzne przedmioty, ale także stany naszej duszy zatajają przed nami to wszystko, co jest wewnętrznym, osobistym oryginalnym przeżyciem. A może wówczas, kiedy przeżywamy miłość lub nienawiść, kiedy doznajemy radości lub smutku, czyste uczucie dociera do świadomości z tysiącem ulotnych odcieni, z tysiącem głębokich oddźwięków nadających mu nasze własne, wyłączone piętno? Gdyby tak się działo, wszyscy bylibyśmy powieściopisarzami, poetami, kompozytorami”⁴⁷. A jednak, dlaczego nie jesteśmy wszyscy ani poetami, ani powieściopisarzami, ani kompozytorami?

Zakończenie

Koncepcja ewolucji twórczej Bergsona – teoria powstawania i rodzenia się nowych form – pozwala widzieć pewne analogie i wspólne podłoże metafizyki świata ewolucyjnego z metafizyką sztuki, a na koniec także z metafizyką o charakterze religijnym.

Techniki twórcze, które charakteryzują pracę artysty „rzeźbiącego swój świat”, mają źródła zarówno w biologiczności, jak i duchowości świata. Ewolucja twórcza jest procesem trwającym nieustannie, stąd trudność czasoprzestrzennego usytuowania jej początków. Dzięki nieustannemu „czystemu trwaniu” istnieje życie, ciągła przemiana materii i form, przechodzenie wzajemne, ruch materii i energii, życia nieorganicznego i organicznego.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 103–104.

Jako podmiot zdolny do tworzenia, artysta jest nie tylko częścią ruchu globalnej ewolucji twórczej. Stoi jakby obok i naprzeciw niej, jego akt jest aktem przeciwnym i alternatywnym wobec ruchu fizycznego. Dzięki temu zderzeniu lub po prostu zatrzymaniu ruchu materii powstaje coś nowego, nowa mieszanina formy i treści.

Pierwszym aktem artysty – odwrotnym do aktu pierwszego poruszyciela – jest zatrzymanie procesu fizycznego w nim samym i skierowanie nagromadzonej we wnętrzu treści na zewnątrz. Najpierw polega to na odwróceniu przebiegów fizycznych na duchowe, a następnie duchowych na fizyczne. Akt mentalizacji-asymilacji jest uzupełniony przez materializację treści w nowej formie – akcie twórczym.

Artysta, ponieważ odważył sprzeciwić się ruchowi materii i celowej, przyczynowo-skutkowej ewolucji rozpoczętej przez ruch Boga, musi zbudować alternatywną formę-materię, alter-świat dla swojej alter-ewolucji. To wycofanie się z świata realnego jest wędrówką mistyczną, opisywaną niekiedy jako demoniczna, urojona i psychotyczna, w czasie której twórca wyłania z siebie swoje dzieło. Odbudowuje nowy „para-fizyczny”, a nawet „para-organiczny” świat, który żyje własnym losem.

Literatura

- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, przedmowa B. Skarga, przeł. P. Kostyło i K. Skorupski, Znak, Kraków 1993.
- Bergson H., *Energia duchowa*, przeł. K. Skorupski, P. Kostyło, IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, wstęp L. Kołakowski, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Bergson H., *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin i K. Błeszyński, PWN, Warszawa 1963.
- Bergson H., *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowska, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913.
- Bergson H., *Oeuvres. Editions du centenaire*, ed. A. Robinem, PUF, Paris 1959.
- Bergson H., *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. S. Cichowicz, KR, Kraków 1995.
- Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, IFiS PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1984.
- Ingarden R., *Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona – przedstawienie teorii i próba krytyki*, (w:) *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 11–191.
- Kłoskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia*, ATK, Warszawa 1999.
- Kobierzycki T., *Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, AMFC, Warszawa 2001.
- Kobierzycki T., *Od twórczości do osobowości*, Stakroos, Warszawa 1995.
- Kołakowski L., *Bergson*, PWN, Warszawa 1997.
- Romanowski H., *Renan i Bergson*, Warszawa 1931.
- Sobeski M., *Filozofia sztuki. Dzieje estetyki. Zagadnienie metody. Twórczość artysty*, Fisher i Majewski, Poznań 1924.
- Tatarkiewicz W., *Estetyka Bergsona i sztuka jego czasów*, (w:) *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 409–418.

Marcin Majewski

Agencja Badawcza „Ewaluator”
w Warszawie

SYNDROM UPRZEDMIOTOWIENIA NARODOWEGO POLAKÓW (Dylematy upodmiotowienia polskiego społeczeństwa)

The Syndrome of the National Objectification of Poles (Dilemmas of the Subjectification of the Polish People)

Indywiduacja tak w ogóle stanowi proces formowania się i odróżniania indywiduum, zwłaszcza zaś proces rozwoju indywiduum psychologicznego jako istoty różnej od ogółu, od psychologii zbiorowej.

Dlatego indywiduacja stanowi proces różnicowania, którego celem jest rozwój osobowości indywidualnej. [...] Poważne upośledzenie procesu indywiduacji oznacza więc nienaturalne okaleczenie.

Nie trzeba tu dalszych wyjaśnień, by jasno zrozumieć, że grupa społeczna, która składa się z okaleczonych indywiduów, na dłuższą metę nie może tworzyć instytucji zdrowej i zdolnej do przetrwania;

albowiem tylko ta społeczność, która może zachować spójność wewnętrzną i uchronić wartości zbiorowe przy jednoczesnym zapewnieniu indywiduum maksymalnej wolności, może spodziewać się długowieczności.

C.G. Jung, *Typy psychologiczne*

Słowa kluczowe: uprzedmiotowienie, uzależnienie, indywiduacja, konflikt, kryzys, dezintegracja, rozwój, tożsamość, upodmiotowienie.

Key words: objectification, dependency, individuation, conflict, crisis, disintegration, development, identity, subjectification.

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

Syndrom uprzedmiotowienia narodowego Polaków jest systemem hamowania aktywności zbiorowej i jednostkowej. Wytwarzany jest poprzez redukcje instytucjonalnych podstaw samo-

A b s t r a c t

The syndrome of the national objectification of Poles is a system of restraining mass and individual activities. It is created by institutional reductions of the foundations of the citi-

stanowienia obywateli, a pogłębiany z powodu niemożności akumulacji osobistej własności i gospodarowania dobrem wspólnym przez pojedyncze podmioty. Polega też na blokowaniu personalnej dyspozycji do rozpoznania narzucanych zależności. W okresie transformacji politycznej w Polsce po 1989 roku takie strategie zostały skutecznie zastosowane.

zens' self-determination. It is deepened due to the inability to accumulate personal ownership and to manage joint goods by individual entities. It also consists of blocking the personal disposition to recognize the imposed dependences. Since 1989, the time of the political transformation in Poland, such strategies have been effectively applied.

Wstęp

Przywołany w tytule „syndrom uprzedmiotowienia narodowego Polaków” to dosyć trwała dyspozycja zakorzeniona w polskim charakterze narodowym, polegająca na tendencji do nawiązywania uzależniających więzów, zrzekania się suwerenności na rzecz poczucia bezpieczeństwa, sytuowanie się w roli niedojrzałego dziecka, pacjenta, klienta ośrodków pomocowych czy wręcz złodzieja. Zaprzecza on idei socjalizacji przez wybór i przyzwolenie, a więc głównym składnikiem demokratycznego społeczeństwa (i idei człowieczeństwa).

Uprzedmiotowienie charakteru narodowego Polaków zachodzi w procesie destrukcji woli na poziomie indywidualnym i społecznym. Destrukcja ta, ciągnąca się niemal od czasów zaborów przez komunizm aż do postkomunizmu, odcisnęła trwałe piętno na metodach wychowawczych, procedurach socjalizacyjnych, kształcie instytucji społecznych, wzorach społecznego postępowania, myślenia i odczuwania.

Syndrom uprzedmiotowienia narodowego obecny jest zarówno na poziomie władzy w postaci: a) niestwarzania instytucjonalnych podstaw do samostanowienia obywateli, b) niezdolności do gospodarowania dobrem wspólnym; a na poziomie obywateli w postaci: c) ogólnej niedyspozycji do rozpoznania oraz d) niemożności odrzucenia narzucanych zależności.

Chocholi, somnambuliczny taniec polskiej świadomości, analizowany m. in. w dramacie Stanisława Wyspiańskiego *Wesele*, nie doczekał się jeszcze dobrego opracowania. Jego przyczyną jest właśnie to, co składa się na syndrom uprzedmiotowienia. Wyznaczenie i wyodrębnienie cech tego syndromu powinno być jednym z celów niniejszej pracy, drugim, niejako wplecionym w pierwszy, jest wskazanie na istniejące tu i teraz procedury socjalizujące, które przyczyniają się do kształtowania Polaka zniewolonego. Celem takiego podejścia badawczego nie jest opis filogenezy, ale ontogenezy, czyli tego, jak uprzedmiotowienie odtwarza się współcześnie. Ponieważ dotyczy możliwości realizacji wolności i suwerenności państwa, to można je określić jako narodowe.

Teoretycznym zapleczem niniejszej propozycji są teorie rozwoju osobowości oraz teoria syndromu uzależnienia psychologicznego opracowana przez Studencką

Szkołę Higieny Psychiczej (1984–1994), teoria wiedzy, teoria ról, a także teoria krytyczna.

1. Dynamiczne modele analizy upodmiotowienia i uprzedmiotawiania się osobowości

Modele, które służą zobrazowaniu psychologicznych uwarunkowań rozwoju osobowości w kierunku podmiotowości, wyznaczili:

- 1) Jung (model indywidualacji),
- 2) Erikson (model kryzysowy),
- 3) Freud (model konfliktowy),
- 4) Dąbrowski (model dezintegracji).

Wymienione teorie rozwoju osobowości ukazują, każda z nieco innej perspektywy, jak społeczeństwo tworzy się w człowieku, w uczuciach, ciele, intelekcie, by przejawiać się potem w prawomocnych postawach, życiowych wyborach i działaniach. Konieczne jest wskazanie na istnienie tych społecznych strategii, które zamiast rozwoju wywołują uzależnienie.

Model Junga uzmysławia, że społeczna opresja dotyczy indywidualacji, a więc kontroli woli człowieka i poddania go „pod opiekę” archetypów: Cienia, Animy, Animusa, Wielkiej Matki i Starego Mędrca. Model Eriksona pokazuje, jak brak wzorców rozwiązywania poszczególnych kryzysów Ego w cyklu życia wpływa na patologizację jego poczucia tożsamości. Model Freuda akcentuje, że brak zerwania więzi edypanych systematyzuje kulturową kontrolę seksualności i całej osobowości. Model Dąbrowskiego ukazuje, jak społeczeństwo kontroluje człowieka poprzez przymus sztywnej reprodukcji społecznych reguł, podporządkowanych realizacji niskich popędów, a nie wyższych indywidualnych dyspozycji podmiotu.

Aby dokonać właściwej analizy uprzedmiotowienia, pojęcia podmiotu społecznego i podmiotu ludzkiego powinny zostać ściśle rozgraniczone. Na polu socjologicznym oznacza to konieczność rezygnacji ze ściśle deterministycznych teorii socjologicznych, takich jak E. Durkheima czy T. Parsonsa i skierowanie się w stronę tych modeli, które zakładają istnienie wolności w ramach systemu społecznego. Jest to np. teoria ról, zakładająca, w wydaniu E. Goffmana, możliwość dystansu do roli. Brak takiego dystansu jest niszczący dla jednostki i grupy społecznej.

Charakter narodowy Polaków przybliżają teksty E. Brzezickiego, A. Kępińskiego i K. Dąbrowskiego oraz najnowsze opracowania J. Dobrowolskiego i J. Bąbła.

2. Syndrom uzależnienia psychologicznego (model teoretyczny T. Kobierzyckiego)

Teoria syndromu psychologicznego uzależnienia powstała w wyniku badań, pracy terapeutycznej i teoretycznej w Studenckiej Szkole Higieny Psychiczej, zajmującej się treningami rozwoju osobowości w oparciu o psychoanalizę, psychologię głębi i teorię dezintegracji pozytywnej¹.

Studia te pokazują, że jednym z efektów stosowania procedur socjalizujących, skierowanych przeciwko podmiotowi, przeciw rozwojowi osobowości, jest syndrom uzależnienia psychologicznego. Polega on na świadomym lub nieświadomym stosowaniu procedur izolacji jednostki od samej siebie i innych. W ten sposób wyedukowana jednostka jest bierna, jej imperatywem wewnętrznym staje się „ucieczka od wolności”, „ucieczka od podmiotowości” lub „ucieczka od osobowości”. Jednostka uzależniona działa na zasadach uwewnętrznionego społecznego przymusu. Wycofuje się wtedy, gdy mogłaby i powinna skutecznie działać dla własnego dobra i dla dobra innych. Poza tym reprodukuje procedury uzależniania, wzmacniając potrzeby psychiki pozbawionej wolności (choć niekoniecznie jej poczucia).

Syndrom uzależniania psychologicznego i procedury uzależniające zostały zidentyfikowane w badaniach środowiska rodzinnego. Takie same procedury są stosowane również w przestrzeni pozarodzinnej. Stosują je nie tylko rodzice, ale i policjanci, nauczyciele, proboszcze, dziennikarze, urzędnicy i inni. Wyjście dziecka z domu, zagarnięcie go przez szkołę, telewizję, gry komputerowe oznacza zmianę przestrzeni życia osobistego, ale nie zmienia procedur socjalizacyjnych. Syndrom uzależnienia psychologicznego wynika z braku zdrowej separacji dziecka od rodzica, a to odbija się na rozwoju jego osobowości. Dla dziecka nieodseparowanego psychicznie relacje nawiązywane w nowej przestrzeni mają analogiczny charakter do tych w przestrzeni rodzinnej. Okazuje się, że i tu odtwarzane są te same relacje, które również prowadzą do uzależnienia, patologicznych identyfikacji, do budowania tożsamości opartych na przymusie, a nie na wolnym wyborze (gr. *hairesis* – wybór). Wybór i rozwój jako zasady zdrowej socjalizacji są w polskiej przestrzeni społecznej równie często kwestionowane lub uniemożliwiane, jak w rodzinie z syndromem uzależnienia.

W aspekcie rodzinnym zadaniem rozwojowym człowieka uzależnionego jest zidentyfikowanie procedur uzależniania opartego na micie „miłości rodzinnej”, zerwanie pierwotnych więzów symbiozy i rezygnacja z iluzji podtrzymujących niszczący jednostkę system rodzinny. W aspekcie społecznym dla rozwoju osobistego potrzebne jest zidentyfikowanie „krat klatki społecznej”, ujrzenie siebie jako więźnia (niewolnika) i wyjście z iluzji symbiotycznego, czyli zamkniętego bezpie-

¹ Por. T. Kobierzycki, *Poza miłością i wolnością*, Warszawa 1992.

czeństwa, rezygnacji z marzeń o „symbiotycznym systemie”, który daje to, o co się go prosi, zdarcie z rzeczywistości mitu dobrego systemu.

Pojęcie uzależnienia, występujące zazwyczaj w kontekście alkoholizmu czy narkomanii, ma swoje źródło w uzależnieniu psychologicznym rodzącym się na poszczególnych szczeblach socjalizacji, w rodzinie, szkole, pracy oraz w makroskali w religii i polityce, gdzie reprodukuje się tożsamości na zasadzie przymusu, przemocy symbolicznej, a nie wolnego, samoświadomego wyboru. Społeczeństwo produkuje jednostkę nie wolną, ale patologicznie zidentyfikowaną i utożsamioną, psychicznie „sklejoną” z rodziną, religią, ustrojem, pracą itd.

3. Uprzedmiotowienie jako socjalizacja bez wyborów i wyraźnego przyzwolenia

Psychologiczne uzależnianie staje się „naturalną” strategią odtwarzania świata społecznego stosowaną przez społeczeństwo (które zaczyna ją traktować jak zdrową normę). Odchylenie od normy w tej sytuacji nie jest jej zaprzeczeniem, a tylko przeinwestowaniem w tę czy inną strategię uzależniającą.

Normę naturalizują na bieżąco sami socjologowie, nie wykraczający w komentarzach wydarzeń społecznych poza przyjęte konwencje „tego, co wymaga tłumaczenia”. Socjalizacja może się odbywać poprzez „prośbę o zgodę”² na przestrzeganie społecznych procedur lub też przez przymus ich przestrzegania. Ten drugi typ socjalizacji wytwarza człowieka uzależnionego, zidentyfikowanego z regułami systemu, niedostrzegającego jego granic lub uznającego, że granice systemu wytyczają obszar tego, co ludzkie. P. Berger wskazuje na model teorii ról, gdzie wolność umożliwia nabranie dystansu do ról³. Jednak kwestią słabo opisaną jest to, jak dochodzi do tego dystansu lub do jego braku, jakie cechy, dyspozycje, historię, psychikę ma jednostka reprezentująca jeden bądź drugi typ człowieka.

Do ważnych strategii uzależniania, będących odzwierciedleniem tych, jakie są stosowane w rodzinie, należą też: utożsamienie potrzeb człowieka z ich społecznym obrazem, nadkontrola zamiast miłości, traktowanie człowieka jako przedłużenia społeczeństwa, a nie autonomicznej jednostki, redukcja kontaktu cielesnego i sprowadzenie go do czynności konfliktowych lub rywalizacyjnych, redukcja funkcji uczuciowych i nadrozwój intelektualnych, naturalizowanie interesu jednostki kontrolującej, trenowanie świadomości w tym, że wiedza o człowieku jest poza nim itd. Zaburza to funkcjonowanie naturalnych mechanizmów obronnych.

² Por. „moment przyzwolenia”: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987.

³ P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2000.

W zastępstwie obron psychologicznych stosowane są narkotyki, alkohol, procedury psychiatryzacji lub kryminalizacji⁴ jako sposoby destruktywnej separacji od patologicznych układów rodzinnych i społecznych. To miał m.in. na myśli K. Dąbrowski, mówiąc o „nieprzystosowaniu pozytywnym”. Przystosowanie społeczne nie jest koniecznym składnikiem zdrowia psychicznego i rozwoju osobowości (np. przystosowanie do kryminalnych warunków życia wymaga ograniczenia własnego pola świadomości), ale oznacza wręcz jej zakaz.

Przeźren społeczna jest interaktywną sceną działania każdego człowieka i – co trzeba podkreślić – człowieka różnego, tj. w mniejszym lub większym stopniu posiadającego wrodzone dyspozycje do rozwoju, przekraczania zastanej i odtwarzanej kondycji i czynienia kroków w kierunku własnej podmiotowości i osobowości. Tzw. norma, przykrajana na miarę jednostek przeciętnych i przez jednostki przeciętne, jest destrukcyjna dla ludzi wybitnych i twórczych. Jej reprodukcja dokonuje się mimo braku wiedzy o realizacji alternatyw.

Warto się zastanowić, jaki projekt społeczeństwa kryje się za tą czy inną społeczną regułą: począwszy od przymusu zapinania pasów w samochodzie, a skończywszy na polityce mediów reprodukujących umysłowość typu *bricolage*. Jak kończy się rodzinne uzależnienie, pokazują wyniki badań Studenckiej Szkoły Higieny Psychiczej, natomiast jakie cechy tego syndromu obecne są w społeczeństwie na poziomie efektów, procedur i instytucji, powinny pokazać odpowiednie badania.

4. Rozwój osobowości i stare strategie represywnej socjalizacji

Konstatacja, że jednostka jest zarządzana społecznie, jest oczywistym *credo* dzieł socjologicznych, w których problemem jest to, jak społeczeństwo funkcjonuje w człowieku. Proces socjalizacji, jak się przyjmuje, czyni jednostkę społecznym podmiotem. Społecznym owszem, ale czy „podmiotem”? Tu kryje się dotkliwa granica myślenia socjologicznego, które akceptując takie pojęcie podmiotu, naturalizuje konkretny ład społeczny oraz całkowicie porzuca problematykę alternatyw. Jak to pokazał Freud, społeczne zorganizowanie jednostki czyni ją często społecznie niedostosowaną.

Procedury socjalizacyjne zawierają w sobie logikę uwzględniającą podmiotowość człowieka, a nie tylko społeczne upodmiotowienie człowieka – bez tego pierwszego drugie nie może zaistnieć. Rzadko jest to świadomy rozwój osobowości, a częściej bierne oczekiwanie na wytworzenie się podmiotu ludzkiego. Bywają jednak sytuacje, nie tak znowu rzadkie, kiedy stosowane procedury socjalizujące

⁴ Por. T. Kobierzycki, op. cit.

skierowane są wprost przeciw rozwojowi ludzkiej podmiotowości. Są to wszelkiego rodzaju zakłady zamknięte, ale też sytuacje takie można spotkać w rodzinie, szkole, pracy, w mediach, polityce państwa itd.

Już sam brak społecznej czy nawet naukowej świadomości dystynkcji rozwojowej powoduje, pomimo że jest to jeden z istotniejszych elementów przesądzających o kształcie społeczeństwa i wyłaniających się instytucjach, iż jest to także czynnik całkowicie niewidoczny. Służą temu pewne urządzenia społeczne obecne w żywym emocjonalnym „ciele” człowieka, którego nauka, oparta na poczuciu separacji w stosunku do przedmiotu badania (wywiedzione z przyrodoznawstwa), tak nie lubi. W istocie chodzi tu o zamaskowanie użycia przemocy, gwałtu na psychice dziecka, którego ono w późniejszym wieku nie dostrzega oraz samo je odtwarza na sobie i innych, przyuczone do robienia tego, czego robić nie chce. Wprowadzenie tematyki rozwoju osobowości, rozwojowej dystynkcji, dyskusji nad procedurami socjalizującymi umożliwi otwarcie ust „zgwalconemu” w ten sposób dziecku. Tym samym konstytuowany społecznie ład nabierze właściwości, których inaczej nie sposób dostrzec.

Wprowadzenie dystynkcji rozwojowej pozwala zerwać z kultywowaną przez niektóre psychologie ontologią „pierwotnej integracji”, używając pojęcia K. Dąbrowskiego, a więc przywiązaniem do obrazu człowieka jako swoistego psychida, rośliny psychologicznej pozbawionej innych właściwości niż te definiowane przez biologię i społeczeństwo, której rozwój mierzony jest stopniem stosowania i reprodukcji prawomocnych wzorów. Poziom ontyczny miesza się tu z poziomem ontologicznym.

Obserwowana obecnie w Polsce „represja nadwyżkowa”, by użyć pojęcia H. Marcusego, czy inaczej nadrepresja, skłania do rozwijania takich cech, jak: bierność, brak odpowiedzialności, brak gospodarności, postawa żebracza i stymuluje wiele innych cech osobowościowych, znajdujących swoje odbicie w życiu jednostkowym i społecznym. Owa nadrepresja prowadzona jest na poziomie rodziny i polityki państwa w wymiarach takich, jak edukacja, wojsko, gospodarka. Jest to widoczna koneksja synchronicznej współbieżności.

Makrostruktura wzmacnia mikrostrukturę i na odwrót. W ten sposób spostrzegamy dość jednolity wzór kultury, jakim jest wzorzec adaptacji. Adaptacja jest naturalną częścią procedur socjalizujących. Jednakże w jej polskiej postaci możemy mówić o adaptacyjnej nadrepresji. Tu właśnie zanika podmiot. Człon „nad” w pojęciu „nadrepresja” pozwala na wyodrębnienie tych technik socjalizujących, które nie tyle przyczyniają się do powstania ładu społecznego w ogóle, co do odtworzenia i trwania określonego ładu społecznego opartego na konkretnym układzie sił. System ów żywi się specyficznymi dyspozycjami uspołecznionych członków społeczeństwa, które muszą zostać wytworzone, by system mógł dalej trwać.

5. Społeczne determinanty uprzedmiotowienia – płęć systemu

Dominującą częścią syndromu psychologicznego uzależnienia jest nadobecność matki w rodzinie. I systemowa nieobecność ojca. Dość wczesne i gruntowne wyjście dziecka w świat społeczny, gdzie głównymi elementami stają się szkoła i grupa rówieśnicza (podobnie oderwana od rodziców) oraz feminizacja obsługi sprawa, że w życiu dziecka pojawia się druga matka, ale tym razem już jako „macocha”.

Kobieca dominacja nie wyczerpuje się na poziomie własnej matki oraz wczesnego wychowania, socjalizacji pierwotnej: feminizacja takich dziedzin, jak edukacja, medycyna, psychoterapia, obsługa klienta powoduje, że system społeczny przyjmuje kobiece oblicze. Chłopiec wychowany w tych warunkach ma nadrozwinęte cechy kobiece: kobiecą emocjonalność, komunikację, postawę itd. Brak ścieżek indywidualnych, inicjacyjnych, emancypacyjnych sprawia, że takie cechy, jak dzielność, odpowiedzialność, prawość, są ledwo zaznaczone. Powszechnie konstatawana cecha współczesności, jaką jest rozmywanie granic płci (*gender*), świadczy o rozwoju jednostronnym, a Polska jest tu szczególnie głębokim przypadkiem.

Psychologiczna inkorporacja, dokonywana przez matkę w rodzinie z syndromem uzależnienia, ma i tu swój społeczny, systemowy odpowiednik. Zniewieściałły współczesny mężczyzna porzuca indywidualne wyzwania, pozostaje w stonku do systemu w edypalnym uzależnieniu, służy jego dalszej reprodukcji, zamiast go kreować.

Pierwotne relacje rodzinne konstytuowane są zarazem przez konkretną strukturę społeczną oraz przez archetyp, nieświadome matryce „ja”, które od najmłodszych lat rzutowane są na „świat” społeczny. Dominacje tych bądź innych matryc w życiu człowieka przesadzają o wyborze strategii życiowych, o wypowiedzanych zdaniach, podejmowanych decyzjach, sposobach zachowania i itd. Tym samym dochodzi do sprzęgnięcia osoby i systemu społecznego. Struktura społeczna zapewnia trwanie określonego układu „sił” (pierwiastków płci), który następnie odzwierca strukturę poprzez dominację jednej z tych „sił” i odwrotnie.

6. Kontekst instytucjonalny uprzedmiotowienia i uzależnienia

Politycznym wymiarem syndromu psychologicznego uzależnienia jest nadreprezentacja procedur przystosowawczych i adaptacyjnych nad rozwojowymi w Polskiej transformacji. Efektem tego jest rezygnacja z rozwijania istniejących

w 1989 roku zasobów na rzecz wyprzedzący majątku zachodnim „inwestorom”. Zrezygnowano z pracy rozwojowej na rzecz szybkiej adaptacji do standardów Europy Zachodniej. Relacja Polski w stosunku do Unii Europejskiej nosi te same znamiona uprzedmiotowienia jak w stosunku do ZSRR w epoce komunizmu. Zmienił się jedynie obiekt uzależnienia z „Moskwy” na „Brukselę” czy „Waszyngton”.

Brak instytucji gospodarza powoduje, że odpowiedzialność za sprawy polskie pozostaje wciąż poza granicami państwa. Rozwija się przy tym żebracza komunikacja, ugruntowująca pozycję naszego kraju jako przede wszystkim petenta do środków pomocowych. Panująca korupcja i brak odpowiedzialności za państwo wśród urzędników i klasy politycznej świadczą o braku poczucia prawa, sprawiedliwości i powinności (a więc cech męskich).

Prawem każdego systemu jest to, że władzę sprawują jego najświetniejsi przedstawiciele. Polski system, charakteryzujący się nadreprezentacją pierwiastka kobiecego, wypromował pozbawionych odpowiedzialności „facetów” (por. etymologię łac. *facetus*) nie będących w stanie podjąć roli mężów stanu, stosujących kobiece strategie komunikacyjne, uzależnionych od symboliki (*bricolage*), unikających odpowiedzialności i pozbawionych poczucia godności, których inicjatywa ogranicza się często do obrony. Te procedury odtwarzane są w prawodawstwie, w kształcie ustrojowym państwa przybierającego atrybuty „wielkiej matki”, która owszem zapewni bezpieczeństwo, ale nie da szansy rozwoju. Politycy i rządzeni poddają się tej pseudomacierzyńskiej definicji roli państwa w ich życiu, jak również definicji własnej roli w państwie. Nie do pominięcia jest kolaboracyjny charakter takiego państwa.

Charakter transformacji ustrojowej w Polsce, oparty na zamazywaniu alternatyw, wywołujący lęk przed zmianą oraz promujący ukryte gry interesów, skłania raczej do wniosku, że mamy do czynienia z kolejną formacją, której szansa i trwałość są ukonstytuowane tym, że jak w panoptikonie władza staje się niewidoczna. Konkretny zasób nieświadomości jest jednym z warunków istnienia konkretnej formy władzy. To, czego nie wiadomo, znacznie bardziej wpływa na kształt życia społecznego niż to, co wiadomo.

Odtwarzane nieświadome struktury, instytucje, wzorce i normy zmierzają w kierunku ugruntowania i zapewnienia przetrwania konkretnej rzeczywistości, a zatem całej formacji. Odtwarzanie to posiłkuje się w znacznym stopniu strategiami uzależniającymi, ponieważ na poziomie podmiotu uzależnienie niszczy wybór. Dlatego też Mannheim pisze o „kontrolu nieświadomości społecznej jako problemie naszych czasów”.

Współbieżność adaptacyjnej nadrepresji, procentującej brakiem podmiotowości, jest możliwa do zaobserwowania na poziomie zarówno rodziny, jak i instytucjonalnego wymiaru społeczeństwa. W jednej przestrzeni ulec ma dziecko, w drugiej – dorosły. Jedno i drugie ma podobne szanse rozwoju własnych dyspozycji.

Zakończenie

Dlaczego w Polsce przyjęto taki a nie inny model transformacji ustrojowej po 1989 roku? Dlaczego w niedługim czasie bez znajomości języków obcych awans społeczny będzie trudno realizowalny? Dlaczego stworzono system, w którym, mimo kapitalistycznej formuły, naczelną rolą jest rola robotnika (pracownika), a nie gospodarza kapitalisty. Dlaczego rządzący stawiają się głównie w roli petenta do środków pomocowych? Dlaczego zamiast zarządzać majątkiem, sprzedaje się go? Dlaczego po uwolnieniu się spod moskiewskiej kurateli tak łatwo rezygnuje się z suwerenności, wpadając w nowe zależności: czy to od „kurateli brukselskiej”, czy „kurateli wasyngtońskiej”?

Fatalny dla Polski w skutkach pomysł, aby zaprosić to, co rozwinięte, zamiast wewnątrznie rozwój stymulować, wynika m.in. z psychologiczno-kulturowych uwarunkowań, jakim podlegają rządzący i rządzeni. Brak inicjatywy, pomysłu, brak instytucjonalnego gospodarza zastąpiony został anonimowym zarządcą, który zajmuje się zebraniem o środki pomocowe, wyprzedają majątku, korupcyjnymi powiązaniem pomiędzy polityką a gospodarką państwa.

Tak jak na poziomie społecznym zrezygnowano z wykorzystania i gospodarowania zasobami, które pozostały w spadku po PRL, oraz wykorzystania zapału i inicjatywy pobudzonego społeczeństwa, tak też na poziomie rodziny rezygnuje się z rozwijania dyspozycji dziecka, inicjatywy, gospodarowania własnością. W jednym i drugim przypadku dochodzi do wielkiej odmowy wyemancypowanej aktywności na rzecz nazbyt zorganizowanej i podporządkowanej panującemu systemowi. Najważniejszym składnikiem tej odmowy jest wywłaszczenie. Współczesny Polak nie jest niezdolny, ale nie ma częstokroć możliwości rozwinięcia własnych dyspozycji. I jest to zarówno brak możliwości na poziomie psychologicznym, jak i instytucjonalnym.

Przegapia się powszechnie fakt, że duch rozwiniętego współczesnego kapitalizmu jest zupełnie innym duchem niż ten, z którego – jak opisuje Max Weber – kapitalizm wyrósł. A w każdym razie jest to inna formacja psychiczna o tyle, o ile jest zapośredniczona przez napływ rozwiniętego i okrzepłego obcego kapitału. Tu nie ma już miejsca na inicjatywę, bo większość kart została rozdana. Co słyszy dziś dziecko od rodzica? Żeby uczyło się „komputera i angielskiego” – jedno i drugie wskazuje dostosowawcze, a nie kreacyjne ukierunkowanie społecznej aktywności. Kapitalizm robotniczy sprawia, że pracodawcą może być głównie obcokrajowiec.

Zablokowana lub zdominowana została inicjatywa, gospodarność i wiara we własne siły Polaków. Na skutek patologicznej kompensacji obrony psychologicznej pojawiły się silne tendencje uzależnieniowe, takie jak: żebractwo, złodziejstwo, poczucie handlowania złodem⁵. Obserwować można brak zbiorowego poczucia

⁵ Por. K.Z. Poznański, *Wielki przekręt – klęska polskich reform*, Tow. Wydawnicze i Literackie, Warszawa 2000.

interesu narodowego, tak jakby społeczeństwo polskie nie stało się jeszcze wolne, nie narodziło się po raz drugi po 1989 roku.

Efektom systemowego uprzedmiotowienia narodowego Polaków jest powstanie formacji kapitalizmu robotniczego, żywiącego się zniewoleniem jednostek, pozbawieniem ich inicjatywy (psychologicznie i instytucjonalnie), sprowadzeniem do roli biernego, posłusznego pracownika i konsumenta.

Literatura

- Anderski S., *Maksa Webera olśnienia i pomyłki*, tłum. K. Z. Sowa, PWN, Warszawa 1992.
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Kr, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszński, Masada 1991.
- Bauman Z., *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Znak, Kraków 1995.
- Berger P.L. (red.), *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Signum, Kraków 1994.
- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński; PWN, Warszawa 2000.
- Berger P.L., Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*, tłum. Z. Bokszański, A. Piotrowski, PIW, Warszawa 1990.
- Borowska B., *Syndrom uzależnienia psychologicznego w teorii Z. Freuda*, „Heksis” 2000, nr 1–3.
- Brzezicki E., *Typy psychofizyczne na ziemiach polskich i ich reakcje duchowe*, „Przegląd Lekarski” 1947, z. 7.
- Le Bon G., *Psychologia rozwoju narodów*, tłum. J. Ochorowicz, VID I, Nowy Sącz 1999.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Czerwiński M., *Przyczynki do antropologii współczesności*, PIW, Warszawa 1988.
- Damasio A.R., *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999.
- Dąbrowski K., *O dezintegracji pozytywnej*, PZWN, Warszawa 1961.
- Dąbrowski K., *O charakterze narodowym Polaków*, „Regiony” 1992, nr 1, s. 106–129.
- Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1996.
- Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Warszawa 1974.
- Dąbrowski K. (red.), *Zdrowie psychiczne*, PWN, Warszawa 1979.
- Dąbrowski K., *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, PTHP, Warszawa 1980
- Dąbrowski K., *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, PTHP, Warszawa 1975.
- Dąbrowski K., *Pasja rozwoju*, PTHP, Warszawa 1982.
- Dąbrowski K., *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, WSiP, Warszawa 1972.
- Dudek Z.W., *Psychologia Integralna Junga*, Eneteia, Warszawa 1995.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Opus, Łódź 1993.
- Eliade M., *Mity, sny, misteria*, tłum. K. Kocjan, Kr, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Aletheia, Warszawa 1993.
- Freud Z., *Dzieła*, t. IV: *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa 1998.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1982.
- Erikson E.H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań 2000.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1995.
- Fromm E., *Zerwać okowy iluzji*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000.

- Gałdowa A. (red.), *Tożsamość człowieka*, Wyd. UJ, Kraków 2000.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum, Religia*, tłum. M. Kowalczuk, PIW, Warszawa 1997.
- Glapiński A., Dąbrowski S., *Ekonomia Niepodległości – Kto zdradził Polskę?*, Warszawa 2000.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, KR, Warszawa 2000.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa 1969.
- Heisenberg W., *Ponad Granicami*, tłum. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1979.
- Hillman J., *Samobójstwo a przemiana psychiczna*, tłum. D. Rogalski, KR, Warszawa 1996.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., *Theodor W. Adorno: Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFIS, Warszawa 1994.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegółowska, Rebis, Poznań 2000.
- Jacard R., *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987.
- Jacobi J., *Psychologia Carla Gustawa Junga*, tłum. S. Łypacewicz, Ewa Korczewska L.C., Warszawa 1996.
- Jung C.G., *Archetypy i Symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Podstawy psychologii analitycznej*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1995.
- Jung C.G., *Zasadnicze problemy psychoterapii*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 1994.
- Jung C.G., *O istocie psychiczności*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1996.
- Jung C.G., *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Ethos, Warszawa 1995.
- Jung C.G., *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992.
- Jung C.G., *Psychologia przeniesienia*, tłum. R. Reszke, Sen, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Aion*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Symbole przemiany*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1998.
- Jung C.G., *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Wrota, Warszawa 1995.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997.
- Kepiński A., *Rytm życia*, PZWL, Warszawa 1992.
- Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Pomorze, Bydgoszcz 1989.
- Kobierzycki T., *Poza miłością i wolnością. Syndrom uzależnienia psychologicznego*, BIS, Warszawa 1992.
- Kobierzycki T., *Syndrom uzależnienia psychologicznego*, „Heksis” 2000, nr 1–3.
- Korporowicz L., *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie w transformacji*, IS UW, Warszawa 1996.
- Kozubska E., Tomkowski J., *Mistyczny świat Willama Blake'a*, Warsztat Specjalny, Milanówek 1993.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991.
- Krasnodębski Z. (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993.
- Laing R.D., *Polityka doświadczenia, rajski ptak*, tłum. A. Grzybek, Kr, Warszawa 1996.
- Laing R.D., *Podzielone „ja”*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999.
- Laing R.D., Esterson A., *Zdrowie, rodzina, szaleństwo*, tłum. M. Jurewicz, PWN, Warszawa 1995.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Levy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 2000.
- Luckman Th., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków 1996.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Muza, Warszawa 1998.

- Mencwel A. (red.), *Antropologia kultury*, Wyd. UW, Warszawa 1995.
- Michalski C., *Powrót człowieka bez właściwości*, Biblioteka Debaty, Warszawa 1997.
- Miller A., *Zniewolone dzieciństwo*, Media Rodzina, Poznań 1999.
- Mokrzycki E. (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, IFIS, Warszawa 1992.
- Mokrzycki E. (red.), *Kryzys i schizma (1 i 2)*, PIW, Warszawa 1984.
- Morawski M. (red.), *Zmierzch socjalizmu państwowego*, PWN, Warszawa 1994.
- Motycka A., *Nauka a nieświadomość*, FNP, Wrocław 1998.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983.
- Poznański K.Z., *Wielki przekręt – kłeska polskich reform*, Tow. Wydawnicze i Literackie, Warszawa 2000.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985.
- Romanowska-Łakomy H., *Tendencja do miłości i wolności – prąródło osobowego wymiaru psychiki*, Wyd. WSP, Olsztyn 1986.
- Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, tłum. W. Bobeck, L. Zielińska, Unus, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i in., PWN, Warszawa 1990.
- Szacki J. (red.), *Czy kryzys socjologii?*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Szafrański T., *Syndrom uzależnienia psychologicznego w teorii W. Stekla*, „Heksis” 2000, nr 1–3.
- Świda-Ziemia H., *Obraz świata i bycia w świecie*, ISNS UW, Warszawa 2000.
- Świda-Ziemia H., *Człowiek wewnętrznie zniewolony*, ISNS UW, Warszawa 1997.
- Taflński T., *Syndrom uzależnienia psychologicznego według R.D. Lainga*, „Heksis” 2000, nr 1–3.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.
- Tillmann K.J., *Teorie socjalizacji*, tłum. G. Bluszcz, B. Miracki, PWN, Warszawa 1996.
- Veblen Th., *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
- Weininger O., *Płeć i charakter*, tłum. O. Ortwin, Sagittarius, Warszawa 1994.
- Zaborowski R., *Syndrom uzależnienia psychologicznego według A. Adlera*, „Heksis” 2000, nr 1–3.

Henryk Kliszko

Uniwersytet w Białymstoku

University of Białystok

**OMFALOS I ARBOR MUNDI,
CZYLI WYBÓR ZACHOWAŃ W SYTUACJACH
GRANICZNYCH**

**(Od neurofizjologicznej do neurosemiotycznej hipotezy
markera/znacznika kulturowo-somatycznego)**

***Omfalos and Arbor Mundi* i.e. Selection
of Behaviour in Border Situations**

Słowa kluczowe: neuronauka, filozofia neuronalna, znak, znaczenie, kultura, sytuacje graniczne, stres, mózg, sztuczna inteligencja, symbol, mit, A. Damasio, D. Dennett, C. Levy-Strauss, R. Jacobson, Ch. Peirce, R. Barthes, J. Le Doux, B. Malinowski, M. Eliade, J. Konorski.

Key words: neuroscience, neurophilosophy, sign, meaning, culture, border situations, stress, brain, Artificial Intelligence, symbol, myth, A. Damasio, D. Dennett, C. Levy – Strauss, R. Jacobson, Ch. Peirce, R. Barthes, J. Le Doux, B. Malinowski, M. Eliade, J. Konorski.

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

Zarówno wybór zachowań na poziomie jednostkowego umysłu, jak i wybór na poziomie zachowań poszczególnych komórek układu immunologicznego przebiegają zgodnie z wymogami maksymalnej skuteczności dla zachowania istnienia w sytuacjach granicznych. Wspólną zasadą owych wyborów jest logika populacyjna darwinowskiej sekwencji dobru naturalnego: proliferacja, selekcja i przetrwanie, wraz z formułą „zwycięzca bierze wszystko”. Wybory te, raz zaadaptowane, ulegają zautomatyzowaniu i nie wymagają bezpośredniego udziału świadomości, co zwiększa świadomą refleksję, która łatwiej może skupić uwagę na jeszcze nieznanym problemach. W neuronauce mechanizm ten nazwano „markerem somatycznym”. Spół sposób jego powstawania i funkcjonowania pokry-

A b s t r a c t

Both the choice of behaviours on the level of the individual mind as well as on the level of individual cells of the immune system are running according to the requirements of the maximum effectiveness rule with a view of preserving the existence also in border situations. The population logic of the Darwinian sequence of natural selection is a common principle of those choices: the proliferation, selection and survival, together with the formula – „the winner takes it all”. These choices, once adopted, are undergoing automatization and thus, do not require the direct participation of consciousness which results in an increase of conscious reflection. Thus, it can focus more easily on still unknown and unexplored problems. In neuro-science this mechanism is called „the somatic marker”. The

wa się ze strukturą systemu nerwowego ludzkiego ciała. Krzyżujące się osie układów ośrodkowego i autonomicznego tworzą uniwersalną formę relacji, wspólną zarówno najogólniejszej mapie ludzkiego ciała, jak i strukturze umysłu odwzorowującego tę mapę, oraz wszystkich znaków, które służą do konstruowania oraz interpretacji obrazów świata i kosmosu, w którym żyje człowiek. Można ukazać zasadniczą, synchroniczną i diachroniczną zgodność kształtu i rozwoju ludzkiego ciała zapisaną w każdej komórce ludzkiej z uniwersalną formą każdego znaku oraz formą i funkcjonowaniem wszystkich faktów kulturowych (instytucje, mity) oraz poszczególnych umysłów i społeczeństw.

way it comes into existence and its functioning reflect the structure of the human body nervous system on the basis of the crossing of axes of both systems: central and autonomous. They are creating the universal form of relations, common to both the most general map of the human body and to the structure of the mind copying this map, as well as all signs which serve to construct and interpret the images of the world and the outer space in which the human being lives. It is possible to show the fundamental, synchronous and diachronic compatibility of the shape and the development of the human body written in every human cell, with the universal form of every sign and the form and functioning of all cultural facts (institutions, myths) and of individual minds and societies.

W wyniku badań w dziedzinie neurobiologii nad procesami decyzyjnymi, pojawiło się nowe pojęcie wskazujące na rolę cielesności w zachowaniu kulturowej i fizycznej tożsamości – „marker/znacznik somatyczny” – zaproponowane przez Antonio Damasio,¹ nawiązującego do badań Tima Shallice’a². Jego zdaniem pojęcie **markera ogólnego** może służyć do wyjaśnienia mechanizmu podejmowania decyzji³.

¹ A. R. Damasio, *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, New York 1994; wyd. pol.: *Błąd Kartezjusza*, Rebis, Poznań 1999; *Tajemnice świadomości*, Rebis, Poznań 2000.

² T. Shallice, *Supervisory control of action and thought selection*, (w:) *Attention: selection, awareness, and control. A tribute to Donald Broadbent*, A. Baddeley, L. Weiskrantz (ed.), Clarendon Press, Oxford 1993, s. 171–187. Teorię sprzężenia zwrotnego między reakcjami cielesnymi a mózgiem potwierdzają m.in. prace: G.W. Hohman, *Some effects of spinal cord on experienced emotional feelings*, „Psychophysiology” 1966, nr 3; P. Ekman, *Facial expressions of emotions*, „American Psychologist” 1992, nr 48; P. Ekman, E.L. Rosenberg, *What the face reveals: basic and applied studies of spontaneous expression using the facial action coding system (FACS)*, Oxford University Press, New York 1997; P.K. Adelman, R.B. Zajonc, *Facial efference and the experience of emotion*, „Annual Review of Psychology” 1989, nr 40, s. 249–280. Podsumowanie powyższych rozważań w: J. LeDoux, *The emotional brain: the mysterious underpinnings of emotional life*, Simon & Schuster, New York 1996. Potwierdza teorię markera własnymi badaniami nawiązującymi do poglądów W. James’a na temat cielesnego komponentu emocji i świadomości: W. James, *What is an emotion?*, „Mind” 1884, nr 9, s. 188–205; idem, *Principles of psychology*, Holt, New York 1890.

³ Jest to termin z pogranicza medycznej semiotyki (sympmatologii) i neurofizjologii, wprowadzony do nauki przez A. Damasio w celu wyjaśnienia uwarunkowań decyzji wyboru adekwatnych wariantów zachowań w sytuacjach granicznych, zagrażających przetrwaniu, tj. m.in. podejmowanych w milisekundowych sekwencjach

W pewnych sytuacjach (banalnych lub niezwykle dramatycznych, jak np. prowadzenie samochodu) markery somatyczne wyřęczają nas w świadomych rozważaniach, a w niektórych jedynie im towarzyszą poprzez uwypuklenie niektórych opcji (szczególnie niebezpiecznych lub korzystnych) i pomagają w szybkim eliminowaniu ich z dalszego toku analizy. Można je sobie wyobrazić jako system automatycznego przewidywania i selekcji, który działa zawsze, także bez udziału naszej woli i świadomości, czy tego chcemy, czy nie. Można powiedzieć, iż jesteśmy przez ewolucję wyposażeni w swoisty mechanizm zachowań, ułatwiający przetrwanie w sytuacjach granicznych. Można też mówić tu o mechanizmach ukierunkowujących nasze dalekosiężne strategie zachowań⁴.

Marker somatyczny ostrzegając: „Uważaj! Wybór tej opcji działania prowadzi do niebezpiecznych następstw” – umożliwia natychmiastowe odrzucenie danej opcji i zwrócenie się ku innym możliwościom. Ów automatyczny sygnał alarmowy chroni w sposób skuteczny przed stratami, które można by ponieść w przyszłości, ale nie jest warunkiem wystarczającym do podejmowania decyzji. Można założyć jednak, iż prawdopodobnie zwiększa on trafność i efektywność procesów decyzyjnych. Jego brak lub wadliwość natomiast ową trafność i efektywność redukuje. Według Damasio markery somatyczne to specjalne rodzaje uczuć⁵ – **negatywny** marker somatyczny staje się dzwonkiem alarmowym, zaś marker **pozytywny** bodźcem zachęty.

Markery mogą być pozytywne i negatywne, jawne i ukryte, a także przystosowawcze, tzn. prawidłowo „dostrojone”, ułatwiające przetrwanie oraz nieprzystosowawcze, czyli wadliwie zestrojone ze świadomością albo uszkodzone. Lepiej, gdy zdajemy sobie sprawę z ich funkcjonowania, dbamy, troszczymy się o nie i świadomie potrafimy z nimi współpracować. Są kultury, które w różnym stopniu i różny sposób wywiązują się z zadania ich kształtowania i „strojenia”. W zależności od tego markery somatyczne mogą działać skrycie (nie muszą być nieustannie świadomie postrzegane) i odgrywać inne istotne role oprócz dostarczania sygnałów: „Uwaga – niebezpieczeństwo!” lub „Zrób to!”. W tradycyjnych kulturach ich znaczenie wiązano ze sferą *sacrum*, zaś w społeczeństwach modernistycznych, uległy częściowemu wyparciu poza pole bezpośredniej uwagi. „Jednak będą nadal działać skrycie w formie mechanizmów związanych z »uwagą«, uwypuklając pewne wybrane opcje [...], sterując [...] niektórymi aspektami podejmowania decyzji”⁶.

⁴ Zgodne z całokształtem wszystkich naszych trwale zapamiętanych, choć zwykle nieświadomianych uwarunkowań neuropsychologicznych i kulturowych (1014 bitów), które zostały uporządkowane i scalone drogą procesów samouzgadniania (*bootstrap*) grup neuronowych zajmujących się ich rejestrowaniem i przetwarzaniem zgodnie z naszym obiektywnym, choć nie zawsze do końca uświadomianym interesem życiowym.

⁵ A. Damasio, op. cit., s. 201.

⁶ Ibidem, s. 208.

Operacje pamięciowe, asocjacyjne, wolitywne zachowań „granicznych”, z racji swojej szybkości i złożoności są niedostępne świadomości. Jedyne ich rezultaty: zachowania i towarzyszące im reakcje emotywno-fizjologiczne, objawiają się rejestrującej je świadomości. W sytuacji alternatywnych wariantów i konieczności opowiedzenia się „za” lub „przeciw” doznajemy somatycznych reakcji, m.in. trzewiowych skurczów. Marker somatyczny jest, zdaniem A. Damasio, urządzeniem neurofizjologicznym umożliwiającym podejmowanie adekwatnych decyzji z punktu widzenia zachowania egzystencji jednostki, przynależącej do danej społeczności, której tożsamość i przetrwanie również zależą od sumy takich indywidualnych wyborów scenariuszy strategii zachowań. Wybory te zachodzą w sytuacjach granicznych rozstrzygających według formuły: „albo – albo” o dalszym istnieniu lub nieistnieniu jednostek i tym samym, w dłuższej perspektywie czasowej, złożonych z nich społeczności. Dla Damasio tożsamość kulturowa wspólnoty jest głównym problemem w „strojeniu” markera somatycznego. Marker, znacznik jest zerojedynkowym urządzeniem sygnalizujących skurczami cielesnymi, zwłaszcza trzewiowymi, emocjonalną ocenę jednego z członów alternatywnych wariantów zachowań⁷.

Przy decyzji wyboru poszczególnych wariantów, rejestrowanych w ułamkowych sekwencjach przez świadomość, tym wariantom, które mogłyby się okazać dla danego osobnika złe w skutkach – nawet jeśli dzieje się to tylko w mgnieniu oka – towarzyszy doznanie „nieprzyjemnego uczucia w trzewiach. Ponieważ owe uczucie odnosi się do ciała i sygnalizuje pojawienie się określonego uczucia, można nazwać to zjawisko **markerem somatycznym** [...] obejmuje zarówno doznania trzewne, jak i pozatrzewne”⁸.

Marker obejmuje swym działaniem powiązane poziomy układów nerwowych: immunologicznego, autonomicznego, obwodowego i ośrodkowego. Obejmuje wrodzony mechanizm emocji pierwotnych, ukierunkowany na przetwarzanie sygnałów dotyczących naszej sytuacji i zachowania osobistego oraz społecznego. Zawiera wyjściowe dyspozycje łączące w pary informacje (zapisane w neuronowych

⁷ Wnioski płynące z teorii Damasio wpłynęły m.in. na rozwój gastroenterologii zajmującej się trzewiowym systemem nerwowym w powstawaniu reakcji emocjonalnych oraz na praktykę treningów dla menedżerów, w których zaleca się min obserwację „sygnałów trzewiowych” przed podejmowaniem ważnych decyzji. Peter Drucker (*Zarządzanie w XXI wieku*, Muza, Warszawa 2000, s. 169), amerykański twórca teorii zarządzania, uważa, iż przyszłość tej teorii zależy od umiejętności „zarządzania samym sobą”, której zasady opracowali już Kalwin i Loyola – inicjatorzy dwóch największych ruchów kulturowych czasów nowożytnych: purytanizmu, który ukształtował cywilizację Zachodu, oraz jezuityzmu, który wpłynął na kulturowe, polityczne i ekonomiczne oblicza Południa i Wschodu (na Loyoli ponoć miał się wzorować Lenin, zwłaszcza w pracy *Co robić?*, której tytuł zaczerpnął z *Ćwiczeń duchownych*). Ich wspólną cechą jest uwaga przywiązywana do znaków cielesnych towarzyszących „objawieniom” strategicznych wyborów zgodnych z całością operacji mózgowych obejmujących również obszary nieświadomości i ukrytych w niej zasobów pamięciowych.

⁸ Ibidem, s. 200.

sieciach) o sytuacjach społecznych z przystosowawczymi reakcjami somatycznymi. Zdaniem Damasio większość markerów somatycznych powstała w naszym ciele i umyśle w procesie edukacji i socjalizacji, poprzez łączenie określonych klas bodźców z klasami stanów somatycznych. Powstawanie przystosowawczych markerów somatycznych wymaga, by zarówno mózg, jak i **kultura**, w której osadzony jest jego właściciel, były „normalne”. Gdy choć jedno z dwojga szwankuje już na samym początku, markery somatyczne prawdopodobnie nie staną się przystosowawcze, np. u osób dotkniętych psychopatią lub socjopatią rozwojową, które najczęściej spowodowane są zaburzeniami neurochemicznymi we wczesnym okresie rozwoju. Tak więc markery somatyczne nabywamy poprzez doświadczenie zewnętrzne pod kontrolą wrodzonego systemu preferencji, lecz również poprzez konwencje i reguły społeczne oraz etyczne. Większość spośród tych, którzy mieli szczęście wychowywać się we względnie zdrowej społeczności, nabyła sprawny, zautomatyzowany marker somatyczny, zgodny ze standardami danej lokalnej kultury. Chociaż jego korzenie sięgają regulacji biologicznej, objął on również normy kulturowe, konieczne, by przetrwać w danej społeczności. Jeżeli założymy, że mózg jest normalny, a kultura zdrowa, to powstał w nich marker racjonalny w odniesieniu do konwencji społecznych i etycznych owej społeczności⁹.

Sytuacja graniczna

Najtrudniejsze problemy, które ujawniają nasze słabe i mocne strony, napotykamy tam, gdzie znane reguły zachowań się nie sprawdzają, a doświadczenia okazują się przeszkodą. Tak się dzieje, gdy przekraczamy jakąś granicę. Można porównać to do tego, co w teoriach chaosu nazywa się krawędzią pomiędzy porządkiem i zamętem, kiedy struktury równowagowe, odwracalne w czasie, przechodzą nieodwracalną przemianę w struktury dysypatywne – nierównowagowe¹⁰. W aspekcie psychologicznym mówimy wtedy o dysonansie poznawczym¹¹ i stresie¹². Stres jest naturalną reakcją na każdy bodziec i jeśli jest zbyt słaby lub za silny, objawia się w negatywnej formie dystresu, a po przekroczeniu pewnej skali natężenia napięcia i czasu trwania może przeobrazić się w „sytuację graniczną”¹³.

⁹ Ibidem, s. 206.

¹⁰ I. Prigogine, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, CiS, Warszawa 2000.

¹¹ A. Malewski, *Rozdźwięk między uznanymi przekonaniem i jego konsekwencje. Analiza teorii dysonansu poznawczego L. Festingera*, (w:) *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, PWN, Warszawa 1975.

¹² H. Seyle, *Stres życia*, PZWL, Warszawa 1960; idem, *Stres okiełznany*, PIW, Warszawa 1977.

¹³ Jaspers analizuje w *Philosophie* (Gottingen 1948, s. 467–512) „konkretne sytuacje graniczne”, w obliczu których staje każda jednostka (śmierć, cierpienie, walka, wina), rozumiane w ten sposób, że każdy wybór jakiejś możliwości zakłada wykluczenie (selekcję) wielu

U jednostki o prawidłowo dostrojonym markerze pojawiają się wtedy szczególne wyzwania i możliwości twórczego przeobrażenia jej tożsamości. Jeśli jednak nie potrafi ona pokonać progu sytuacji granicznej, m.in. wskutek słabszego dostrojenia lub uszkodzenia markera, stres trwa dalej i dochodzi do sytuacji skrajnej, mogącej doprowadzić do psychologicznego stanu bezradności, co prowadzi do zaburzeń i „rozstrojenia” tożsamości¹⁴, a dalej do schizofrenicznego rozszczepienia i dalej „wypalenia” i katatonii¹⁵. W wymiarze społecznym stan „rozstrojenia” i „wypalenia” może doprowadzić do anomii zachowań zbiorowych¹⁶. „Święty kosmos” ustanawiany przez religię wyłania się z chaosu i „terroru anomii” i stanowi wobec nich, zdaniem P. Bergera, „ostateczną osłonę”¹⁷, umożliwiającą bez-

alternatywnych możliwości. Poszukiwanie jedni jest zadaniem „rozumu”. Jednia jest „wykrywalna” w doświadczeniu wszelkich granic (*Von der Wahrheit*, Munchen 1947, s. 709), aliści „Doświadczenie sytuacji granicznych prowadzi na drogę wiodącą [bądź] do nicości, bądź do bytu” (ibidem, s. 880).

¹⁴ B. Bettelheim, Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne, „Odra” 1990, nr 9.

¹⁵ A. Kępiński, *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1981. Neurofizjologicznym substratem tego zjawiska jest obkurczanie i zanik neuronów tych obszarów mózgu, które reagują hamująco na obszary nieustannie pobudzane sytuacją stresową, m.in. wskutek ich nadmiernego zużycia (por. J. LeDoux, *Mózg emocjonalny*, Media Rodzina, Poznań 2000, s. 282–287). W. Schaufeli, D. Enzmann (*The Burnout Companion to Study & Practice. A Critical Analysis*, Taylor & Francis, London 1998) podają, że badania przeprowadzone na 25 tys. Amerykanów wskazują, iż co najmniej 25% spośród nich postrzega siebie jako cierpiących na emocjonalne wyczerpanie, poczucie depersonalizacji i braku osobistych osiągnięć. Komentarz uczonych zawiera stwierdzenie, iż „jest rzeczą zaskakującą, że jedynym krajem europejskim, w którym [...] wskaźniki wypalenia są jeszcze wyższe, jest Polska”. **Wypalenie** to m.in. reakcja na rozmycie się konturów rzeczywistości. Zatrważające jest to, iż pogrąża ono człowieka w ontologicznej otchłani (to zarys, kontur, **granica**, pozwalają na identyfikowanie przedmiotów) i w konsekwencji uniemożliwia wszelkie porozumienie: „aby komunikować się, potrzebne są przynajmniej dwie strony, gdy tracimy sposobność ich identyfikacji, wymazujemy możliwość rozmowy na rzecz prostego »oznajmiania«. [...] kryzys rozmowy jest [...] wynikiem narastającego kryzysu formy i kształtu, a więc miary i umiaru, od których rozpoczyna się rozmowa. Cornelius Castoriadis uważa, że społeczeństwo wytwarza obywateli wedle normy swego postępowania, [a zatem] polityka zmęczenia prowadzona przez elity władzy zmierza właśnie do tego, aby osłabić więzi jednostki ze »społecznym pnieniem«, bowiem rozproszonymi jednostkami pozbawionymi więzi rządzi się poręczniej. Logiczną konsekwencją [...] jest zatracenie formy i kształtu, wyzucie siebie i otoczenia z wszelkiego stylu, uczynienie świata ośrodkiem nieforemności i nudy [...], nadwątlenie więzi ze wspólnym **społecznym pnieniem** [...], komunikowania się z innymi”. Jak pisze Tadeusz Sławek w art. pt. *Dostrajanie i dostawianie. O zmęczeniu polityką i polityce zmęczenia*, „Tygodnik Powszechny” z 23 lutego 2003, nr 8: „człowiek przestał **dostrajać się** do świata: wypełnia nas pragnienie, aby to świat **dostroił się** do nas. Gdy tego nie czyni, popadamy w »wypalenie«. [...] »rozstrój«, brak dostrojenia...”.

¹⁶ E. Durkheim, *Le Suicide*, Paris 1960; *Korporacje. Typy samobójstw*, (w:) J. Szacki, Durkheim, WP, Warszawa 1964; R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1982.

¹⁷ P. Berger, *Święty Baldachim*, Nomos, Kraków 1997, s. 58–59; szerzej nt. sytuacji skrajnej: s. 52–60.

pośrednie i bieżące „dostrajanie” markerów do zmieniającej się sytuacji społecznej¹⁸. Ale jest to również sytuacja, w której ujawnia się potencjalna kreatywność ludzkich zachowań. Ludzkie poznanie osiąga zdolność wnikania w istotę danego problemu, dostrzega jedność pomimo różnic, potrafi wykorzystać ukryte dotąd możliwości, a także wytworzyć nowe, powstałe z kombinacji doświadczenia i wyobraźni. Piekło zwątpienia, rozpaczy, bólu, cierpienia i straty – to retorta, w której przeobraża się tożsamość.

Sytuacje graniczne, bezpośrednio zagrażające życiu, wyzwalają w nas gwałtowne, szybkie, milisekundowe reakcje¹⁹ poprzedzone niejawną, nieświadomą analizą wykorzystującą zasoby nagromadzonych życiowych doświadczeń. Wszystkie te procesy zachodzą poza kontrolą świadomości²⁰.

O skuteczności tych zdolności operacyjno-decyzyjnych naszego mózgu zaświadcza fakt naszego istnienia, będący zbiorowym efektem pasma sukcesów wszystkich naszych zwierzęcych i ludzkich przodków, którzy pomyślnie zdali egzamin przetrwania, mimo sytuacji granicznych, i przekazali nam te szczególne umiejętności.

Jedną z najbardziej spektakularnych jest zdolność wiecowej bezpośredniej demokracji wojennej (por. obrazy: kozaków piszących list do sultana czy do księcia Jaremy Wiśniowieckiego) do sprawnego i skutecznego podejmowania decyzji o wyborze historycznej strategii działania. Z chaosu ogólnego przekrzykiwania niepiśmiennych, często pijanych uczestników wyłania się zaskakująco skuteczny wniosek. Ktoś, nagle i niespodziewanie odkrywa konkretne „wskazanie” zbiorowego działania, kierowanego odtąd przez wnioskodawcę. Neurobiologowie porównują zasady wiecowania „bez centrum decyzyjnego”, drogą selekcji niezliczonych scenariuszy i „zwycięzca bierze wszystko” do funkcjonowania mózgu i programów sztucznej inteligencji (AI). Odślania się tym samym nowy, nieznaną nauce przed neurobiologią, głębszy rodzaj rozumienia racjonalności, której A. Damasio nadaje miano „racjonalności rozszerzonej”, rozszerzonej o te niezwykle złożone procesy pamięciowe, asocjacyjne i decyzyjne, zachodzące poza polem uwagi świadomości.

¹⁸ Pierre Hadot (cyt. za: T. Sławek, op. cit.) pisze, iż „modlitwa dostrajająca jest prawdziwym ćwiczeniem duchowym. Polega ono na przekształceniu ludzkiego widzenia świata i ludzkich skłonności wewnętrznych w celu wzniesienia się ku wizji ładu powszechnego” i dodaje: „dostroić się to jednocześnie scalić się ze wspólnotą ludzką, uprawiając sprawiedliwość i ze wspólnotą kosmiczną, godząc się na powszechną metamorfozę konieczną dla harmonii natury”. Dostroić się to podjąć radykalną krytykę bez zrywania więzi.

¹⁹ J. LeDoux, *Mózg emocjonalny...*

²⁰ A. Wróbel, *W poszukiwaniu integracyjnych mechanizmów działania mózgu*, (w:) T. Górka, A. Grabowska, J. Zagrodzka (red.), *Mózg a zachowanie*, PWN, Warszawa 1997, s. 484.

MHC (*major histocompatibility complex*). Odporność i tożsamość

Inspiracją do badań okazały się m.in. procesy na poziomie elementarnych molekularnych zachowań układu odpornościowego: poznawcze (rozpoznawanie własnej tożsamości, granicy między własnym organizmem a zewnątrz, komórkami swoimi i obcymi, substancjami „przyjaznymi” i „wrogimi”), pamięciowe i elekcyjne (wybory). Francisco Varela²¹ odpowiedzi na pytanie, czym jest tożsamość, szuka w biologii, studiując procesy będące przedmiotem badań neurologii oraz immunologii. Być może istnieje jedna (lecz dymorficzna płciowo) tożsamość, zarówno na poziomie „wysokim”, umożliwiająca świadome poznanie i rozumienie, zmuszająca mózg do generowania procesów tworzących umysł, jak i na poziomie „pierwotnym”, nakłaniająca układ immunologiczny do wyznaczania granic ciała, a komórki naszego organizmu do organizowania się w spójną całość. Układ immunologiczny tworzy zamkniętą całość – posiada własną sieć wewnętrznych powiązań i choć nie ma stałej lokalizacji, jest strukturą określającą własne granice, a więc posiadającą tożsamość. Jest ona równoznaczna z tożsamością organizmu (mapą ciała)²².

G. Edelman, neurobiolog, noblista nagrodzony za badania nad działaniem układu odpornościowego, uważa, iż użyteczną inspirację dla zrozumienia pracy mózgu przy podejmowaniu decyzji w sytuacjach granicznych może być podejmowanie swoistych wyborów na poziomie funkcjonowania limfocytów B (przypominających swą naturą organizmy jednokomórkowe, takie jak np. ameby), od których zależy m.in. zwalczanie wirusów i bakterii przez nasz system immunologiczny według zasady „rozpoznaj i zniszcz”. Swoistym „dowodem osobistym” potwierdzającym tożsamość komórek, ich przynależność do danego organizmu, jest wzór biochemiczny MHC (*major histocompatibility complex*), kompleks zgodności tkankowej danego układu odpornościowego, znajdujący się na powierzchni błony komórkowej. Komórka nie posiadająca odpowiedniego MHC bądź której MHC jest zniekształcony zostaje zidentyfikowana jako obca i zniszczona²³.

²¹ Francisco Varela – biolog, szef działu badań Centre National de Recherche Scientifique, prof. *cognitive science* i epistemologii w paryskiej Ecole Polytechnique, Autor: *Principles of Biological Autonomy* (1979), *Autopoiesis and Cognition* (1980), *Embodied Mind* (1982); zwolennik zastąpienia podziału na przyrodznawstwo i humanistykę przez tzw. trzecią kulturę.

²² F. Varela, *Gdy pojawia się ja*, (w:) J. Brockman (red.) *Trzecia kultura*, CIS, Warszawa 1996, s. 294.

²³ W. Jegliński, *Mózg a układ odpornościowy*, (w:) *Mózg a zachowanie...*, s. 92.

G. Edelman opracował zasady swojej logiki tych procesów, nazwanych proliferacją (i selekcją) klonalną. Na jej podstawie m.in. organizm potrafi chronić granice swojej tożsamości przed obcymi intruzami²⁴.

Edelman odkrywa, na przekór dotychczasowym kanonom poznania, iż rozpoznawanie obcych ciał nie jest procesem opartym na instrukcji (wzorcu działania), lecz na selekcji²⁵. Zamiast wyjaśniać reakcje limfocytów na obecność intruzów (antygenów), w oparciu o informacje o kształcie antygeny odcisniętym (jak w plastelinie) i skopiowanym przez przyłączone do niego odpowiednie przeciwciała, system rozpoznający najpierw tworzy kolejne serie zróżnicowanych populacji przeciwciał i kolejno selekcjonuje te, które coraz bardziej pasują do antygeny, aż pojawi się to najskuteczniejsze²⁶. Wniosek stąd taki, iż neurobiologia jest nauką o modelu rozpoznawania, którym nie kieruje żadne centrum decyzyjne, ale populacyjna logika selekcji opisana przez K. Darwina. Porównywalna jest ona do podejmowania decyzji drogą „wiecowania”, w której „zwycięzca bierze wszystko”²⁷. Podobnie uczestnicy wiecu zwołanego w celu znalezienia właściwej odpowiedzi na sytuację kryzysową akceptują odkryty przez jednego z nich najbardziej optymalny wariant zachowań. Wspólnym wysiłkiem rozwiązują dany problem pod kierunkiem owego „odkrywcy”.

A. Damasio, G. Edelman, F. Varela czy D. Dennet i in. zakładają, iż procesy biologiczne i stany ciała oraz emocje są prawdopodobnie konieczną podstawą racjonalności, gdyż umożliwiają organizmowi **przetrwanie**. Owe niższe poziomy kierują bezpośrednimi, wzajemnymi powiązaniem pomiędzy mózgiem i ciałem, umieszczając ciało w łańcuchu operacji, który pozwala na osiągnięcie wyżyn intelektualnych i twórczych. **Racjonalność**, nawet jeśli dokonuje działań najbardziej wysublimowanych, jest prawdopodobnie kształtowana i modulowana przez sygnały pochodzące z ciała. Tożsamość funkcjonuje zarówno na poziomie grupy, jak i na poziomie podejmowania decyzji przez mózg, a także komórkowym poziomie układu odpornościowego. W sytuacji granicznej może dochodzić do regresji, podporządkowania zachowań na „wyższym” poziomie złożoności regułom „niższego” poziomu, np. rozpoznanie obcej tożsamości przez osobnika o „męskim” typie markera somatycznego może wywoływać impuls do zachowania polegającego na fizycznym unicestwieniu „obcego”, szczególnie męskiego osobnika.

Tożsamość układu odpornościowego, funkcjonując m.in. na zasadzie dymorfizmu płciowego: ksenofobii męskiego markera immunologicznego (MHC)

²⁴ G.N. Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, Basic Books, New York 1987; idem, *Przenikliwe powietrze, jasny ogień. O materii umysłu*, PIW, Warszawa 1998, s. 109; F. Crick, *Neural Edelmanism*, „Trends in Neurosciences” 1989(12), nr 7, s. 240–248.

²⁵ G.N. Edelman, *Przenikliwe powietrze, jasny ogień...*, s. 116.

²⁶ Ibidem, s. 111.

²⁷ Ibidem, s. 114.

i ksenofilii markera żeńskiego, odgrywa również kluczową rolę w regulacji doboru płciowego (zakaz kazirodztwa), systemu pokrewieństwa (zasada egzogamii) itp. **Ksenofilia**, właściwa kobiecemu markerowi somatycznemu (w okresie owulacyjnym), polega na preferowaniu partnerów seksualnych o największej odmienności cech DNA od własnego MHC. Prowadzi to w warunkach pogranicza do mieszanych małżeństw i powstawania markerów wielokulturowych u potomstwa z takich związków²⁸. I tak na przykład najbardziej pogardzanymi wrogami dla Huculów mężczyzn od zawsze są ich sąsiedzi Bojkowie, podczas gdy dla kobiet huculskich Bojkowie są najbardziej atrakcyjnymi kandydatami na małżonków²⁹.

Centrum i wiec – elekcja i marker somatyczny

Daniel C. Dennett³⁰ stara się przybliżyć zrozumienie tego, jak mózg rozwiązuje problemy decyzyjne, odwołując się do współczesnych teorii sztucznej inteligencji (AI). Przypominają one logikę proliferacji klonalnej układu odpornościowego, opisanej przez G. Edelmana.

Pierwsze modele sztucznej inteligencji były, zdaniem Denneta, „biurokratyczne”: „ze sztywną, nakazowo-rozdzielczą strukturą, dyrektorem, szeregiem podwładnych na różnych szczeblach, rozkładem odpowiedzialności i całkowitym brakiem marnotrawstwa – wszystko musiało być z góry zaplanowane”, jednak nie było w nich miejsca na choćby najmniejszy margines swobody. „Nie ma tam żadnych niepotrzebnych pracowników. Nie ma nikogo, kto siedziałby beczynnie czy sprawiał kłopoty. W przyrodzie takie rzeczy się nie zdarzają. Matka Natura, gdy tworzy jakiś organizm, to zawsze na zasadzie: »Kupą, mości panowie! Im nas więcej, tym weselej! Zabawimy się i jakoś to będzie«. Jest to zupełnie inna struktura organizacji. [...] jeśli na aktywność mózgu popatrzymy w ten sposób – jak na masę częściowo niezależnych minipodmiotów działających w częściowo zorganizowany sposób, z których niektóre pracują na »jałowym biegu« – to znane nam fakty zaczynają układać się w sensowną całość, i w rezultacie uzyskamy zupełnie inny obraz świadomości”³¹.

²⁸ C. Wedekind, *MHC-dependent mate preferences in humans*, „Proceedings of the Royal Society of London” 1995 (260), s. 245–249.

²⁹ J. Pawłowicz, *Współczesny obraz Huculszczyzny*, „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne” 2002, nr 7/8. Powyższa prawidłowość stanowi być może przyczynek do wyjaśnienia nieobecności kobiet w dyskursie politycznym bezpośrednich demokracji wiecowych, wojennych.

³⁰ Daniel C. Dennett – filozof, dyrektor Center for Cognitive Studies, prof. nauk humanistycznych i ścisłych na Uniwersytecie Tufts w Bostonie. Autor *Content and Consciousness* (1969), *Brainstorms* (1978), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (1984), *Consciousness Explained* (1991), *Kinds of Minds* (1996).

³¹ D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni*, (w:) J. Brockman (red.), op. cit., s. 253.

Później w badaniach nad sztuczną inteligencją pojawiły się programy **konek-sjonistyczne**, będące pierwszymi modelami ewolucyjnymi. Uwzględniły one ciągłą zmianę sił panujących powiązań, dzięki czemu wiele procesów mogło rozgrywać się jednocześnie naraz, równolegle: „[...] i, co znaczące, organizacja pracy wydaje się szalenie bezładna i nieoszczędna – sprawia wrażenie zwariowanej metody budowania czegokolwiek: każdy z chochlików pracuje nad swym małym przedsięwzięciem, powstaje masa rzeczy, lecz wiele z nich się nie udaje. Wszystko wygląda na wielkie marnotrawstwo, lecz w rzeczywistości jest doskonałym sposobem na uzyskanie czegoś naprawdę dobrego – w sposób częściowo kontrolowany odbywa się nieustanne budowanie i jedynie najlepsze konstrukcje są w stanie przetrwać”³².

Jedną z najbardziej oryginalnych i płodnych koncepcji jest program komputerowy do badań nad sztuczną inteligencją pod nazwą „Pandemonium” Olivera Selfridge’a, który składa się z wielkiej liczby częściowo niezależnych, „małych chochlików. Gdy trzeba było wykonać jakieś zadanie, chochliki Selfridge’a wrywały się jeden przez drugiego: „Ja to zrobię! Ja to umiem zrobić!”. Następowało krótkie starcie, po czym wyłaniał się zwycięzca i natychmiast zabierał się do pracy. Jeśli nie potrafił sobie poradzić, inne przejmowały jego zadanie”³³.

Pewnym ograniczeniem koncepcji Selfridge’a i Dennetta jest rezygnacja z próby określenia kryterium, według którego możemy zrozumieć pytanie: dlaczego poszczególne jednostki „wyborcze” dokonują aktów elekcji? Celem samym w sobie staje się rozwiązanie ogólnego problemu, z pominięciem celów cząstkowych zaangażowanych weń poszczególnych istnień. Pojawia się pytanie, czy istnieje jakaś ogólna (możliwie najprostsza), uniwersalna forma stanowiąca wspólne kryterium elekcji dla każdego z tych istnień z osobna i wspólna dla wszystkich razem?³⁴

Procesy uczenia, pamięci, asocjacji i decyzji, zachodzące na poziomie funkcjonowania grup neuronowych mózgu, przebiegają według samouzgodnieniowych ram (*bootstrap*), nakreślonych przez Jerzego Konorskiego³⁵ i Davida Hebba³⁶. Dokonuje się ono również bez centralnego nadzoru, na zasadach przypominających demokrację wiecową lub w sposób dający się wyobrazić jako swoisty konkurs scenariuszy filmowych wyświetlanych jednocześnie na jednym multiekranie.

³² Ibidem, s. 252.

³³ Ibidem. Notabene należałoby zwrócić bacniejszą uwagę na porównanie przeciwstawnych wzorców myślenia: pandemonium z panopticonem J. Bentham’a, zinterpretowanego przez M. Foucaulta i Z. Bauman’a.

³⁴ Ów brak być może wynika z obowiązującej dziś postmodernistycznej perspektywy, a także lęku przed homunculem i ewolucyjnym kreacjonizmem.

³⁵ J. Konorski, *Integracyjna działalność mózgu*, PWN, Warszawa 1969; *Conditioned Reflexes and Neuron Organization*. Cambridge University Press, Cambridge 1948.

³⁶ D. Hebb, *The Organization of Behavior. A Neurophysiological Theory*, J. Wiley and Sons, New York 1949.

Tą ostatnią metaforą posłużył się A. Damasio, porównując reakcję mózgu w sytuacji konieczności dokonywania nagłego wyboru w celu rozwiązania danego problemu, np. w sytuacji granicznej, z szybkim tworzeniem scenariuszy możliwych dróg rozwoju wypadków i ich ostatecznych konsekwencji. Scenariusze te stanowią skrótowe sekwencje wyimaginowanych scen – nie jest to ciągły film, lecz raczej szybko następujące po sobie pojedyncze kluczowe kadry³⁷. Rozwijają się one w naszym mózgu natychmiastowo, szkicowo i niemal równocześnie, zbyt szybko, by ich detale mogły zostać wyraźnie określone. Rekonstrukcja algorytmu ich replikacji i selekcji („odlew i przesiew”³⁸) zdaje się nawiązywać do procesu identyfikacji jednostkowego i zbiorowego markera somatyczno-kulturowego. Wspólną ramą wszystkich scenariuszy wypełnia zawsze mapa ciała (obwodowy układ nerwowy), w którą wpisany jest marker „dostrojony” do markerów obowiązujących w danej zbiorowości. Obdarzamy zaufaniem swoje reakcje i reakcje innych członków zbiorowości być może dzięki wspólnie rozpoznawanej tożsamości oraz wspólnemu kodowi ułatwiającymi wzajemną komunikację i podejmowanie wspólnych wyborów. Kod ten obejmuje reakcje neurofizjologiczne i znakowo-symboliczno-obrazowe, zawiera w sobie: biochemiczne substancje psychoaktywne, gesty, rytmy, tony dźwiękowe, znaki: symbole, obrazy, mity itp. Jest on tworzony, aktualizowany i przekazywany m.in. w pierwotnych inicjacyjnych obrzędach przejścia, będących być może źródłem dla dalszych specyficznych form „strojenia” markerów somatycznych. Odnajdujemy w wielu z nich wspólną formę i fabułę, konstrukcję wyrażaną w symbolice „drzewa świata”, wyrażającego zasadę jedności struktur: mapy ciała, ludzkiej jaźni, kosmosu itp.

Strojenie markera (*tuning*)

Kształtowanie markera zachodzi przede wszystkim w dzieciństwie (trauma porodu i emocje pierwotne, kształtowane dalej poprzez kary i nagrody) i w okresie dojrzewania (emocje wtórne, warunkowanie symboliczne), lecz także w formie ciągłego uczenia się, gdyż kontynuowane jest do śmierci. Funkcjonowanie markera jest procesem na tyle złożonym, iż jego opis wykracza poza ograniczone ramy niniejszego artykułu³⁹.

³⁷ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza...*, s. 196.

³⁸ K. Kelles-Krauz, *Socjologiczne prawo retrospekcji*, (w:) idem, *Pisma wybrane*, KiW, Warszawa 1962, t. 1, s. 241–277.

³⁹ Należy jednak zasygnalizować, iż w procesie tym uczestniczyć może przede wszystkim zakręt obręczy i kora przedczołowa, zwłaszcza jej sektor brzuszno-przyśrodkowy (preferencje biologiczne i społeczne) i grzbietowoboczny (wiedza o świecie), w których zachodzi wstępna kategoryzacja znaczeń wywoływanych przez informacje napływające z podwzgórza, podstawy przodomózgowia i jąder neurotransmiterowych pnia mózgu, i wraz ciałem migdałowatym, przednią

W strojeniu markera somatycznego, zdaniem Damasio, wypada podkreślić znaczenie autonomicznego układu nerwowego, powiązanego ściśle z brzuszno-przyśrodkowym sektorem kory przedczołowej. Albowiem, gdy warunkujemy stan somatyczny odpowiadający określonej emocji, reakcje autonomicznego systemu nerwowego, towarzyszące zmianom fizjologicznym ciała, powodują w tym samym czasie aktywowanie neuronowych połączeń chemicznych⁴⁰.

Autonomiczny układ nerwowy dzieli się na dwie sieci: **sympatyczną i parasympatyczną**. Ich działania wobec tych samych organów w znacznej mierze są antagonistyczne, np. skurcz to reakcja układu sympatycznego, rozkurcz zaś – układu parasympatycznego⁴¹. Działanie markera somatycznego obejmuje reakcje zarówno w trzewiach (co dotyczy sieci parasympatycznej „obsługującej” mięśnie gładkie), jak i reakcje systemu mięśniowo-szkieletowego (poprzecznie prążkowane układu sympatycznego).

Układ sympatyczny odpowiedzialny jest za utrzymywanie stanu pobudzenia i czujności/walki lub ucieczki, czemu towarzyszy odpływ krwi z wnętrzości do mięśni szkieletowych. Odpowiada temu desynchronizacja fal EEG, rozszerzenie źrenic, podwyższone pocenie, przyspieszenie oddechu, wzrost ciśnienia krwi i poziomu akcji serca oraz ustanie aktywności trawiennej, osłabienie odporności, funkcji seksualnych, jeżenie się włosów, wydzielanie się hormonów stresowych. Funkcją układu sympatycznego jest zatem mobilizacja ofensywno-obronna organizmu.

Działanie układu parasympatycznego ma charakter dokładnie odwrotny i prowadzi do stanów wypoczynku i odnowy zasobów energetycznych organizmu, które na poziomie działania mózgu przejawia się w postaci synchronizacji EEG⁴².

Obydwa systemy działają na siebie hamująco, tzn. pobudzenie jednego z nich prowadzi do zmniejszenia pobudzenia drugiego i na odwrót. W istocie funkcjonowanie markera jest wyrazem ustalonego na pewnym poziomie stanu ich wzajemnego zrównoważenia, które w pewnym zakresie podlega indywidualnemu zróżnicowaniu. Istnieje pewien ograniczony zbiór typowych wzorców zestrojenia obydwu podsystemów (charakterystycznych dla typów temperamentalno-charakterologicznych), o specyficznej neurohormonalnej dystrybucji i uwarunkowaniu kulturowym⁴³.

częścią obręczy, przez korę węchomózgowia z hipokampem – indukuje cząstkowe obrazy pobudzające scenariusze w korze somatosensorycznej, angażującej informacje z pozostałych obszarów nowej kory, aby później ewentualnie aktywować kolejne poziomy kory ruchowej.

⁴⁰ K. Kelles-Krauz, op. cit., s. 235.

⁴¹ Ibidem, s. 234.

⁴² Sterowanie układem autonomicznym w sposób bezpośredni zachodzi w podwzgórzu, sterowanie układem parasympatycznym – za pośrednictwem przednich i centralnych partii podwzgórza (*hypothalamus*), zaś tylne i boczne obszary podwzgórza kontrolują działanie układu sympatycznego.

⁴³ Por. m.in. schizoidów (kapłani), atletów (wojownicy), pykników (wytwórcy), „trójdzielność mitologii indoeuropejskiej” G. Dumezila oraz trzy wielkie klasyczne aminy biogenne: dopaminę, serotoninę i adrenalinę wraz z bazującą na nich biochemiczną teorią typologii temperamentów i osobowości R. Cloningera.

Wprawdzie wyczerpująca analiza markera somatycznego długo będzie zagadką, warto zwrócić uwagę na koncepcję Barbary Lex, zajmującej się neurofizjologią czynności rytuału. Koncepcję tę – jak myślę – można by porównać do strojenia markera somatycznego. Praktyka ta stosowana jest w kulturach pierwotnych, a także np. we współczesnych terapiach behawioralnych⁴⁴. We wszystkich praktykach, zdaniem tej autorki, do wywoływania zmian neurofizjologicznych za pomocą procedur rytualnych dochodzi przez odpowiednio dozowane oddziaływanie na obie osie: sympatyczną i parasympatyczną autonomicznego układu nerwowego (AUN), w ścisłym połączeniu z innymi częściami ośrodkowego układu nerwowego (OUN). Stąd – jak sądzą niektórzy neurofizjolodzy⁴⁵ – sensowny jest szerszy podział na dwa autonomiczno-somatyczne podsystemy: **ergotropowy i trofotropowy**.

Podstawą działania systemu ergotropowego jest odruch orientacyjny i czujna, skupiona koncentracja na obiekcie będącym źródłem pobudzenia. Oś ergotropowa jest ściśle sprzężona z lewą półkulą (LH), OUN i tworem siatkowatym pnia mózgu, czyli opiera się na aktywności układu sympatycznego AUN (prawej ręki i prawej strony ciała). Mózg skupia się, przy jego aktywacji, na digitalnej, bioelektrycznej i kolumnowej pracy neuronów angażujących znaczne obszary kory w hierarchiczne i „zdyscyplinowane” struktury. Aktywowany jest podczas rytuału składającego się czynności wykonywanych w sposób sekwencyjny przy znacznej koncentracji energii i skupieniu napiętej uwagi (czynności praworeczne), gdyż każda najdrobniejsza pomyłka dotycząca sposobu i kolejności danego aktu unieważnia cały rytuał.

Oś trofotropowa oparta jest natomiast na aktywacji układu parasympatycznego, sprzężonego z prawą półkulą (PH) i przejawia się w habituacji, zmniejszeniu napięcia i stresu, relaksacji, dekoncentracji, rozproszeniu uwagi i osłabieniu odruchu orientacyjnego. Następuje przy jego aktywności przewaga kodu analogowego, charakterystycznego dla wolnofalowego (fale theta, ok. 7 Hz), „rozproszonego” przepływu substancji neurohormonalnych i powstawania „równoległych” połączeń dendrytowych pomiędzy neuronami pobudzonymi na długo przez gwałtowne akty „skupionej” propagacji zero-jedynkowej, digitalnej, elektrycznej. Szlak trofotropowy (i kod analogowy) aktywowany jest np. podczas marzeń sennych,

⁴⁴ B.W. Lex, *Neurobiology of ritual trance*, (w:) E.G. Aquili, Ch.D. Laughlin, J. McManus (eds.), *The spectrum of ritual. A biogenetic structural analysis*, Columbia University Press, New York 1979, s. 117–151. W artykule tym rozwija on tezy wyłożone w pracy: *Physiological Aspects of Ritual Trance* zamieszczonej w „Journal of Altered States of Consciousness” 1975(2), nr 2. Por. również T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Nomos, Kraków 1999.

⁴⁵ E. Gellhorn, *The Emotions and Ergotropic and Tropic Systems*, „Psychologische Forschung” 1970, nr 34, s. 48–94; E. Gellhorn, W.F. Kiely, *Mystical States of Consciousness: Neurophysiological and Clinical Aspects*, „Journal of Nervous and Mental Diseases” 1972, nr 154, s. 399–405.

medytacji i przy rozmytej uwadze ułatwiającej swobodne asocjacje skojarzeń i podobieństw przy udziale obrazów i emocji uwalnianych m.in. przez hipokamp⁴⁶.

Zasadniczą funkcją danej kultury o istotnym znaczeniu dla jej przetrwania i rozwoju tożsamości jej uczestników (nosicieli) jest zatem prawidłowe zestrojenie (*tuning*) funkcjonowania obydwu powyższych strun-osi w ramach strojenia poszczególnych jednostkowych markerów⁴⁷.

Owe prawidłowe zestrojenie można osiągnąć na drodze „[...] równoczesnej specyficznej stymulacji obydwu podsystemów, która zachodzi przez użycie substancji blokujących lub aktywizujących jeden z nich, ewentualnie dzięki technikom zawieszającym lub modyfikującym działania mentalne”⁴⁸. Ilustracją procedury strojenia markera, ujętej w precyzyjne formy, nieomal regulaminowe, mogą być *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli, służące uzyskiwaniu cielesnych odpowiedzi na zadawane Bogu precyzyjne alternatywne pytania „Co robić?: ... albo ... albo”⁴⁹.

Medytacja zaczyna się od stymulacji układu trofotropowego i zmierza stopniowo do przełączenia się na układ ergotropowy (odpowiedź uzyskiwana jest wówczas poprzez znaki cielesne, np. „trzewiowy” skurcz/rozkurcz, łzy), w wypadku rytuału natomiast odwrotnie – zaczyna się od stymulacji, a często przeciążenia układu ergotropowego (odpowiedź wówczas uzyskiwana jest w formie snów, wizji, symbolicznych obrazów itp.)⁵⁰.

Według B. Lex proces strojenia, który można by nazwać strojeniem „przełącznika ergo-trofo-tropowego”, a posługując się hipotezą Damasio – strojeniem markera somatycznego, mógłby przebiegać np. w fazach:

1) wzrost reaktywności jednej z sieci następuje z równoczesnym spadkiem reaktywności drugiej;

2) wobec trwałego lub wzrastającego bodźcowania w ramach jednej sieci dochodzi do całkowitego wyhamowania niewrażliwionej sieci, czego skutkiem może być „zachowanie odwrócenia (*reversal phenomena*) [...], [kiedy to] doznania bólowe odbierane są jako [...] rozkosz, bodźce uspokajające pobudzają [...], doznania zimna przekształcone są w stany hipertermii itp.”

⁴⁶ Hipokamp – struktura odpowiedzialna za procesy zapamiętywania i uczenia się, będąca elementem tzw. mózgu ssaczego – układu limbicznego. Ściśle współpracuje z przylegającymi do niego: ciałem migdałowatym, rezonatorem emocji oraz korą przedczołową odpowiedzialną m.in. za tzw. uczucia wyższe i przewidywanie przyszłości.

⁴⁷ Filozofia „strojenia” przejęta została przez Platona od Hipokratesa i szkoły lekarskiej z Kos, a wyrażona w postulatcie ideału człowieczeństwa jako *kaloskagatos* – jedni dostrojonej przez wychowanie muzyczne (trofotropowo-parasympatyczne) z gimnastycznym (ergotropowo-sympatyczne).

⁴⁸ T. Sikora op. cit., s. 243–244

⁴⁹ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, WAM, Kraków – Poznań 2000; por. zwł.: R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, KR, Warszawa 1996.

⁵⁰ T. Sikora, op. cit., s. 259.

Ekstaza orgazmiczna

Jeśli utrzymuje się dalsze bodźcowanie nagle „[...] na drodze swoistego neurofizjologicznego *coincidentio oppositorum* pojawia się stan ich równoczesnej hiperaktywacji z charakterystyczną amplitudą megasensacji [np.] klinicznych i eksperymentalnych psychoz, w stanach snu [...], w doznaniach orgazmu i [...] praktykach medytacyjnych”⁵¹. Lex zauważa podobieństwo łączące ten rodzaj praktyk „strojenia” markera somatycznego z metodą terapii behawioralnej oraz rytualnymi praktykami inicjacyjnymi. Wzajemne hamowanie i dążenie do równowagi obu układów, dokonywane w warunkach minimum bezpieczeństwa i świadomej kontroli nad owymi procesami, zabezpiecza również organizm przed negatywnymi skutkami długotrwałego stresu. Brak kontroli sprawia, iż stres uszkadza układ odpornościowy oraz wypala neurony hipokampu i kory przedczołowej (kontrolujących nadmierne emocje). Kontrola i wzmocnienie naturalnych mechanizmów sprzężenia zwrotnego (*bootstrap*) powyższych układów to prawdopodobnie źródło i zasługa rozwoju kultury, zwłaszcza religii (*religio* – wiązać), która zdaniem Bronisława Malinowskiego⁵² jest lekiem na stres. Przeciążenie aparatu percepcyjnego przez wystawienie na bodźce powodujące reakcje lękową prowadzi początkowo do bardzo silnego pobudzenia układu ergotropowego, lecz po pewnym czasie zalew negatywnych bodźców wyzwała przełączenie na wygaszający je układ trofotropowy wraz z postępującą tonizacją, synchronizacją i habituacją obu układów. Ich współpraca przyniesie efekt w postaci wyuczenia przyszłych reakcji: pobudzenie negatywnych wspomnień przyniesie natychmiastowe symboliczne re-

⁵¹ Ibidem. s. 257: „Zasadniczym elementem rytualnego transu jest [...] wyzwolenie gwałtownej reakcji położonego w międzymózgowiu wzgórza (*thalamus*) [...] »czuciowej« stacji przekąźnikowej, [które] »cenzuruje« sygnały czuciowe z niższych piętér układu nerwowego i przekazuje je do kory mózgu, z którą łączy go największa liczba połączeń. Współpracuje także ściśle z układem limbicznym i wartościuje uczuciowo wrażenia [...]. Zaburzenia jego funkcjonowania mogą przejawiać się [...] inwersją walencji bodźca, stanami lękowymi, zmianą wrażliwości oraz [...] ruchami kompulsywnymi. [...] wzrost uświadomienia treści kodowanych podprogowo oraz [...] przenikanie materiału, który normalnie podlega wyparci. [...] sprowokowane rytualnie, gwałtowne wyładowania wzgórza [...] przynoszą doznania euforyczne [...] połączone z zanikiem granic podmiotowych i doświadczeniem zjednoczenia z członkami gatunku. [towarzyszy temu] silne pobudzenie płata ciemieniowego prawej półkuli [...]. Silnemu równoczesnemu pobudzeniu obydwu półkul [...] odpowiadałaby sytuacja, w której logiczne antynomie zyskują nagle niespodziewane paradoksalne rozwiązanie. [...] rdzeniem tego procesu byłoby ponowne wzmoczenie doświadczenia afiliacyjnego”.

⁵² B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, (w:) idem, *Dziela*, t. I, PWN, Warszawa 1984; Por hasło: „culture”, w: *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4. Liczne badania laboratoryjne (m.in.: J. LeDouxa) nad lekiem opisują działanie kortyzolu, hormonu aktywowanego w sytuacji permanentnego stresu.

akcje, powiększające neuronalne sieci hamujące ewentualne nadmierne pobudzenia „urazowych” grup neuronowych. W ten sposób interpretuje działanie terapii behawioralnej J. LeDoux, który jej efekty porównuje do „przezwyciężenia” powiązań uszkodzonych (np. przez urazy) szlaków komunikacyjnych pomiędzy korą płatów przedczołowych (kontrolujących emocje) a ciałem migdałowatym (wyzwalającym emocje). One pierwsze ulegają „wypaleniu”, powodując wcześniej m.in. pojawienie się fobii, a być może również schizofrenii⁵³. Rytualno-transowe zestrzajanie obu markerowych ergo-trofo-tropowych „strun” lub sieci nie ogranicza się do symbolicznego utrwalenia tożsamości w ramach danej grupy, ale w sposób najbardziej skuteczny może prowadzić do całkowitej neurofizjologicznej przemiany, która modyfikuje funkcjonalną organizację mózgu. Służy to uwrażliwieniu czy też raczej „zestrojeniu” systemu nerwowego, zmniejszając hamowanie prawej półkuli, co umożliwi jej okresową dominację. Techniki te umożliwiają – zdaniem Tomasza Sikory – „równoczesną aktywację systemów trofo- i ergotropowego, co pozwala na synchronizację rytmów korykalnych i indukcję trofotropowego przełączenia”⁵⁴.

C. Levy-Strauss, podobnie jak R. Jakobson, zakładał, iż istnieje zasadnicze podobieństwo strukturalne między naturą, kodami, jakimi operuje system nerwowy, a analitycznymi procedurami umysłu „[...] chodzi więc o takie binarne opozycje, które byłyby tożsame dla mózgu i systemów znakowych, które równocześnie wyznaczałyby podstawowe współrzędne rzeczywistości”⁵⁵.

Opozycje: prawa–lewa strona oraz góra–dół, właściwe dla mechanizmu strojenia markera, wpisują się w opozycje neurofizjologiczne, które na płaszczyźnie można przedstawić symbolicznie tak, aby połączyć je w jedną figurę. Najprościej w formie, która obejmuje czynności rytuału strojenia markera somatycznego jako ich fabularny obraz (mit), który chce owe czynności ukształtować. Cechą istotną konstrukcji tej figury, łączącej binarne opozycje, jest zasada asymetrii i inwersji, zaczerpnięta z funkcjonowania układów neuronalnych. To, co jest na górze stroną lewą, kieruje tym, co jest na dole po prawej stronie, zaś to co po lewej na dole podlega prawej na górze⁵⁶. Łącząc ze sobą omówione wyżej elementy na płaszczyźnie i zarazem uwidaczniając asymetrię, przeciwieństwa góry i dołu, lewej i prawej strony, uzyskujemy rysunek, który przypomina najstarszy paleolityczny symbol **drzewa świata** (kosmosu) i symbol człowieka w ikonografii szamanistycznej i wczesnych piktogramach chińskich. Podobnie kreślą drzewa i ludzi dzieci, co pozwoliło na opracowanie „testu drzewa” (test Kocha). Wyobra-

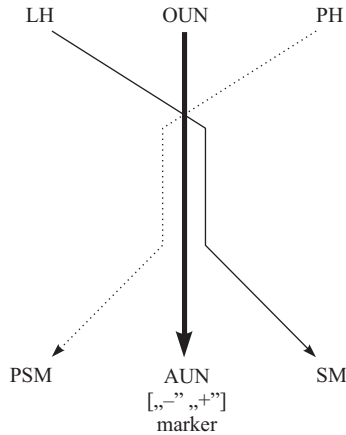
⁵³ J. LeDoux, *Mózg emocjonalny...*, s. 313–316.

⁵⁴ B. Lex, op. cit., s. 144–145.

⁵⁵ C. Levy-Strauss, *Le regard eloigne*, Paris 1985, s. 164, cyt. za: J. Kordys, *Mózg i znaki*, PiW, Warszawa 1991, s. 206.

⁵⁶ Np. lewa półkula kontroluje prawą stronę ciała, zaś prawa lewą.

żenie drzewa stało się wzorcem określającym normę lub zakłócenie rozwoju psychicznego⁵⁷.



Rys. 1.

Oś pionowa: akt elekcji (I) łączy mózg, ośrodkowy układ nerwowy, OUN (marker zapisany w pamięci połączeń neuronalnych) z autonomicznym układem nerwowym, AUN (marker w postaci trzewiowego odruchu: rozkurcz – tak [„-”], skurcz – nie [„+”]), szlak ergotropowy (propagacja skupiona): LH, lewa hemisfera-półkula OUN – układ sympatyczny (SM) i AUN [—], szlak trofotropowy (propagacja rozproszona): PH, prawa półkula OUN – układ parasympatyczny (PSM) AUN [—].

Skoro orientacja przestrzenna zależy od pozycji ciała (prawa-lewa, góra-dół), na którą nakładają się kierunki świata, można sformułować hipotezę, iż geneza funkcjonalnej asymetrii mózgu łączy się m.in. z umiejętnością ukierunkowania przestrzeni w stosunku do własnego ciała.

Podsumujmy. Tożsamość jednostki i jej marker somatyczny „strojone” są w adekwatnej po temu **formie** (materialnej, tj. neurofizjologicznej) rytuału, odsłoniętej dzięki inspiracji płynącej z budowy mitologemu „drzewa świata”. Teraz opiszemy jego pojęciową, znakową **treść**, której odsłonięcie również byłoby utrudnione bez owej uniwersalnej formy. Nałożenie na ową strukturę, strukturę znako-

⁵⁷ J. Kordys, op. cit., s. 96–97; W.W. Iwanow, *Ob odnom tipie archaiczeskich znakow iskusstwa i piktografii*, (w:) S.J. Niekludow, F.M. Mielewskij (red.), *Rannije formy iskusstwa. Sbornik statiej*, Moskwa 1972, s. 133. F. J. Varela, (*Connaitre. Les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Paris 1989; *Autonomie et connaissances. Essai sur le Vivant*, Paris 1989) ujmuje system nerwowy jako twór autonomiczny, zamknięty, którego wewnętrzna organizacja determinuje funkcje mechanizmów poznawczych jako wzoru dynamicznych sieci neuronowych, określonego przez połączenia między różnymi obszarami funkcjonalnymi. Według niego relacje z otoczeniem przyjmują postać „strukturalnego sprzężenia”, wzajemnego oddziaływania organizmu i środowiska (cyt. za: J. Kordys, op. cit., s. 183, 177).

wej treści, wyrazi strukturę samego „drzewa świata”. Z niej, po napełnieniu konkretną treścią specyficznej lokalnej kultury, samoistnie wyłania się poczenie fabuła mitu.

Marker a indeks. Struktura znakowości

Mózg przetwarza informacje, organizując czas i przestrzeń, nasycy je znaczeniami, generując sens za pomocą systemu znaków. J. Kordys przyjmuje od F.J. Varelego pogląd, iż „skryta w procesie neurofizjologicznych geneza znakowości wiąże się z cielesną organizacją podmiotu, która ujawnia się w artykulacji symbolicznej jego działania”⁵⁸. Funkcjonowanie systemu nerwowego sugeruje, iż jest on „tworem autonomicznym”. Jego wewnętrzna organizacja determinuje funkcje mechanizmów poznawczych. Nie jest tylko aparatem percypującym i przetwarzającym informacje napływające z otoczenia, ale również owe informacje generującym w celu ich dalszego przetworzenia⁵⁹.

Spróbujmy rozważyć, czy metaforyka trójjednej struktury drzewa, ukazująca zbieżność „materialnej formy” neurofizjologii i rytuału w procesie „strojenia” markera somatycznego, nie dotyczy również struktury znaku. Kordys, za Toporowem przyjmuje hipotezę, iż budowa znaku, analogiczna strukturalnie do przestrzennej reprezentacji układów mózgowych, odwołuje się również do mitologemu drzewa świata⁶⁰.

Przez odwzorowanie struktur mózgowych w materiale semiotycznym człowiek stworzył strukturę o wielkiej sile modelującej⁶¹, zdolną do nadawania tożsamości poszczególnym kulturom. Dotyczy to zarówno bieżących wyborów, jak i epokowych, instytucjonalnych rozstrzygnięć, a więc pierwotnych i wtórnych systemów modelujących.

Najbardziej uderzające podobieństwo widoczne jest przy porównaniu pojęć „markera somatycznego” i doniosłego, według Ch. S. Peirce’a, aspektu znakowości: „indeksu”⁶².

⁵⁸ Ibidem, s. 21. Por. V. J. Varela, *Autonomie et connaissance...*, s. 176–177.

⁵⁹ A. Wróbel, op. cit., s. 484.

⁶⁰ Proces tworzenia i rozumienia znaków (umownych i obrazowych), czyli zdaniem Kordysa proces kształtowania zdolności zachowań symbolicznych u osobników przedludzkich mógł trwać od 3 do 4 mln lat. Ale dopiero 40–35 tys. lat p.n.e. nastąpiło gwałtowne przyspieszenie biegu tej ewolucji. J. Kordys, op., cit., s. 62.

⁶¹ Ibidem, s. 95.

⁶² *Index* (ang./łac.) – anat. palec wskazujący; tech. wskazówka, wskaźnik, spis alfabetyczny; wykładnik (potęgi). *Marker* (ang.) – znakownica, stemplownica, maszyna do znakowania wyrobów, znacznik, układ znakujący; *Marker quad* – wiązka kierunkowa; *Mark* – znak, cecha, znakować cechować. R. Jakobson, *Kilka słów o Peirsie, poszukiwaczu dróg w nauce o języku*, (w:) idem, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. I, PIW, Warszawa 1989, s. 67: „Aspekt indeksowy języka uchwycony tak przenikliwie przez Peirce’a staje się [...] problemem coraz donioślejszym.

Zdaniem R. Jakobsona⁶³ struktura znakowości według stoików obejmuje następujące elementy: *signatum*, *signum* (jedność znaku = znaczenie), *signans*.

Od tego też wyszedł F. de Saussure⁶⁴, który wyróżniał podobne elementy znaku:

- 1) znaczony (*signifie'*), np. drzewo (*l'arbre*) – pojęcie abstrakcyjne;
- 2) znaczenie (*signification*) – wartość;
- 3) znaczący (*signifiant*), np. drzewo (*l'arbre*) – konkretne drzewo.

Idąc za tą sugestią, można by nawiązać również do koncepcji R. Barthes'a⁶⁵, który kierując się Hjelmslevowskim⁶⁶ podziałem na konotację i denotację, dzieli znak na: C – *plan de contenu*, R – *relation*, E – *plan d'expression*.

Ch. Peirce, tak samo jak de Saussure, rozgranicza wyraźnie „cechy materialne” – *signifiant* każdego znaku, i jego „bezpośredni interpretant” – *signifie'*. Różnica, jaka zachodzi w relacji między *signifiant* i *signifie'*, pozwala mu wyodrębnić trzy rodzaje (elementy) znaków:

1) Działanie **ikony** opiera się przede wszystkim na rzeczywistym podobieństwie między *signifiant* i *signifie'*, a pierwsze ma wartość drugiego dlatego, że jest do niego podobne (obrazy przestrzenne, kształty).

2) Funkcjonowanie **indeksu** opiera się na realnej, rzeczywistej zależności, przyległości między *signifiant* i *signifie'* (palec wskazujący pewien przedmiot jest typowym indeksem).

3) Funkcjonowanie **symbolu** opiera się przede wszystkim na ustanowionej, wyuczonej zależności między *signifiant* i *signifie'*, na konwencjonalnej regule (np. znaki matematyczne)⁶⁷.

Zgodnie z postulatami R. Jakobsona, strukturę znaku da się wyrazić na płaszczyźnie następująco:

»Bycie w terażniejszości« to cecha wspólna dla neurofizjologicznego markera, znacznika i dla wskaźnika-indexu, zawiera cechy doświadczenia (przeszłości, ikony) i planu (przyszłości, symbolu). Indeksy stanowią najszerszy obszar znaków interpretowanych przez odbiorców bez istnienia jakiegokolwiek intencji nadawcy. [...] Zwierzęta nie zostawiają śladów celowo do użytku myślowych, niemniej ślady te służą jako *signatia* umożliwiające myślowym wnioskowanie o ich *signata* [...] rodzaju łupu, jak i kierunku i czasu jego przejścia. [...] symptomy choroby używane są jako indeksy przez lekarzy [...] symptomatologię [...] zajmującą się znakami [...] jako [czymś] co służy wnioskowaniu o istnieniu czegoś innego (*aliquid stat pro aliquo*)”.

⁶³ R. Jakobson, *Język a inne systemy komunikacji*, (w:) idem, *W poszukiwaniu...*, t. 1.

⁶⁴ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, PWN, Warszawa 1991.

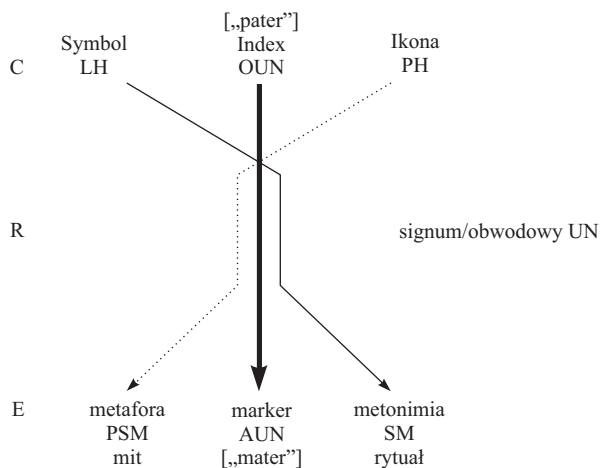
⁶⁵ R. Barthes, *Elements de semiologie*, Paris 1964; wyd. ang. *Elements of Semiology*, Cage, London 1969, s. 111.

⁶⁶ L. Hjelmslev, *Prolegomena do teorii języka*, (w:) H. Kurkowska, A. Weinsberg (red.), *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 1979.

⁶⁷ R. Jakobson, *Kilka słów o Peirsie...*, s. 63.

| | | |
|------------------------|--------|-------|
| symbol | indeks | ikona |
| <i>signatum</i> (s-e') | C | |
| <i>signum</i> ——— | R | |
| <i>signans</i> (s-a') | E | |

Powyzszy podzial elementow znaku pozwala dostrzec to, iz nie sa to tylko osobne rodzaje znakow, ale rowniez jest mozliwe ich wspolwystepowanie w ramach konkretnego znaku. „Nie chodzi o trzy kategoriale autonomiczne typy znakow, lecz o rozna hierarchie znakow przypisywana oddziaujacym wzajemnie na siebie typom relacji miedzy *signans* i *signatum* danych znakow [...], obserwujemy takie odmiany przejsciowe, jak symboliczne ikony, ikoniczne symbole itd.”⁶⁸. Ta wlasciwosc „przejsciowosci” znaku ukaże jeszcze pelniej swój wyraz, gdy wpiszemy ją w obraz symboliczno-neurofizjologiczny: *arbor mundi*. Elementy: prawy i lewy, przechodząc z planu pojecia C (treści) na „górze” znaku, przechodzą na przeciwną stronę: lewą i prawą na planie ekspresji E (formy) w „dole” znaku. Przecinając po drodze indeksalną oś znaku, nabierają materialnej „cielesności”.



Rys. 2

————— = oś syntagmatyczna (przyległość umowna, metonimiczna) odp. osi ergotropowej;

..... = oś paradygmatyczna (podobieństwo, metafora) odp. osi trofotropowej;

I = oś indeksalna (przyległość faktyczna) odp. osi elekcji zachowania;

indeks = marker ogólny, obiektywny (OUN);

marker = konkretny, subiektywny indeks (AUN).

⁶⁸ Ibidem, s. 64.

Kierunek ku dołowi, zaznaczony w postaci trzech linii, to kierunek materializacji, kierunek ku górze to kierunek idealizacji⁶⁹. Treść znaku przechodząc w dół, od pojęcia do ekspresji, nabiera indeksalnej bezpośredniości, zmysłowej formy egzystencjalnej *hic et nunc*, „wyznacznika” działania i mocy ekspresji w zależności od neurofizjologicznych właściwości nadawcy i odbiorcy komunikatu. „Drzewo świata” pozwala zatem na pełniejsze, bardziej zgodne z faktycznym użyciem, przedstawienie istotnych właściwości znaku, jako kluczowego aspektu ludzkich zachowań.

Podział na trzy dominujące aspekty: „trzy bieguny, które wszystkie mogą współistnieć w tym samym znaku, [...] a najdoskonalsze są te znaki, w których cechy ikoniczne, indeksalne i symboliczne są [...] wzajemnie przemieszane”⁷⁰ oparty jest na dwóch istotnych dychotomiach: podobieństwie (osi paradygmatycznej, wytwarzającej metaforę) i przyległości (osi syntagmatycznej, wytwarzającej metonimie)⁷¹.

Ikony można by powiązać z podobieństwem i przestrzenno-wzrokową aktywnością prawej półkuli oraz funkcją paradygmatyczną języka wyrażaną w metaforach, ukierunkowaną w czasie na przeszłość.

Symbole wiążą się z czasowo-słuchową aktywnością lewej półkuli, funkcją przyległościową, syntagmatyczną i wyrażaną skuteczniej w procedurach wybiegających w przyszłość w metonimiach.

Indeksy wyrażają się *hic et nunc*, ich wartość polega na tym, że zapewniają nas o faktach rzeczywistych, o faktycznych wyborach i zachowaniach. Porównanie indeksu/wyznacznika w strukturze znaku z usytuowaniem znacznika/markera w neurofizjologicznej strukturze zachowań uwydatnia ich podobną rolę – obiektywizację znaczenia i wyboru.

⁶⁹ Jak podkreśla za Peirce’em Jacobson (s. 64): „... natura samego *signans* jest bardzo ważna [...]. Każdy z pięciu zmysłów pełni w społeczeństwie ludzkim funkcję semiotyczną: uścisk ręki, uderzenie po plecach i pocałunki dla dotyku, perfumy i kadzidło [również zapach potu, smak śliny (MHC) – H.K.] dla powonienia, wybór kolejność i stopniowanie dań i napojów dla smaku”. Symbol ulega wizualizacji, a Ikona wymaga czasowych określeń. Pojęcia „pater” i „mater” odsyłają do dwóch przeciwstawnych wtórnych systemów modelujących, wedle których można by skalować charakter markera właściwy poszczególnym kulturom. Działać on może w sposób nieco podobny do MHC, jako wykładnik tożsamości działający według zasady „rozpoznań i zabij – tak/nie”.

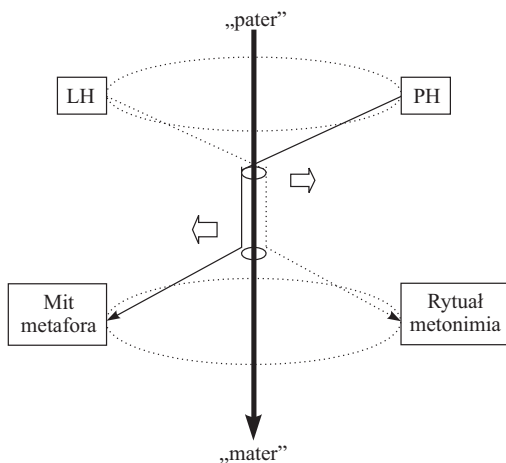
⁷⁰ Collected Papers, 4.448, cyt. za: R. Jakobson, op. cit., s. 57.

⁷¹ Metonimia (gr.) – zamiennia, figura stylistyczna polegająca na zastąpieniu właściwego wyrazu przez inny, pozostający z tamym w realnym związku czasowym, przestrzennym, przyczynowym; log. stosowana w celu uzyskania skrótu myślowego (czytać Mickiewicza, zamiast czytać dzieła Mickiewicza) lub efektu ekspresywnego (dobre pióro zamiast dobry pisarz). Por.: G. Lakoff, M.J. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, PIW, Warszawa 1988: „**Metafora** jest odniesieniem przedmiotu w jednej dziedzinie do przedmiotu w innej, natomiast **metonimia** jest zastąpieniem nazwy jakiejś rzeczy nazwą części lub aspektu tej rzeczy. [...] przykład metafory: »złość jest niebezpiecznym zwierzęciem«, metonimii: »kanapka z szynka prosi o rachunek«”.

Symbolika przestrzeni i czasu w systemie „drzewa świata”

Układ mózgowych i znakowych opozycji góra-dół, lewa-prawa, przód-tył można przedstawić jako zbiór połączonych ze sobą punktów w przestrzeni. Powstaje trójwymiarowa figura geometryczna, która – zdaniem J. Kordysa⁷² – wiąże w jedność przeciwieństwa służące człowiekowi do opisu najprostszych parametrów świata.

Figura odpowiada abstrakcyjnemu wyobrażeniu jednego z podstawowych symboli ludzkości – drzewa świata. Jest ono najbardziej ogólnym obrazem kosmosu, formą określającą model świata większości kultur czy też uniwersalnym kompleksem znakowym jednostkowej jaźni modelowanej za pomocą obrazów, symboli i zachowań zapamiętywanych jako międzyneuralne połączenia. Pierwotna świadomość mitopoetycka posługuje się nim jako symbolicznym narzędziem „strojenia” tożsamości jednostkowej i społecznej. Porządkuje to rzeczywistość, dzięki temu dane zmysłowe zostają powtórnie przekodowane za pośrednictwem symboli semiotycznych. *Arbor mundi* oddziela kosmos od chaosu, wprowadza w ten pierwszy miarę i organizację, czyni go dostępnym wyrażeniu w znakowych systemach tekstów. Nade wszystko jest całościową ramą nadającą autonomię, tożsamość, sens ludzkim zachowaniom i wyborom.



Rys. 3

⁷² J. Kordys, op. cit., s. 93–94.

W zestawieniu trzech porządków: neurofizjologicznego, symbolicznego i społecznego ujawniają się ich wspólne, głębokie **struktury asymetryczne**, zdolne do wyrażania i rozwiązywania sytuacji dysonansu, na które narażony jest człowiek w sytuacjach granicznych. Tworzą one, zgodnie z zasadą inwersji, asymetryczny podział na dwie strony: prawą i górną oraz lewą i dolną.

Strona prawa: lewa półkula, prawa i **górną strona ciała** i świata, **pleć męska**, sympatyczna część układu autonomicznego, aktywna świadomość powiązana z aktywacją tworzącego siatkowatego pnia mózgu, przewaga funkcji sekwencyjno-przyległościowej, metonimicznej i syntagmatycznej, posługiwanie się symbolicznym, arbitralnym kodem digitalnym, ukierunkowanie uwagi w stronę przyszłości i optymistycznie w górę (ruchem dośrodkowym, prawoskrętnym).

Strona lewa: prawa półkula, lewa i **dolną strona ciała** i świata, **pleć żeńska**, parasympatyczna część układu autonomicznego, sen i marzenie związane z aktywnością układu limbicznego, przewaga funkcji metaforycznej i paradygmatycznej opartych na relacji podobieństwa, posługiwanie się obrazowym, analogowym kodem o nieostrych granicach, ukierunkowanie uwagi w przeszłość i w stronę uczuć awersyjnych (ruch odśrodkowy, lewoskrętny ku dołowi).

Oś pionowa dzieli się na trzy części: dół (tożsamy z korzeniami drzewa i podziemnym królestwem umarłych), środek pień, ziemia (świat doczesny) i górę (gałęzie, królestwo niebieskie). Oprócz relacji przestrzennych, układ ten opisuje przebieg czasowy: przeszłość/ przodkowie – teraźniejszość/ żyjący – przyszłość/ potomkowie.

Osie horyzontalne wyznaczają dwa kwadraty wpisane w dwa mandaliczne koła, odpowiednik analogii: światów niebiańskiego i chtonicznego – wyznaczających ład świata doczesnego, których boki lub wierzchołki wyznaczają powtarzalny aspekt czasu: krótkie cykle (ranek, dzień, wieczór, noc) lub długie (wiosna, lato, jesień, zima; mitologiczne cztery ery ludzkości).

Akt wyboru winien dokonać się w miejscu, gdzie porządek wertykalny łączy się z horyzontalnym. Odpowiada to sakralnemu środkowi świata, w którym odbywa się rytuał. Według Toporowa drzewo świata tworzy zamkniętą, uporządkowaną przestrzeń, którą można porównać do „pola magnetycznego”⁷³. Wciąga ono

⁷³ Ibidem, s. 102. Por.: W.N. Toporow, *Driewo mirowoje*, (w:) S.A. Tokariew (red.), *Mify narodow mira*, Moskwa 1980–1982, t. 1, s. 398–406; idem, *K proischozdienu niekotorych poeticeskich simwołow. Paleoticeskaja epocha*, (w:) *Rannije formy iskusstwa...*; idem, *O strukture niekotorych archaiczeskich tiekstow sootnosimych s koncepcyjej „Mirowogo dierewa”*, (w:) *Trudy po znakowom sistiemam*, Tartu 1971, t. 5; idem, *Pierwobytnoje predstavlenija o mirie (obszczij wzglijad)*, (w:) *Oczerki istorii jestiestwiennonaucznych znanij w driewnosti*, A.N. Szamin (red.), Moskwa 1982, s. 26–28; J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975; R. Vulcanescu, *Kolumna niebios*, Warszawa 1979. Symbol drzewa świata pojawia się jako archetyp „struktury jaźni” w pismach Junga; zob. C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989, s. 415–420, 422–426; W.N. Toporow, *K proischozdienu niekotorych poeticeskich simwołow...*, s. 77–103.

w swój obszar elementy symboliczne, a jego porządek horyzontalny i wertykalny wypełniają różnorodne obiekty, które zajmują z góry wyznaczone miejsca i prawie automatycznie przyjmują określone predykaty i funkcje. Powstaje dzięki temu, niejako spontanicznie, wyraziście strukturowana i artykułowana fabuła związana z drzewem świata. Opisuje ona walkę i zwycięstwo elementu świetlistego, niebiańskiego (męskiego) nad pierwiastkiem ciemnym, skojarzonym ze światem chthonicznym (żeńskim).

Na kilku kontynentach fabuła ta przyjmuje postać **mitu podstawowego**. Jego wersję indoeuropejską w ten sposób przedstawili Iwanow i Toporow:

1) Bóg Piorunów jest wysoko, zwykle na górze, w niebiosach (gdzie przebywa wraz ze Słońcem i Księżycem) na wierzchołku trójdzielnego drzewa, zwróconego na cztery strony świata.

2) Wąż jest nisko, wśród korzeni drzewa świata na czarnym runie.

3) Wąż kradnie bydło i chowa je w pieczarze, za skałą, a Bóg Piorunów rozbija skałę i uwalnia bydło (lub ludzi).

4) Wąż ukrywa się pod postaciami różnych zwierząt, kryje się pod drzewem lub skałą.

5) Bóg Piorunów konno lub na wozie uderza w drzewo, pali je lub rozbija kamień (młotem albo piorunem).

6) Po zwycięstwie następuje uwolnienie wód (pada deszcz), a wąż chowa się w wodach podziemnych⁷⁴.

Gdy pojawia się niebezpieczeństwo, jawi się ono często naszemu ciału migdałowatemu w najbardziej pierwotnej metaforze lęku – pod postacią węża, jako obawa przed nadchodzącym chaosem. Wąż, smok, potwór są upostaciowieniem lęku przed bezładem, ciemnością, w których pograży się „nasz świat”. Smok, Lewiatan to również prawzór negatywnej kobiecości (kojarzonej przez ciało migdałowate z traumą porodu), wzorzec tego, co bezkształtne, płynne i chaotyczne, wszystkiego, co jeszcze nie ma formy; to symbol groźby pochłonięcia na powrót przez żeńskie macierzyńskie łono, kojarzone z grobem, stanem płynnym, chaosem i śmiercią⁷⁵.

Każdorazowy akt położenia kamienia pod gmach domu czy świątyni powtarza akt kosmiczny: wbić kółek w głowę węża i unieruchomić ją to naśladować pragest Somy czy Indry, który według *Rigwedy* „ugodził węża w jego legowisku (VI, XVII, 9) i piorunem rozplątał mu głowę (I, LII, 10) [...]”. Obcięcie głowy węża jest równoznaczne z aktem stworzenia [...], z przejściem od bezkształtnego do tego, co ukształtowane, pokonanie najbardziej pierwotnego lęku”⁷⁶.

⁷⁴ Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 60–63; por. J. Kordys, op. cit., s. 103.

⁷⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1993, s. 76.

⁷⁶ Ibidem, s. 80. Tak uczynili egipski bóg Ra ze smokiem Anofisem; mezopotamski Marduk z pramatką Tiamat; Jahwe z Rabab; Zeus i Apollo z Pytonem/Tyfonem, synem Rei (Gai); hetycki Teszup, bóg piorunów i syn nieba, z potworem Illjunkaszem; germański Thor ze smokiem Fafnirem

Struktura „drzewa świata” odsłania niezmiernie istotny z punktu widzenia rozumienia ludzkich zachowań podział – pomniejszany zarówno przez neurobiologię, jak i semiologię – na dwa biegunowo przeciwstawne, choć przyciągające i hamujące się typy markerów: żeński i męski. Przewaga jednego lub drugiego, mierzona na skali *axis mundi*, w odległości od miejsc przejścia (symplegad) do „świata ojca”, tj. nieba, i do „świata matki”, tj. podziemia, wyznaczająca markerowe centrum danej kultury, określa jej matko- lub ojocentryczną tożsamość⁷⁷. Tożsamość odwzorowuje się w fabule konkretnego mitu, który wyraża stosunek sił kosmicznych do sił chaosu, od równowagi (np. paleolityczny szamanizm i doktryna taoizmu), przewagi żeńskości (neolityczna astrobiologia Wielkiej Bogini) po patriachat (enolityczny mit smokobójstwa).

Mamy wówczas do czynienia z mitem, który ożywa i dalej żywi się – w sensie dosłownym – rytuałem: jego cielesnością i ofiarami. W paleolicie mógł on przybierać formy bardziej zrównoważone w stosunku do zmiennych okoliczności. **Kosmizacja** kolejnych terytoriów jest kolejną ich **konsekracją**, co czyni ich zachowania mniej sztywnymi, „drzewo świata” przemieszcza się wraz z nimi stosownie do okoliczności⁷⁸. Eliade podaje tu przykład jednego z australijskich plemion Arunta Achilpa: „[...] istota boska Naumbakula »uładziła« w mitycznych czasach ich przyszłe terytorium, stworzyła ich przodka i ustanowiła zwyczaje. Z pnia drzewa gumowego Numbakula uczynił święty słup (*kauwa-auwa*), a namiętniejszy go krwią, wstąpił nań i zniknął na wysokościach. Słup ów przedstawiał oś kosmiczną, gdyż wokół niego właśnie okolica nadaje się do zamieszkania, przeistacza się w świat. [...] w czasie swych wędrówek Achilpowie przenoszą go ze sobą, a kierunek wędrówki obierają zgodnie z jego nachyleniem. To właśnie pozwala zmieniać miejsce pobytu, nie przestając być w »swoim świecie« i nie tracąc łączności z niebem [...]. Złamanie słupa to [...] katastrofa [...] nawrót do chaosu. [...] jeden z mitów opowiada, że gdy kiedyś słup się złamał, całe plemię wpadło w panikę; członkowie jego przez jakiś czas błądzili bez celu, wreszcie usiedli na ziemi i już nie wstali. [...] nie można żyć w chaosie. Gdy utraci się łączność

czy wreszcie chrześcijańsko-słowiańscy święci: Jerzy, Eliasz czy Mikołaj walczący ze smokiem lub diabłem. Oś kosmiczna biegnie od grobu smoka (symbolizującego żeńskości) przez doczesność do tronu Ojca-Stworzyciela, zabójcy smoka (taki wizerunek osi jest rozpowszechniony wśród narodów indoeuropejskich i w judaizmie). Grecy medycy z Epidaurus w przypadkach najcięższych zaburzeń psychiatrycznych używali węży pozbawionych jadu do wygaszania bólu metodą szokową, przypominającą dzisiejszą terapię behawioralną. Podobnie Chińczycy w swych bajkach osławiają dzieci z lataniem na smokach, latawcach.

⁷⁷ Por. S. Mestrovic, *The Barbarian Temperament: Toward a Post-Modern Critical Theory*, Routledge, London 1993. W ramach debaty między katolicyzmem i protestantyzmem autor ten za Frommem używa pojęć: „fathercenterdness i „mothercentredness”.

⁷⁸ Przypominając purytanów z ich stosunkiem do Biblii, po ich osiedleniu się w Nowej Anglii.

z transcendencją, istnienie w świecie staje się niemożliwe i Achilpowie muszą umrzeć”⁷⁹.

Działanie każdorazowo naśladuje pierwotny akt założycielski. Poprzedza je podział symbolicznie równoważny stworzeniu świata: opanowanie chaosu przez określenie góry i dołu. Dalej: podział stanu skupienia i rozproszenia, wyznaczający centrum, miejsce, w którym gotowi jesteście przyjąć znak, który poprzez czyn ustanawia święty słup, kosmiczną oś – podtrzymuje świat i zapewnia łączność z niebem. Indeks: „palec boży”, efekt i symptom uporządkowania jaźni, rozstrzyga wahanie świadomości, a wybierając wprowadza element absolutny i kładzie kres względności i nieładowi. Oznaką, śladem, pępkiem tej pierwotnej elekcji jest powstanie świątyni, której Wrota otwierające się ku wnętrzu kościoła zaznaczają uskok, dysypatywne zerwanie ciągłości. Próg dzielący dwie przestrzenie jest zarazem słupem granicznym, granicą, która odróżnia i przeciwstawia dwa światy, oraz miejscem paradoksalnym, w którym może się dokonać przejście od świata świeckiego do świętego. W świątyni, a w ślad za nią w każdym domu, jest próg. Drzwi w sposób indeksalny: bezpośredni i konkretny wskazują na przerwanie ciągłości przestrzennej; stąd ich znacznie religijne, gdyż są one symbolami przejścia, przez nie przejście faktycznie się dokonuje. W świętym kręgu są „graniczne drzwi” prowadzące ku górze. Mamy do czynienia z łańcuchem koncepcji wiążących się z systemem świata, który wyraża się metonimicznie przez gesty oraz pewną liczbę metafor, różnorodnych obrazów, ikon odnoszących się do znaku-indeksu: *axis mundi*. Wokół indeksu, osi kosmicznej rozciąga się „nasz świat”, a więc oś znajduje się pośrodku, u „pępka ziemi”⁸⁰.

⁷⁹ M. Eliade, op. cit., s. 57, 58, 61, 64, 78. Autor powołuje się na: W. Schmidt, *Der Heilige Mittelpfal des Hauses*, „Antropos” 1940–1941, nr 35–36, s. 967. „Czynność obrzędową związaną z układem wertykalnym, związaną z drzewem świata, ukazuje rzymski akt [...] wbiać namaszczonego i zwieńczonego słupa granicznego jako akt wytyczenia granicy przez Rzymian, porównywalny z mitycznym aktem fundacji Rzymu. Zakładając miasto Romulus wbił włócznię w ziemię. Oręż zmienił się w drzewo, któremu [...] odpowiada *arbor vitae*”. J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986, s. 38. „Celtowie i Germanie (*Eddy: Św. Jesion Ygdrasil*) zachowali kult takich świętych słupów. [...] Rudolf z Fuldy w *Chronicum laurissense breve* pisze o tym, jak Karol Wielki kazał zburzyć chram i święte drzewo Irmensula. [...] to kolumna świata podtrzymującego wszystko, co jest (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Ten sam obraz kosmologiczny odnajdujemy u Rzymian (Horacy, *Ody*, III, 3), w starożytnych Indiach w postaci *skambha*, słupa kosmicznego (*Rigweda*, I, 105; X, 89, 4), [...] u mieszkańców wysp Kanaryjskich, [...] Kwakiutłów i Nad’a z wyspy Flores (Indonezja)”. Ibidem, s. 66.

⁸⁰ Szczelina w ziemi w Delfach i źródło Kastalii były siedzibą chtonicznego Pytona pokonanego przez Apollina – Herosa solarnego. Por. C. G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 472–473: „Pyton podpuszczony przez Herę prześladował ciężarną za sprawą Apollina [chyba jednakowoż Zeusa, a nie Apollona – H.K.] Letę, ta jednak porodziła [...] dziecko, które później powaliło Pytona”. I dalej: „W Jeruzalem [...] kamień węgielny świątyni przykrywał wielką czeluść, także kościoły chrześcijańskie nierzadko wnoszono nad jaskiniami, grotami, [...] katakumby [...] swe

Symboliczne operacje związane z przestrzenią zdaniem Stefana Czarnowskiego rozciągają się na cały świat: „makrokosmos wchodzi do mikrokosmosu i zawiera się w nim bez reszty. Miejsce święte jest czymś więcej niż streszczeniem i wyobrażeniem świata: jest światem samym. Zamyka w sobie kosmos i jest mu równoważne”⁸¹.

Struktura, w ramach której marker jest „strojony”, posiada centrum i granicę. Centrum przechowuje wzór markera, a granice wyznaczają jego zasięg. Stefan Czarnowski uważał, iż odnalezienie centrum pozwala na zbudowanie struktury przestrzennej i wydzielenie jej granic. Miejscem przekazywania i „strojenia” markera jest „święte centrum”, centrum i granica są w swej istocie identyczne⁸². Owe miejsca święte uważane są same w sobie za centrum świata „nawet wtedy, gdy ich uboczne położenie nie ulega wątpliwości. Podnosi się je do godności centrów. Przykład tzw. *omfaloi* w świątyniach greckich [...] – »pępek świata« w świątyni Apollina w Delfach, stożkowaty blok marmurowy uchodzący za środek ziemi”⁸³.

Sacrum wedle świadomości pierwotnej ustanawia ontologicznie „nasz” świat, odróżnia go od chaosu. Objawia absolutny „punkt stały”, bez którego nie jesteśmy zdolni do wyboru: „nic nie może się zacząć, **dokonywać się** – dopóki nie zyskamy orientacji, ukierunkowania [...] pewnego punktu stałego. Dlatego [...] człowiek religijny stara się umieścić w »środku świata«. [...] odkrycie lub ustale-

znaczenie zawdzięczają [...] kultowi zmarłych [...], co polega na symbolicznym zwróceniu ich matce w nadziei na zmartwychwstanie [...]. Mieszkającego w jamie smoka, przedstawiającego pochłaniającą matkę, trzeba było zjednywać zrazu ofiarami z ludzi, później z owoców natury. W Delfach [...] Apollo zabiwszy Pytona, wrzucił go do czeluści i zatkał jej otwór granitowym głazem – *omfalosem*. Odtąd w świątyni uprawiano kult apolliniński, nad *omphalosem* rozstawiono trójnog, a nad nim Pytie wieszczyły przyszłość. Pamięć owego czynu założycielskiego czczono igrzyskami pytyjskimi. Gest apolliniński skaluje marker na osi pomiędzy kosmosem i chaosem, wprzegając ów ostatni w służbę nowego kulturowego porządku, po podboju chthonicznego systemu Wielkiej Bogini przez solarny porządek dorycki. *Omfalos* jest indeksem, symbolizującym ów akt rozstrzygający o tożsamości i fenomenie klasycznego antyku”.

⁸¹ Ibidem, s. 226. „Wiele śladów symbolicznego porządkowania przestrzeni przez jej oddzielenie granicą zachowało się u Słowian: »koło magiczne« [...] dookoła przedmiotu, który ma być broniony przed działaniem złych mocy, zamykanie przestrzeni, pasem, przewiązką, łańcuchem lub wieńcem, obchodzenie bydła przed pierwszym, wiosennym wypasem, obchodzenie pól z pochodniami, obrazami świętymi i krzyżami”. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 321–323; J. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, t. 22, z. 1.

⁸² S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, (w:) idem, *Dzieła*, t. 3, PWN, Warszawa 1956. Czarnowski zakładał, iż „każdy centralny ośrodek kultu jest równoważny światu całemu, każdy pas stanowiący granicę – przestrzeni zewnętrznej. Świętość objawia się w miejscu świętym oraz na każdej z otaczających je granic koncentrycznych – na granicy [...] miasta, [...] państwa [...] aż do miejsca, gdzie zaczyna się przestrzeń nieokreślona, nie mająca już innej granicy niż granica świata, poza którą znajdują się siedziby bogów” (s. 229–230).

⁸³ Ibidem, s. 231.

nie punktu oparcia – »środką« – jest równoznaczne ze stworzeniem świata»⁸⁴. Dopiero objawienie świętego obszaru pozwala na uzyskanie „punktu stałego”, zorientowanie się w chaotycznej jednorodności „ustanowienie świata” i pozwala żyć naprawdę, życiem rzeczywistym⁸⁵.

Jan S. Bystroń zauważył, iż w wielu przypadkach „Grupa społeczna mająca poczucie swej wartości, chętnie wynosząca się ponad inne [...] [przypisuje sobie] osiedlenie w samym środku ziemi [...] środek świata jest zarazem miejscem świętym i arystokratycznym, kto więc je zamieszkuje, ten z dumą podnosi swe tytuły do pierwszeństwa społecznego»⁸⁶.

Wśród większości kultur pierwotnych i tradycyjnych, m.in. u Słowian, istniały wierzenia o środku świata usytuowanym tam, gdzie wznosi się słup, drzewo lub góra kosmiczna. Dlatego zapewne w trakcie zakładania osady, a nawet przy stawianiu domu podejmowano zabiegi mające na celu symboliczne odtworzenie w danym miejscu struktury środka świata. Wówczas ów rytualnie wyznaczony punkt nabierał właściwości autentycznego centrum. Każdy symbol partycypuje bowiem w tym, co symbolizuje, ma jego właściwości i cechy⁸⁷.

„W środku świata Kosmos przecięty jest pionową osią, której najwyższy punkt znajduje się w środku nieba. W strefie ziemskiej oś ma swój punkt środkowy – centrum ziemi. [...] W starożytności różne ludy przypisywały sobie zamieszkiwanie w »pępku świata« – tak bowiem nazywano ten punkt. Był on równocześnie centrum ziemi i ośrodkiem wszechświata. Oś pionowa jest zarazem osią czasu cyrkularnego, wiecznego»⁸⁸.

⁸⁴ M. Eliade, op. cit., s. 54.

⁸⁵ Ibidem, s. 55.

⁸⁶ J. Bystroń, *Tradycyjne pojęcia o środku ziemi*, Lwów 1934.

⁸⁷ J. i R. Tomicczy, *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, LSW, Białystok 1975, s. 81–83.

⁸⁸ M. Eliade, op. cit., s. 80. Por. „... skała, na której została zbudowana [świątynia jerozolimska – H.K.], była pępkiem ziemi” (s. 71); „Świat bierze początek od środka, rozciąga się od punktu centralnego, który jest jakby »pępkiem«. Tak właśnie według Rigwedy (X,149) rodzi się i rozwija wszechświat, począwszy od sedna od punktu centralnego” (s. 68); „Tradycja żydowska, *Joma* stwierdza: »przenajświętszy stworzył świat jak płód. Jak płód rośnie od pępka, tak też Bóg zaczął stwarzać świat od pępka i stąd się świat rozrósł na wsze strony«. A wobec tego, że pępkiem ziemi, środkiem świata jest Ziemia Święta. [...] Rabbi bin Gorion mówił o skale jerozolimskiej, że »nazywa się Kamień Podstawy Ziemi, tzn pępek ziemi, gdyż stąd to rozpostarła się cała ziemia«” [...] pierwszy człowiek stworzony został u »pępka ziemi« (tradycja mezopotamska), w środku świata (tradycja irańska), w raju znajdującym się u »pępka ziemi« albo w Jerozolimie (tradycja judeochrześcijańska). [...] środek jest [...] tym miejscem, gdzie dokonuje się przeskok między poziomami. Stworzenie świata jest archetypem wszelkiego ludzkiego gestu twórczego [...] wszelkie ludzkie osiedlenie się powtarza stworzenie świata, poczynając od punktu centralnego” (s. 72); „*Mundus* rzymski – kolisty rów podzielony na cztery części [...] utożsamiano z *omphalos* – pępkiem ziemi: miasto (*urbs*) znajdowało się pośrodku *orbis terrarum*. [...] podobne idee wyjaśniają strukturę germańskich wsi i miast” (s. 74).

Podobne gesty, do czasów dzisiejszych, znajdujemy również w kulturach pasterskich – każde rozbicie namiotu, postawienie jurty, zawiera w sobie sens stowienia *axis mundi*, wyobrażony poprzez centralny pal podtrzymujący przenośne domostwo czy święty pal wbity pośrodku osady. Jak podaje Eliade: „Według legendy marabut, który pod koniec XVI w. założył El-Hemel, zatrzymał się nad źródłem i wbił kostur w ziemię. Rankiem, chcąc wyjąć kij i ruszyć w drogę, stwierdził, że kij wypuścił korzenie i pąki. Dojrzał w tym znak woli Bożej i tam się osiedlił”. Przypomina to gest biblijny, kiedy to „Jakub w Haran ujrzał we śnie drabinę sięgającą do nieba, po której wchodzili i schodzili aniołowie, i usłyszał [głos] Pana »Jam jest Pan, Bóg Abrahama«. Zbudził się zdjęty trwogą [...] »to miejsce jest straszne. Nie jest to nic innego, jedno dom Boży, a brama niebieska«. Wziął kamień, na którym spał, postawił go »na znak« i nalał nań oliwy. Nazwał to miejsce Bethel, tzn. Dom Boży” (Księga Rodzaju, 28, 12-19)⁸⁹.

Wyznaczenie centrum jest najważniejszym wyborem, gestem założycielskim, który stanie się paradygmatem dla kopiowanych według niego zachowań. Samo miejsce dzięki temu staje się *omphalosem*, czyli według Vincenza⁹⁰ „zasklepioną raną” pieczętującą akt stworzenia. W sensie hebbowskim, neurobiologicznym to nowe szlaki i połączenia międzyneuralne o szczególnym wzorze biochemicznego przekazywania, a pobudzone zachowują ów stan dłużej niż bezpośredni impuls receptorowy, oczekując dalszych wzmocnień tych połączeń. Wzmacniane analogicznymi bodźcami rozbudowują się w autonomiczną grupę neuronową. Rozrastając się, sieci wzajemnych powiązań tworzą rodzaj kompleksu, „węzłowiska” (powiązań o „plastyczności odpornej na wygaszanie”), które z czasem zaczyna żyć własnym życiem i emituje znacznie więcej informacji do otoczenia, niż zeń pobiera. Sugestywność bodźców aktów założycielskich: ich siła i częstotliwość powtórzeń tworzą szlaki stałych połączeń określających wzorce zachowań neurofizjologicznych dla poszczególnych typowych rodzajów sytuacji⁹¹. Będą one podstawą kolejnych nawarstwień neuronalnych (kory przedczołowej i hipokampu), kontrolujących impulsy wywodzące się z rezonatora emocji, ciała migdałowatego oraz grup neuronowych powstałych dla upamiętnienia urazów i domagających się wzmocnień prowadzących do fobii i dalej do schizofrenii.

Istotą zachowania człowieka jest wybór, przez który zachowuje on swoją tożsamość, a tym samym symbolicznie i całkiem realnie w postaci fizycznie istniejących sieci neuronowych zachowuje ono istnienie kosmosu, chroniąc go przed chaosem, bezsensem. Dlatego nasze reakcje w sytuacjach granicznych, zagrażających tożsamości, na obcy marker przypominają mogą reakcje limfocytów B na obce

⁸⁹ Ibidem, s. 57, 58, 61, 64, 78. Autor powołuje się na: W. Schmidt, *Der Heilige Mittelofal des Hauses*, „Antropos” 1940–1941, nr 35–36, s. 967.

⁹⁰ S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie*. Zwada, PAX, Warszawa 1981, s. 7–9.

⁹¹ J. LeDoux, op. cit., s. 299.

MHC: „rozpoznaj i zabij”, co zdaje się wyjaśniać obawę i wrogość wobec obcych. Życie w warunkach pokojowego bezpieczeństwa wśród „obcych” oswaja, uczy wygaszania tych reakcji, działa „immunopresyjnie”. Każde sensowne zachowanie „dostraja” kulturową tożsamość markera, a pozbawione sensu tę tożsamość „rozstraja”. „Istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym”⁹².

Pogranicze wielokulturowe a hipoteza znacznika/markera somatycznego

Pogranicze sprzyja dojrzywaniu tożsamości kulturowej, tu bowiem swojskość i obcość pozostają między sobą w ciągłym otwartym lub skrytym napięciu. Pogranicze dostarcza również materiału dla refleksji nad wielokulturowością, która dzisiaj z jednej strony nabiera istotnego znaczenia wobec integracji europejskiej i perspektyw globalizacji, a z drugiej prowadzi do zagrożenia z powodu zderzenia cywilizacji⁹³.

S. Vincenz urodził się i spędził swą młodość na wielokulturowym pograniczu. Temu pograniczu poświęcił swą pisarską twórczość. Jest on jednym z największych XX-wiecznych autorytetów w dziedzinie wielokulturowości. Podkreślał wagę cielesnego, dziś powiedzielibyśmy neurofizjologicznego substratu w zachowaniu tożsamości kulturowej. Miłośnik antyku i piewca Huculszczyzny jako swoistego ukrytego centrum, „pępka” kultur środkowoeuropejskich, przekłada swe intuicje na projekt nauki badającej zachowania na pograniczu: ich kulturową tożsamość w sytuacjach granicznych, wystawiających na próbę odporność na przeciwności duchowe i doczesne. Vincenz używa najprostszej z możliwych metafor do wyrażenia problemu tożsamości historycznej i kulturowej, słowa „pępek”. Metafora ta niewątpliwie nawiązuje do badań S. Czarnowskiego⁹⁴ i J. Bystronia⁹⁵ nad symboliczną

⁹² B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, (w:) idem, *Proza*, Kraków 1973, s. 334–336.

⁹³ Białostoczczyzna stanowi, według prof. Andrzeja Sadowskiego, miejsce styku kilku „całości kulturowych” i uniknęła jak dotąd bezpośrednich i długotrwałych konfliktów poza krótkimi epizodami z okresu wojny. Czy stan bycia „u Pana Boga za piecem” utrzyma się w przyszłości? Wraz z procesami globalizacji oraz integracji europejskiej nastąpi dalsza instytucjonalizacja dążeń mniejszości narodowych do pogłębienia swej tożsamości, a co za tym idzie odrębności kulturowej i religijnej. Powiększająca się różnorodność może oznaczać zarówno szansę do powstania społeczności wielokulturowej, jak i możliwość potencjalnych konfliktów. Uwaga ta skłoniła mnie do rozważań nad rozumieniem zachowań w sytuacjach zagrażających tożsamości kulturowej w miejscu styku wielu kultur.

⁹⁴ S. Czarnowski, op. cit., t. 3.

⁹⁵ J. S. Bystron, op. cit.

strukturą czasu i przestrzeni: centrum i pogranicza, i stanowi antycypację idei markera/wyznacznika kulturowego: „Pępek świata jest w Rzymie, innego nie będzie”.

„Czyliż to znaczy, aby któryś chrześcijanin, Żyd, Turek, bożkochwalca, bezbożnik czy człek innej wiary miał się wyrzec własnego pępka? Bez własnego pępka nikt się nie narodził na Boży świat. Znijaczyć pępki, pomieszać je – na nic się nie przyda, nie uda się nikomu. Gorzej jeszcze: taki, co w swoim tylko pępku rozlubowany, wpatruje się w siebie, co więcej wypina się, aby być pępkiem pępków, pozostanie na zawsze ucięty, zmarniały. Nie odszuka swej pepowiny, nie odnowi trwałego związku między tym, co porozcinane. A nie jest to łatwe. Po czarnym człowieku nietrudno domyśleć się czarnych przodków, po pstrokatym – mieszanych. Ano poznać po pępku! Tam dopiero w zaspanym kąciku ukryte tajniki. Wiedza o pępkach niełatwa, może jeszcze nie istnieje. Nie poprzestanie wcale na oglądaniu wstydliwie ukrytych, nic nie znaczących szczątków, lecz dąży do odbudowy jednoczesnej w stronę **widzialną i niewidzialną**. Odbudowując żywą sieć świata, podąży od małego ku najmniejszemu w jedną stronę, a w drugą ku wielkiemu. I powiąże na nowo co zdawałoby się rozcięte na zawsze: **żywych i umarłych**.

Koniec końców los człowieka – być pępkiem, ogniwem malutkim, na krótko z całym światem połączonym, a potem nędzną resztką, śladem. [...] Także każdy kraj ma swój pępek. [...] Dlaczegoż pępek? Czemuż nie głowa? Czemuż nie drugi życiowy biegun – narząd płodzenia? Szymbałe-szymbałe! Cóż to za zagadka?

Nietrudno odgadnąć, jeśli pamiętamy, cóż to jest pępek: ślad rzeczywistego współżycia, ostatnie widzialne ogniwo zakrytego łańcucha matek, pramatek, rodów, prarodów. Któż ogarnie, któż i jak rozplącze to **drzewo** pepowin, z korzeniami sięgającymi nieba, drzewo, które wypuściło pierwszy pęd z łona pierwszej matki? Pępek to miejsce, choćby kropeczka, w której z nieskończoności lejący grot i w nieskończoność przepadający, przeciął to, co zamknięte, skończone. Po cięciu tego grotu pępek jest blizną i to niezwykle dobrze zagojoną, mało podatną dla jątrzeń i chorób. Wskazuje, że przewód żywiący załazek ciała to przeszłość skończona na zawsze, bo poddał zadanie swe innym narządom. W samym pępku już nic się nie dzieje. Jest najskromniejszy. Im głębiej wchłonięty, tym doskonalsze łono.

A przecież jest kluczem sklepienia w czasie, utrzymał całą budowę żywej istoty. Gdzieś pomiędzy nim a łonem matki jest tajemnicze święte świętych, jak niegdyś ołtarz w Delfach. Bo niegdyś przechowany w Delfach – co były Rzymem dla helleńskich wątpliwości i sumień – kamień spadły z nieba, który oglądano z drzeniem i czczono nabożnie i nałożono go na przepyszny marmur wyrzeźbiony w postać pępka. Ów **ołtarz centralny** nazywano pępkiem świata, na znak, że Bóg odrywając od łona swego dla samoistnego rozwoju, zesłał jej to memento więzi. Dotąd go można oglądać w Delfach.

Delfy są od dawna pamiętką tylko, może przecież wskazówką także? Wierzyć w pępki czy szukać ich? Zamuroвывать, zasklepić na zawsze przeszłość,

a w zamiarze w tym przyszłość także; tak nie inaczej? Czy z drzeniem zaglądać, szukać, pytać, nawet czyhać: a może tam z przeszłości, co pręży się i wystrzela przed siebie, z zamieci promieni, z labiryntu życia, z jego krwionośnych naczyń i siatek, rozszumi się i roznieci na nowo pępowina? Może zgaśnie znów, ale zaświadczy o tańcach życia, o łańcuchu życia. Może czeka na obudzenie?”⁹⁶.

Vincenz wypowiada w przytoczonym powyżej fragmencie intuicję powiązania tożsamości rodowej: kultury i tradycji z uniwersalnym doświadczeniem porodu, który jest elementarną sytuacją graniczną daną każdemu człowiekowi do przeżycia. Owa sytuacja graniczna wyposaża jednostkę w podstawową, matrycową pamięć pokonania skrajnego stresu, pomocną do pokonania przyszłych sytuacji granicznych. Jednocześnie ów stres aktywuje główne nerwowe subsystemy organizmu, energetyczne i biochemiczne rezerwy. Doświadczenie to zawiera w sobie momenty symboliczne: triumfu zmartwychwstania, wolności, wybaczenia, współczucia i bardzo silnej więzi dziecka i matki, przekładalnej na kolejne formy uspołecznienia. Na tej bioneuronalnej pamięciowej matrycy, żłobionej doświadczeniami granicznymi, zapisywać się będą kolejne doznania, które odpowiednio ukierunkowane wpłyną na specyficzną dla kultury danej społeczności formę markera somatycznego⁹⁷. Ale bardziej szczegółowe przedstawienie tego procesu to już zadanie dla osobnej, kolejnej rozprawy.

⁹⁶ S. Vincenz, op. cit., s. 7–9.

⁹⁷ S. Grof, *Realms of the Human Unconscious*, vol. 1: *Observations from LSD Research*, Viking Press, New York 1975; vol. II: *Human Encounter with Death*, E.P. Dutton, New York, 1977; vol. III: *LSD Psychotherapy*, Hunter Press, Pomona 1980; vol. IV: *Beyond the Brain*, State University, New York 1985; wyd. pol.: idem, *Obszary nieświadomości: obserwacje z badań nad LSD*, Kraków 2000; *Poza mózg: narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, Kraków 1999; *Przygoda odkrywania samego siebie: Wymiary świadomości, nowe perspektywy w psychoterapii*, Gdynia 2000. Por. także: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii kultury*, Nomos, Kraków 1997; O. Vedfelt, *Wymiary snów. Istota funkcje i znaczenie marzeń sennych*, Enetheia, Warszawa 1998; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Nomos, Kraków 2001, s. 300–315.

Franz Sagemüller

Bockhorn

DIE ENTFALTUNG DES SYSTEMATISCHEN MATERIE-BEGRIFFS¹

Dedukcja systematycznego pojęcia materii

The Deduction of the Systematical Notion of the Matter

Słowa kluczowe: ciągłość substancji i energii, przestrzeń, czas, materia, przyroda, rozciągłość, asymilacja, układ naczyniowy, wymiana materii, dialektyka idealistyczna, realizm idealistyczny, dialektyka transcendentna.

Key words: continuity of substance and energy, space, time, nature, extension, assimilation, vascular system, exchange of matter, idealistic dialectic, idealistic realism, transcendent dialectic.

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

W artykule autor interpretuje problemy przyrodoznawstwa jako wyniki gry językowej między ciągłościową antycypacją spostrzeżenia (Kant) a spostrzeżeniem nieciągłościowym.

A b s t r a c t

The author interprets the problem of philosophy of nature as the results of the linguistic game between continuous anticipation of perception (Kant) and discontinuous perception.

1. Kontinuität von Substanz und Energie in Raum und Zeit

Indem die Materie als streng allgemeiner (leitender) Ober-Begriff aller in der Natur möglichen Bewegungen und Wirkungen in sich vor aller Erfahrung ebenso elementare Einfachheit wie kontinuierliche Vielheit vereinigt, erklärendes Darstellen aber schon immer deren Aufteilung in wechselseitig bedingte Bewegung und Wirkung voraussetzt, so kann nur durch die anteilige Kontinuität von Bewegungen und Wirkungen (jeweils für sich) sowie deren gegenseitig-stetige Überlagerung eine

¹ Publikowany tu za zgodą autora tekst jest fragmentem jego książki *Geburt und Vermächtnis universaler Sprachlichkeit*, Bockhorn 1995.

elementare Ganzheit konstituiert werden. In dem Sinne müssen physikalische Felder und deren Überlagerungen als der wichtigste Schlüssel zur Aufklärung elementarer Naturbewegung und -wirkung gelten, indem sich unter ihnen, nach Maßgabe ihrer Weiträumigkeit und Kontinuität in der Ausfüllung (Erfüllung) des Alls (als Gesamtsystem), eine relative Rangordnung des Elementaren abzeichnet, so daß ein Verhältnis zum absolut Kontinuierlichen bzw. Elementaren hergestellt, „dargestellt“ werden kann, um so die noch relativ bestimmten Rangordnungen von Naturerscheinungen jeweils gegen die absolute Rangordnung ihrer Darstellungsmittel kontrastieren zu lassen – und zwar in erklärender Veranschaulichung und unter Wahrung der dabei höchststrängigen „Erhaltung“ der Unabhängigkeit jener Darstellungsmittel. Denn die Erhaltung des Gegenstands der Bewegung, also „Substanz“, wie auch die an ihm ansetzende (und sich ebenso erhaltende) Wirksamkeit Energie sind schon immer vor aller Erfahrung Teilbedingung solcher höchst-rangigen Erhaltung. Auf diese Weise erschließt sich jeder Kausalzusammenhang gemäß fortschreitender Bilanzierung von Substanz und Energie aller miteinander verflochtenen und stetig sich überlagernden Bewegungen und Wirkungen einer elementaren „Natur“ als kontinuierlicher „Materie“ von Naturwissenschaft, die die Diskontinuität ihrer Naturerfahrung dann jeweils zum Anlaß von Problemstellungen bzw. möglichst kontinuierlichen Problemlösungen nehmen muß, will sie denn ihren Wissenschaftsanspruch nicht suspendieren oder überhaupt ganz aufgeben. Am gründlichsten nämlich wird allen sinnvollen Fragestellungen immer dann aus dem Wege gegangen, wenn die Begriffe Substanz und Energie eigentlich als Naturerscheinungen bzw. Erfahrungserfahrungen mißverstanden (und herabgewürdigt) werden, da hierdurch jeweils deren Rolle als Darstellungsmittel mit jener des Dargestellten (Erfahrenen) selbst vertauscht und folglich die Nötigung zu kausaler Erklärung überhaupt hinfällig wird. Übrigens wurden schon seit jeher solche systematisch zugehörigen Darstellungsmittel wie Raum und Zeit innerhalb der überkommenen Dynamik der Massenpunkte mit in den Strudel der Erscheinungshaftigkeit hineingezogen, denn beispielsweise hatte ja schon die in einem isolierten Massenpunkt angreifende Newtonsche Trägheitskraft in Abhängigkeit von an sich neutraler Beschleunigung hinsichtlich der Relativität der Fliehkräfte ein berühmtes Dilemma zur Folge; es ließ sich nicht erklären, wie Zentrifugalkräfte in je bevorzugter Weise auftreten und sich dabei nach dem berüchtigten „absoluten Raum“ Newtons richten sollen, wenn doch jeweils Beschleunigungen und ihre Trägheiten an sich unabhängig (ohne Wechselwirkung) gegenüber Darstellungsmitteln bleiben müssen. Ernst Mach hat dann den absoluten Raum durch ein Bezugssystem hinreichend „ferner Massen“ ersetzt und damit die Problematik nur verlagert, denn wie sollen solche fernen Massen einen Einfluß auf die uns so aufdringlich nahen Zentrifugalkwirkungen entfalten? Offenbar holt hier eine allzu isolierende Vereinfachung des Substanzbegriffs zu einem Massenpunkt im „leeren Raum“ den Betrachter doch wieder ein (spätestens bei der Frage der Unendlichkeit, also der unendlichen Kon-

tinuität), denn eigentlich schon aus ihrem Ansatz heraus kann durch diese Vorstellung ja allenfalls nur ein diskontinuierliches und unsystematisches Aggregat (quasi von sperrigen Fremd-Körpern) aufgebaut werden, als ein weites Feld für eine „Empirie“, die nur immer mit sich selbst beschäftigt bleibt und hierin (wie moderne Physik überhaupt) trotz des scheinbar revolutionären Anspruchs gegenüber einer „klassischen“ Physik sich nur immerfort zu deren Reparatur genötigt sieht.

Nun gibt es in der klassischen Physik noch die seit jeher im Verborgenen blühende und daher freilich auch gar nicht so revolutionärsträchtige Disziplin der Strömungslehre, in der diese Massenpunkt-Dynamik einem kontinuierlichen Substanz- und Energiebegriff zumindest angenähert worden ist und in welcher erkenntniskritisch-methodisch dann eine erste Anstrengung zur Aufhebung ihrer eigenen unsystematischen und vereinfachenden Voraussetzungen zu sehen ist. Denn gewissermaßen schon von vornherein muß dort die Grundforderung systematischer Entwicklung überhaupt mit in Betracht gezogen werden, daß nämlich Teil-Bewegungen und zugehörige Teil-Wirkungen in einem Kontinuum immer als stetig in die Umgebung eingebettet vorzustellen sind – und wie in einem großen Kochtopf alles mit allem verrührt, vermenget sein muß bei endlos-kontinuierlicher Überlagerung aller solcher Bewegungen und Wirkungen. Insofern entgeht also eine Kontinuums-Mechanik der stetig den Raum erfüllenden Geschwindigkeitsfelder schon von vornherein allen Anfechtungen vereinfachender Ignoranz, da in ihr das wahrhaft Einfache doch schon immer (wie selbstverständlich) zugleich im wahrhaft Kontinuierlichen begriffen worden ist.

Der entscheidende Durchbruch zur streng methodischen und allgemeinen Vorgehensweise wird jedoch erst dadurch eröffnet, daß – ergänzend zu den kontinuierlich den Raum erfüllenden Geschwindigkeitsfeldern – auch der Gegenstand dieser Bewegung selbst schon jeweils als stetig den Raum erfüllendes Dichten-Feld angesetzt wird (in Analogie etwa zur Erdatmosphäre, in welcher ja ein allseits zentrierendes Gravitationsfeld die Luftmoleküle stetig verdichtet), um dann die elementaren Auswirkungen der gegenseitigen Überlagerung von Dichten- und Geschwindigkeits-Feldern zu untersuchen, also mithin die elementar-gestaltenden Verhältnisse von Substanz und Energie aufzuklären und ferner das überkommene Medium der Strömungslehre zum schlechthin allgemeinen Materie-Kontinuum zu erweitern.

In diesem Zusammenhang muß das erkennende Subjekt sich auch schon immer selbst in ein solches Kontinuum einbezogen haben, indem ihm der Hauptaspekt seiner biologischen Existenz als assimilierendes Gefäßsystem, nämlich die Erhaltung und Entfaltung solchen Daseins und seiner Wirksamkeit durch „Stoff-Wechsel“, zur Erhaltung eines Daseins von Stoff schlechthin (als Substanz) und dessen Wirksamkeit (als Energie) gerät: Hier stellt sich freilich in entscheidender Wendung auch die Existenzfrage völlig neu, handelt es sich doch nun nicht mehr nur um ein biologisches Erhaltungsphänomen in empirischer Belanglosigkeit, son-

dem um das konsequent-methodisch sich durchhaltende Darstellungsmittel Materie, das empirische Erfahrung in allgemeiner Weise überhaupt erst darstellbar (möglich) macht, also auch einen vollständigen Begriff aller Bewegungen und Wirkungen im assimilierenden Gefäßsystem „Mensch“ als Reflexionsgegenstand seiner selbst (*a priori*) schafft. Also stellt sich der assimilierende Stoffwechsel dar als das fortgehende Zerlegen bzw. Zerteilen eines als „Nahrung“ (im weitesten Sinne) aufgenommenen Materials, wobei die Resultate der Zerlegung den sich je verzweigenden Transportwegen (bzw. Gefäßbahnen) zugeführt werden und die Logik der Verzweigung selbst von Anfang an ihren Anteil innerhalb der allgemeinen Assimilations-Bewegung haben muß. In dem Maße jedoch, in dem es dem erkennenden Subjekt gelingt, sich gewissermaßen neben sich selbst zu stellen (d.h. sich sowohl zum Gegenstand als auch Inbegriff seiner Darstellungsmittel zugleich zu machen), in dem Maße hebt sich nun eine solche Schaltlogik der Verzweigungsbewegungen auf zu einer analysierenden Logik in sich ruhender Mengen, die in einer jeweils übergeordneten, reicheren Kausallogik der Erhaltung von Substanz und Energie dienstbar zu machen ist, – also dort jeweils nur die Rolle eines „Organon“ spielt (wie Aristoteles wußte) und auch von daher niemals eine eigenständige Grundlegung von Mathematik als Mengenlehre hergeben könnte. (Näheres zur biologischen Gefäßkonstitution noch unter Ziffer 4). Vielmehr läßt sich die Mathematik ausschließlich aus dem Prinzip der Erhaltung (bzw. Einhaltung) strikter Unabhängigkeit gegenüber dem jeweils Dargestellten sicher begründen, da sie sich in der unabhängigen Erhaltung (Kontinuität) von Substanz und Energie die sowohl konzipierende als auch kontrollierende Anschauung freihalten kann von den üblichen zahllosen Zumutungen empirischer „Unanschaulichkeit“ und analytischer Formalismen. Demnach bedeutet also die Erhaltung eines gewissen Vorrats an antizipierender Anschauung und Anschaulichkeit überhaupt innerhalb von Mathematik und Physik, daß diese (analog zur Aufrechterhaltung des Stoffwechsels) nicht quasi ausgezehrt werden. Denn ebenso wie eine allgemeine (kontinuierliche) Stoffwechselbewegung und -Wirkung doch schon alle Gefäß-Verzweigungen und deren Schaltlogik gewissermaßen in einem kontinuierlichen Gefäß als zielbestimmter Gesamtbedingung einbezieht und so noch von ihnen im Einzelnen absehen kann, ebenso verschafft sich eine allgemeine Anschauung die a-priori-Unabhängigkeit ihrer „Form“ (d.h. Raum und Zeit) und der „Antizipation der Wahrnehmung“ (Kant) erst durch Aufhebung der Vielheit assimilierender Stoffwechsel-Vorgänge in dem einheitlichen wie kontinuierlichen Gegenstand „Materie“ als „Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung“ (Kant) schlechthin. Daraus folgt ferner, daß Kants „Idealität“ von Raum und Zeit solange unverbindlich bleiben muß, als sie nicht an der idealen Kontinuität ihres höchsten Gegenstandes gemessen worden ist, also z.B. dessen „Undurchdringlichkeit“ in der verdrängenden Raumerfüllung (als eine fundamentale Denkbarriere und Relikt biologischer Gefäßwirkung) in „idealer“ Weise aufzuheben vermag. Die Idealität von Raum und Zeit bedeutet dabei nicht

nur das vollkommene Ausschließen von Wechselwirkungen zwischen den Darstellungsmitteln und ihren Objekten, sondern zugleich auch immer ein vollkommenes sich-selbst-Überlassensein dieser Objekte in kontinuierlicher Nachbarschaft und Wechselwirkung untereinander, um so auch die Gefäßhaftigkeit selbst in fortschreitender Schematisierung in die kontinuierliche Objektität einzubeziehen und durchgreifend zu analysieren. Entsprechend wäre dann die Raumvorstellung das ideal durchlässige (durchdringliche) Gefäß aller sich selbst überlassenen und kontinuierlich überlagernden Bewegungen und Wirkungen (im Materiekontinuum), wobei in der Zeitvorstellung der ideal stetige Verlauf solcher Überlagerungen bzw. Durchdringungen gewährleistet sein muß, in kombinatorisch-deduktiver Bedingtheit gegenüber der Raumvorstellung, denn recht verstanden speist sich die Idealität von Raum und Zeit je nur aus der idealen Kontinuität ihres Gegenstandes, wohingegen ein (nur allzu relativistisches) „Raum-Zeit-Kontinuum“ sozusagen den Staatsstreich der niederen Darstellungsmittel gegen das höchste ins Werk setzt, also gegen die kontinuierliche Gegenständlichkeit als logisch-stetiger Realität (deren Widerspruchsfreiheit schon immer *a priori* aus ihrer positiven Bruchlosigkeit erweisbar ist) aufgebeht. Die Idealität der Formen der Anschauung ist hier auch in direktem Zusammenhang mit dem von Euklid 300 v. Chr. aufgestellten und neuerdings allzusehr problematisierten Parallelen-Axiom zu sehen, indem ja (analog zu ideal parallelen Strömungsfäden in einer homogenen Strömung) eine elementare Kontinuität erst auf dem Hintergrund paralleler Koordinaten überhaupt darzustellen ist, entsprechend dem Ansatz der für die Strömungslehre wichtigen „Kontinuitätsgleichung“, anhand dessen eine Strömung in allen Bewegungsstadien (bei zunächst konstantem Volumen) hinsichtlich des Verbleibs ihrer Substanz (als Gegenstand der Bewegung) nur in dem Maße korrekt bilanziert werden kann, als die zugrundegelegte Form der Anschauung eine vollständige Erfassung überhaupt ermöglicht, wobei dann erst das Verhältnis der jeweils durchströmten Flächengrößen zu dem der darin auftretenden Geschwindigkeiten als umgekehrt proportional unterstellt werden darf. Jedoch auch hinsichtlich der kontinuierlichen Ausbreitung von Geschwindigkeitsfeldern in einem Strömungsmedium ist mit der Idealität von Raum und Zeit zugleich auch schon immer die ideale Parallelität von Koordinaten (bzw. Strömungsfäden in homogener Strömung) anzusetzen, da in der homogenen Bewegung noch keine Verschiebung (Scherung) von Teilen der Strömung gegeneinander erfolgt und also hierin eine Art Nullpunkt-Zustand beschrieben wird, von dem her als Bezugssystem eine unabhängig-korrekte Darstellung (d.h. „Mathematik“) möglich wird. Gegenüber dieser kontinuierlichen Anschauung bedeutet ja übrigens das von Cantor postulierte „Einleuchten“ des „Element“-Charakters von „Mengen“ die Verkürzung des strengen Materie-Begriffs auf den beliebig-abstrakten Mengen-Begriff, unter dem ja z.B. Punkte als Elemente von Geraden und Geraden als Elemente von Ebenen usw. zusammengefaßt werden, d.h. es kommen nur immer die sekundären Darstellungsmittel in einen Blickwinkel heterogenen „Ein-

leuchtens”, der kontinuierlich-elementare Gegenstand selbst als höchstes Darstellungsmittel bleibt aber doch noch gänzlich verborgen. Sogesehen zeigt der Titel „Stocheia” (Elemente) des euklidischen Hauptwerks schon einen inneren Widerspruch an, da es sich doch allenfalls nur um ein zentrales Darstellungs-Element handeln kann, dem sich andere Darstellungsmittel (jedes für sich) streng deduktiv, d.h. unter Ausschluß dritter, induktiv „einleuchtender”, zuordnen müssen. Indem aber die euklidischen Axiome deduktiv die Idealität der Formen der Anschauung erfüllen, entsprechen sie schon immer der idealen Kontinuität ihres Gegenstandes und schließen ein jeweils Drittes (als „nicht-euklidisch”) aus.

2. Elementare Gestaltung von Bewegung und Wirkung im Materie-Kontinuum

Es mögen zunächst wieder die atmosphärischen Strömungsverhältnisse herangezogen werden, um in erster Annäherung die geläufigsten Vorstellungen aus dem Gebiet der Strömungslehre derart zu ergänzen bzw. zu erweitern, daß so die Bedingungen elementarer Gestaltung von Bewegung und Wirkung im Materie-Kontinuum durchschaubar werden. Denn (wie oben bereits angesprochen) lassen sich dort die Probleme der gegenseitigen Überlagerung kontinuierlicher Dichten- und Geschwindigkeits-Felder wenigstens prinzipiell und weitgehend allgemein erörtern, was ja doch in der praktischen Strömungslehre und Meteorologie von äußerst geringer Bedeutung ist; vielmehr ist daraus die für den weiteren Gang wichtigste Frage zu formulieren, warum solche Überlagerungen dort eine untergeordnete Rolle spielen, d.h. in welcher Hinsicht denn das übliche Strömungsmedium den Bedingungen strenger Allgemeinheit noch nicht genügen kann: Da ist es z. B. der Erdatmosphäre zunächst eigentümlich, daß ihre stetige Verdichtung weniger durch eigene (d.h. gegenseitige) Gravitation der Luftmoleküle als vielmehr ganz überwiegend durch das ihr doch wesentlich fremde Gravitationsfeld des stationären (und festen) Erdkörpers bestimmt ist, während andererseits auch durch dynamische Effekte gemäß der Energie-Gleichung von Bernoulli (nach welcher Luftdrücke sich jeweils mit dem Quadrat der Windgeschwindigkeiten vermindern) praktisch keine nennenswerten Veränderungen von Dichte und gegenseitiger Attraktion der Luftmoleküle hervorgerufen werden. Im Gegensatz dazu müssen nun diese beiden Defizite üblicher Strömungsmedien hinsichtlich des Materie-Kontinuums als vollständig aufgehoben angesetzt werden, so daß dort im Bereich elementarer Mikrostrukturen gewissermaßen ein Strömungs-Gleichgewicht zwischen Dichten-Feldern (im Sinne von Gravitationsfeldern) und Strömungs-Feldern (d.h. Feldern dynamischer Kräfte) konstituierend wird, wie es in übertragenem Sinne als Gleichgewicht von Gravitations- und Trägheitswirkungen ja auch die Newtonsche Makrostruktur

des Himmels bestimmt. So verstanden handelt es sich hier gewissermaßen um eine Hausaufgabe der klassischen Mechanik, wie sie über Leibniz und Bernoulli hinausführend bisher vernachlässigt und zugunsten des elastischen Äthermodells (oder der Relativitätstheorie) hartnäckig verweigert worden ist: Hier ist nun zunächst wenigstens eine klar umrissene Aufgabenstellung dringend geboten, bei der die erweiterten Grundlagen der Strömungslehre eine vollständige gegenseitige Zuordnung der Nahwirkungen von träger und schwerer Masse ermöglichen, also eine von der Mikro- zur Makrostruktur bruchlos fortgehende Erfüllung klassischer Kausalität. In der weiteren Konsequenz muß aber schon immer ins Auge gefaßt werden, daß ja die z.B. in dem wahrhaft klassischen Leitmodell des Uhrenpendels sich ganz anschaulich manifestierende Dualität von Gravitations- und Massenwirkungen eine ebenso krasse Dualität von potentieller und kinetischer Energie beinhaltet, die nicht als innerer Wirkungszusammenhang (z. B. von gleichartigen Feldern) analysiert, sondern eigentlich nur anhand einer äußerlich-empirischen Verrechnung (Gleichsetzung) überbrückt werden kann: Die Beobachtung, daß das Uhrenpendel bei Ausgleich von Reibungsverlusten immer wieder in dieselben Höhen- bzw. Ruhelagen zurückschwingt und unabhängig vom Pendelgewicht immer die gleiche Beschleunigung (d.h. Frequenz) aufweist, läßt sich nun besonders eindrucksvoll auf die berühmte Gleichung Daniel Bernoullis, $p + Qv^2/2 = \text{const.}$, übertragen, worin p der statische Druck (als Höhe einer lastenden Medium-Säule) bzw. wirksame Höhe des Pendelschwerpunkts, v die je herrschende Strömungs- bzw. Pendelgeschwindigkeit und schließlich Q die Mediumdichte bzw. Pendelmasse ist. Und gerade der in dieser Weise mathematisch-diszipliniert durchgeführte Dualismus der beiden Energieformen macht das „Klassische“ und zugleich von Anfang an doch auch schon immer begrenzend-Widersprüchliche der überkommenen Dynamik aus, weswegen als eigentliche Hauptaufgabe (in nahtloser Ergänzung zu unserer Hausaufgabe) der innere Zusammenhang zwischen Gravitations- und Trägheitswirkungen hergestellt werden muß, der als solcher ja nur durch eine innere Zuordnung von Substanz und Energie möglich wird, ohne dabei auf ein anonymes „Bezugssystem“ ferner Massen angewiesen zu sein. Eine entsprechende logisch-kontinuierliche Nähe von Bewegung und Wirkung ist dabei wieder nur aus der überlagerten Schichtung von Makro- und Mikrostrukturen darzustellen; indem jedoch der Gegenstand der Bewegung selbst aus dem Geflecht dieser Schichten hervorgeht, muß eine Bilanzierung hinsichtlich Substanz und Energie sich auch in diese hinein erstrecken, um so schließlich vor allem die elementaren Dualitäten und Ungereimtheiten der klassischen Dynamik aufzulösen. Wohlgermerkt, diese Vorgehensweise zielt nicht etwa auf eine Lösung aller Rätsel dieser Welt mit der Magie einer „Weltformel“, sie bedeutet vielmehr nur den vollständigen Rückzug auf das, was Kant die Antizipation der Wahrnehmung nannte, und zwar aus kombinatorisch-deduktiver Zergliederung des Materie-Begriffs heraus, als etwas, was eigentlich jedermann schon immer als Aufgabenstellung bewußt war bzw. sein konnte, indessen als

Besinnung auf das schlechthin Einfache aber die größte Schwierigkeit bereitet; namentlich ein Künstler weiß davon ein Lied zu singen, wenn ihm dies erst als Frucht und Summe eines Lebens gelingen konnte. In unserem Zusammenhang ist der antizipierende Materiebegriff zunächst dadurch von aller empirischen Magie zu befreien, daß er als (ausschließlicher) Träger aller möglichen Bewegungen und Wirkungen identifizierbar bleibt, daß ihm also auch Strukturen von Feldern und Bezugssystemen zuzurechnen sind als zugehörige Gegenstände logisch kontinuierlicher Bewegungen und Wirkungen: Dieses kontinuierliche Antizipieren von Wahrnehmung geht konsequenterweise auf das räumlich-zeitlich Unendliche und dessen Ausfüllung (Erfüllung) durch sein universales Darstellungsmittel, wodurch die Wahrnehmung (Erfahrung) selbst zunächst als Unterbrechung von Kontinuität überhaupt erst registrierbar wird und daher z. B. als „schreckliche Leere“ oder irgend andere „schreckliche“ Diskontinuität zum Anlaß analysierender Verarbeitung werden kann, deren Methodik aber wiederum auf den je zu extrahierenden Zuwachs an kontinuierlicher Objektivität (also an „Materie“) abzielen muß als dem ständig zu vergrößernden Arsenal antizipierender Darstellungsmittel.

Wenn demnach also die wahrgenommene, erfahrene (d.h. überkommene) Physik eigentlich nur noch als Materialsammlung für ein analysierendes Vorschreiten dient, so rechtfertigt sich derartiges Vorgehen erst dadurch, daß ein diesem gesamten Material übergeordneter Gesichtspunkt gewissermaßen als ein Code eine vollständigere Erschließung bzw. Entschlüsselung überhaupt gestattet, dabei je die Nahtstelle zwischen Antizipation und Wahrnehmung bezeichnend. An der in diesem Sinne permanenten Nahtstelle erwächst nämlich der folgenden Fragestellung eine andauernde und entscheidende Aktualität: Wie verhält sich eigentlich ein jeweils empirisch konstatiertes „Feld“ oder „Bezugssystem“ selbst wieder als eigener Gegenstand von Bewegung und Wirkung? Dieser Fragestellung suchte ja die klassische Dynamik gewissermaßen systematisch durch Annahme von Massenpunkten im leeren Raum auszuweichen, während doch in der Elektrodynamik sich von Anfang an eine solche Ignoranz verboten hat, da deren Grundlagen ja gerade aus einer (1820 von Ampère angenommenen) magnetischen Wirkung bewegter elektrischer Ladungen bzw. Felder heraus entwickelt wurden. Nachdem (aufgrund der Vorarbeit Faradays) Maxwell die mathematische Form von Wechselwirkungen zwischen elektrischen und magnetischen Feldern darstellen konnte, ließ sich bekanntlich (seit Hertz) der Gedanke nicht mehr umgehen, daß mit den elektromagnetischen Wellen bzw. Wechselfeldern eine vollkommene Selbstinduktion beider Feldarten vorliegen mußte, bei vollständiger Ausfüllung des angeblich „leeren“ Raumes der klassischen Massenpunkte – und anscheinend ohne die letzteren überhaupt noch zu benötigen. Angesichts dieses bravourösen Gelingens physikalischer Analyse über mehrere Generationen fruchtbareren Zusammenwirkens hinweg wurde in der nachfolgenden Entwicklung der nunmehr doch deutlich formulierte Gegenstand dieser Analyse (also die reine elektro-magnetische Substanz) ausgerech-

net dadurch wieder abgeschafft, daß zugleich mit dem traditionellen Ätherbegriff auch das zugrunde liegende Problem quasi für obsolet erklärt wurde, um so in allzu revolutionärem Überschwang gleich das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Die hier nun nach wie vor ebenso elementare wie aktuelle Problemstellung betrifft den innerhalb der elektro-magnetischen Substanz offenbar in reiner Form vorliegenden Anregungsmechanismus beider Feldarten, aus welchem heraus sie sich in fortwährender Wellenbewegung gegenseitig ablösen und neutralisieren. Die dadurch ermöglichte deutliche Setzung des von traditionellen Äthervstellungen befreiten Gegenstandes der Analyse bedingt die folgenden entsprechend systematisch-abgrenzbaren Gegebenheiten: Beide Feldarten pflanzen sich als kontinuierliche Störung innerhalb der Mikrostruktur einer den Raum allseits erfüllenden Substanz fort; sie sind daher auch nur als eine großräumige Spiegelung (Projektion) jeweils von elementaren Verhältnissen in die Makrostruktur hinein wahrzunehmen, gewissermaßen als unterschiedlich-komplementäre Reflexion aus dem ihnen gemeinsam-Zugrundeliegenden. Inwieweit allerdings bei einem solchen induktiven Rückschließen auf das naturgemäß nur empirisch-relative „Elementare“ hinter der elektro-magnetischen Erscheinung zugleich schon der antizipierend-deduktiven Kontinuität des Materiebegriffs Genüge geschieht, das kann konsequenterweise nur durch bilanzierende Betrachtung aller Bewegungs- (Strömungs-) Vorgänge innerhalb der Mikrostruktur der elektromagnetischen Substanz aufgeklärt werden. Aus dem gleichen Grund sind nun auch umgekehrt alle makro-strukturellen klassischen Bewegungsvorgänge auf die Überlagerungseffekte hin zu untersuchen, wie sie sich im Verhältnis zur „elementaren“ Mikrostruktur ergeben; daher verhindert die nur in der Makrostruktur verharrende Relativitätsbetrachtung (wie sie Einstein anlässlich des Michelson/Morley-Versuches in Bezug auf einen entsprechend beschränkten Makro-Mitnahme-Effekt des Äthers angestellt hat), ein jeweils „Elementares“ überhaupt schon in den Erkenntnishorizont einzubeziehen: Handelt es sich bei jeder zu kurz zielenden Relativierung doch immer zwangsläufig auch um die Relativierung des elementaren Gegenstandes selbst und seiner Analyse, wobei z.B. auch ein stillschweigendes Ausgleichen der relativistischen Lücke in der Massenbilanz durch Einbeziehung einer Mikro-Schicht nur weitere Verwirrung stiften kann, insofern der Übelstand nicht als elementar-logischer begriffen worden ist. Vielmehr ist hier in einem radikalen Wechsel der Perspektive doch gerade die kosmologisch einzigartige Isolierbarkeit des Phänomens der elektro-magnetischen Wellen Anlaß und Grund genug, dafür auch einen entsprechend autarken Träger anzusetzen, um anhand der so gewonnenen analytischen Kontinuität überhaupt erst die „Relativität“ aller anderen Erscheinungen konkret ermessen zu können. Eine solche umfassendere Perspektive muß dabei freilich die klassische Massenpunktbewegung in einem neuen Licht erscheinen lassen, indem diese gewissermaßen nur noch als sekundäre Bewegung von Fettaggen auf einer elementaren Suppe anzusehen ist, d.h. ausschließlich in einem begrenzten (hinreichend allgemeinen) Aspekt könnten hier-

bei überhaupt noch elementare Verhältnisse repräsentiert werden: Demnach ist also auch die so weitgreifend-allgemeine Erscheinung der anhand des Doppler-Effekts gemessenen Expansion der Massen im All schon der elektro-magnetischen Substanz selbst zuzuschreiben, und daraus läßt sich schließlich als entscheidende Fragestellung ableiten, in welchem inneren (systematischen) Zusammenhang eigentlich die denkbar am weitesten auseinander liegenden Bewegungsverhältnisse von Makro- und Mikrostruktur dieser Substanz liegen, da sich ja überhaupt erst in solch extremer Spannweite ein Anspruch auf systematische Geschlossenheit stellen und einlösen läßt. Eine gewisse Begrenztheit des „Systems“ der Newtonschen Dynamik ergibt sich übrigens aus der in natürlicher Weise beschränkten Spannweite zwischen der Uhrenpendel- und der Himmelsmechanik; und auch eine verhältnismäßige Erweiterung kann immer nur auf die analytische Verfeinerung in der Rangordnung von Erscheinungen abzielen, keineswegs dürfte also z.B. die elektro-magnetische Substanz schon als das Materie-Kontinuum selbst ausgegeben werden, da dieses sich ja als das antizipierende Darstellungsmittel schlechthin niemals in den Erscheinungen vollständig widerspiegeln könnte.

3. Der systematische Zusammenhang von Mikro- und Makrostruktur im kosmologischen Aufbau

Die oben angesprochene kosmologische Einzigartigkeit der elektro-magnetischen Substanz zeigt sich in ihrer im Grunde einzigartigen Kontinuität von Substanz und Energie, die indessen solange hinter einem ideologischen Dickicht von Quanten-Diskontinuitäten verborgen bleiben muß, als die Analyse sich auf Synchronisationseffekte zwischen elektro-magnetischen Wellen und Elektronenhüllen zu beschränken hat, die damit gegebene „quantenlogische Unschärfe“ von Meß- und Experimentalanordnungen immer nur widerspiegeln kann und folglich jedes Vordringen zur logischen Kontinuität beider hierin zugrundeliegenden (verursachenden) Gegenstände fortwährend in einer Art Selbstblockade verhindert. (Einsteins gegen die Quanten-Theorie gerichtetes Bekenntnis „Gott würfelt nicht“ bleibt dabei übrigens noch auf der Ebene eines ewigen Gezänks zwischen älterer und jüngerer Priesterschaft der Naturgesetze, indem es die ganze Banalität des zugrundeliegenden logischen Problems mit Weihrauch zu vernebeln sucht). Denn, wenn auch jene Synchronisationseffekte den einzigen Wahrnehmungs-Zugang zu den beiden Struktur-Schichten der Materie bilden, so ist jeweils durch die kontinuierliche Antizipation der beiden Gegenstände doch die Verwechslung mit deren Überlagerungseffekten ausgeschlossen; vielmehr ist ja umgekehrt erst aufgrund der empirischen Bewährung der quantenlogischen Effekte auch eine entsprechende Regelmäßigkeit (Kontinuität) innerhalb der Schichten je für sich zu unterstellen,

aber eben nur über die statistische Indizienkette, wie sie schon immer das Verhältnis von antizipierenden Darstellungsmitteln und entsprechenden Wahrnehmungen kennzeichnet. Hierbei sind alle als „rein empirisch“ betrachteten Subjekt-Objekt-Beziehungen als Tautologie eines *deus ex machina* empirischer Gegebenheiten anzusehen, der schon immer sowohl redlichen Maschinenbau (der Experimentalanordnung) als auch redliche Theologie korrumpiert hat: Da ist es freilich noch nicht mit einer „kopernikanischen Wendung“ innerhalb empirischer Gegebenheiten getan, vielmehr muß die Axt an die Wurzel der falschen Priesterschaft selbst gelegt werden, in entschiedener Abkehr vom Mißbrauch diskontinuierlicher Effekte, bei kritischer Hinwendung zur Kontinuität des doch allen Strukturschichten zugrundeliegenden Gegenstandes, welcher sich ja erst in fortgehender Ergänzung von Antizipation und Wahrnehmung herauschälen kann. So gesehen läßt sich die mißbräuchliche Deutung der Quanteneffekte auf eine Klitterung widersprüchlicher Antizipationen (Wellen- bzw. Teilchen-natur) ein und desselben Gegenstandes zurückführen und somit ein unsinniger Glaubenskrieg um allzu seichte Subjekt-Objekt-Spekulationen also auch insofern beenden, als schon im Ansatz einer elementaren Bewegungslehre sowohl Wellen- als auch Teilchennatur des einheitlichen Gegenstandes anschaulich-systematische Konsequenz gewonnen haben. Und da erfahren freilich alle oben begonnenen Überlegungen hinsichtlich einer universalen Strömungslehre als Fundament einer allgemeinen Bewegungslehre ihre volle Tragweite, indem sowohl die klassische Massenpunkt- („Teilchen“)-Dynamik als auch die elektromagnetische Wellendynamik hier ihren anschaulich kontinuierlichen Ursprung haben müssen, gewissermaßen als Spezialaspekte ein und desselben systematischen Zusammenhangs, wie er sich ausschließlich in strenger Wahrung der Kontinuität von Substanz und Energie als Identität von „Materie“ herauschälen kann: Im Sinne einer solchen allgemein-logischen Gleichsetzung $a = a$ enthalten sowohl klassische Punkt- als auch elektro-magnetische Wellen-Dynamik nur sofern ein deduktives Fundament, als eine identifizierbare Zuordnung von Substanz und Energie in ihnen bereits stattfinden kann. Die zunächst weitgehend induktiv angelegte Punkt-Dynamik Newtons erhielt ja z. B. erst durch die Energie-Betrachtungen von Laplace eine unerhörte (weil deduktive) Allgemeinheit, wobei die Vereinfachung der Materie zu einem Aggregat von Massenpunkten innerhalb der Makro-Struktur (z. B. der Planetenbahnen) noch zu keinen allzu ungewohnten Widersprüchen führte; auch hinsichtlich der elektromagnetischen Wellen ist ja ein deduktiver Ansatz insofern nur eingeschränkt möglich, als die unterstellte Erhaltung von Feld-Energie noch jeweils des eindeutig-kontinuierlichen Gegenstands von Feld-Wirkung und -Bewegung (d.h. von Erhaltung) ermangelt, an dem sich alles überhaupt vollziehen kann. Indem nun in beiden Fällen das All in seiner bereits ermessenen Erstreckung als nur ein gemeinsamer Erfahrungsgegenstand in der universalen Strömungsdynamik angesetzt wird – um nun nach dem Laplaceschen Vorbild eine lange vernachlässigte klassische Hausaufgabe nachzuholen – würde ja

die alte Massendynamik überhaupt eine nachhaltige Wiederaufwertung erfahren innerhalb der induktiv zustande gekommenen Rangordnung der allgemeinsten Naturerscheinungen, vergleichbar vielleicht dem Erdbeben-artigen Bewußtseinswandel anlässlich der Erfolge der kinetischen Gas- bzw. Wärmetheorie. Wie auch immer, bei aller Tapferkeit derartiger Befreiungsschläge im induktiven Dickicht bleiben diese doch sofern noch unzulänglich, als dabei der Gordische Knoten grundsätzlicher Verschlingung von Deduktion in die Induktion hinein unangetastet gelassen wird und folglich einer strengen systematischen Geschlossenheit entgegensteht, da diese ja allgemein-logisch eine Gleichsetzung (d.h. Kontinuität $a = a$) bedingt und ein induktives Drittes methodisch ausschließen muß: Bei allen großen induktiven Erfolgen des klassischen Modells der trägen (bzw. schweren) Masse bleibt es z.B. immer noch deduktiv zu bedenken, inwieweit in dessen Ansatz überhaupt die Kontinuität (Identität) eines zugrundeliegenden Gegenstandes (d.h. Substanz) als Träger der Kontinuität von Wirkung (d.h. Energie) schon berücksichtigt werden konnte. Es handelt sich dabei übrigens um das gleiche, alltägliche Geschäft, das als sogenanntes „Freimachen“ in der Mechanikerzunft eingebürgert ist und anhand dessen das Gebiet eines in sich geschlossenen Systems abgegrenzt und sämtliche Einflüsse (Induktionen) von außen in System-immanente übersetzt (d.h. durch diese ersetzt) werden. In diesem Sinne ist also der „klassische“ Ansatz der trägen/schweren Masse (angefangen beim Modell des Uhrenpendels) ja überhaupt noch daraufhin zu hinterfragen, inwiefern in seinem Rahmen ein vollständiges, deduktives Freimachen denn eigentlich zur Darstellung gelangen kann; verlangt doch eine strenge System-Immanenz ein Freimachen im Sinne von Freilegen eines rein deduktiven Kerns innerhalb des Modells der trägen/schweren Masse, der in absoluter Singularität durch alle Strukturschichten hindurch sich als beliebig differenzierbar (also als Kontinuum) durchhält. Erst solch ein deduktiver Kern kann für sich schon in kontinuierlicher Nähe auch das ganze Universum repräsentieren, indem nämlich alle seine Schnittstellen, die ihn in systematischer Geschlossenheit von der Umgebung abgrenzen (und mithin die Wirkungsfelder aller Strukturschichten durchtrennen), durch kinetische Mikro-Vorgänge ein und desselben Modell-Kerns träger/schwerer Masse erklärbar (freimachbar) bleiben. Damit ist aber auch schon die entscheidende Bedingung angesprochen, unter welcher sich die überkommene Strömungslehre zu einer schichtenübergreifenden Fundamentaldisziplin freizumachen hat: Indem z. B. Gravitationskräfte (deren zentrierende Agglomerations-Wirkung ja so etwas wie „Kontinuität“ etwa von Erd- oder Mond-»Substanz« herstellt) wie auch die ihnen das Gleichgewicht haltenden (am gemeinsamen Schwerpunkt von Erde und Mond ansetzenden) expansiven Zentrifugalkräfte nur induktive Reflexe aus der Mikro- in die Makrostruktur darstellen, ist eine durchgängig-freimachende Erklärung des Zusammenhangs als kinetische Nahewirkung innerhalb einer Mikrostruktur unumgänglich; (im übertragenen Sinne vergleichbar etwa dem Rückschließen von der wahrgenommenen Spitze eines Eisbergs her auf

dessen volles Ausmaß unter Wasser). Denn nur auf diesem Wege lassen sich auch die offenbaren Mißbräuche der Darstellungsmittel Raum und Zeit als verdeckte Transportvehikel von Wirkungen einschränken bzw. ausschließen, wie sie als „absoluter Raum“ Newtons, Bezugssystem „ferner Massen“ Machs oder relativistisches „Raum-Zeit-Kontinuum“ Einsteins jeden deduktiv-systematischen Ansatz blockieren und notwendig einen deutlichen Begriff von „Feldwirkung“ überhaupt korrumpieren müssen.

Aus diesem Verständnis heraus wird eine radikale Neuschätzung des überkommenen Gravitationsfeld-Begriffs vollends überfällig, indem jener Gegenstand, an dem sich allgemein beschleunigte Bewegungen vollziehen, nicht mehr nur zum abstrakten Angriffs- bzw. Schwerpunkt (ebenso abstrakter) Massenkräfte verkommen darf, vielmehr von vornherein als weit in den Raum hinein sich erstreckendes beschleunigtes Gravitationsfeld angesetzt werden muß, durch dessen Deformation (ebenso feldartige) Beschleunigungswirkungen zu einem „Gleichgewicht“ in gegenseitiger Neutralisierung führen, wie dies im übertragenen Sinne bei den elektromagnetischen Wechselfeldern charakteristisch ist. Ferner ist auch das für die Ausrichtung von Fliehkräften so entscheidende Bezugssystem ferner Massen doch nur so deduktiv einzuordnen, daß hier ein Ferne und Nähe verbindendes (Basis-) Feld zugrundeliegt, das mit seiner universell-stationären Präsenz auch entsprechend universelle Nahewirkungen zu vermitteln vermag. Denn ausschließlich durch eine derartige ganz konsequente Ersatz-Funktion des Feldbegriffs können die Darstellungsmittel Raum und Zeit entlastet und in ihrer Idealität unangetastet bleiben; die abstrakt-induktiven „Beschleunigungswirkungen“ der Punktmechanik können ja überhaupt erst so als konkret-deduktive Feldwirkungen freigemacht werden und ins Blickfeld systematischer Fragestellung rücken. Die berühmte Frage von Michelson/Morley nach der „Drift“ eines (allzu beliebigen) „Äthers“ hätte übrigens einen systematischen Sinn dadurch erlangen können, daß sie z. B. auf die alltägliche Gezeiten-Drift des lunaren Schwerefeldes hin konkretisiert worden wäre, um so von einem gewissermaßen noch „windigen“ Problemgegenstand herüberzuleiten zu einem umfassenderen, in dem von vornherein sowohl die Makrodynamik der Gravitations- als auch der elektro-magnetischen Wechselfelder als Reflexe bzw. Auswirkungen einer gemeinsamen elementar-massiven Mikrostruktur zu verstehen und anzusetzen sind. Denn die universell-stationäre Bezogenheit zum „absoluten“ Raum Newtons bzw. zu den empirisch-„fernen“ Massen Machs bildet ja als allgemeinste Kontur einen Teil des Problemgegenstandes, um diesen in einer ersten Wahrnehmung seiner Statur überhaupt soweit herauszuschälen, wie es die Mittel dieser Wahrnehmung (Erfahrung) zunächst hergeben: Indessen dringt die logische Folgerichtigkeit (Kontinuität) der Darstellungsmittel ja stets noch über eine derartige natürliche Abgrenzung (Diskontinuität) unseres Gegenstands hinaus, indem sie ihn dort freimachen und so unendlich fortgehend das jeweils letzte Wort behalten muß, als Ansatz von Gleichungen, in denen die Kontinuität von Substanz und

Energie zu kontrollieren bleibt. Da hat man es bisher entgegen der logischen Priorität gegenüber dem Unendlichen geradezu umgekehrt halten wollen, indem ja eine stationär-regelmäßige Struktur innerhalb des Gegenstandes zu dem ganz äußerlichen „absoluten“ Raum der Newtonschen Himmelsmechanik geriet; indessen bietet freilich schon die Machsche Idee universeller Präsenz ferner Massen einen Hinweis auf den Problemgegenstand als einem sowohl nahen und fernen wie auch elementaren und vollständigen zugleich. Die dabei vorauszusetzende schwindelerregende Regelmäßigkeit innerhalb der elementaren Mikrostruktur, die ja wie ein Gewebe in einzelnen immer gleichen Maschen das All überspannen muß (um trotz einer eigentümlichen inneren Beweglichkeit gleichwohl den stationären Effekt überall „solide“ genug zu vermitteln) erscheint hingegen nur als die logische Kehrseite der erreichten systematischen Vollständigkeit mit ihrer relativen Annäherung an die Kontinuität unserer Darstellungsmittel. Das heißt aber, daß sich die systematisch fortschreitende Wahrnehmung unseres elementaren Gegenstands weder durch zu krasse Diskontinuität noch vermeintlich zu glatte Kontinuität beirren lassen darf, sondern sich dabei ausschließlich den konkreten Schritten des Freimachens zu unterwerfen hat, deren „Wirklichkeit“ zwar prinzipiell nur einen aktuell-diskontinuierlichen Erfahrungsstand widerspiegeln kann, im Vordringen zum Elementaren indessen notwendig immer mehr der logisch-kontinuierlichen „Realität“ von Darstellungsmitteln angenähert erscheint.

In diesem Sinne muß nun auch unsere oben begonnene Herleitung des streng allgemeinen Bewegungsbegriffs als stetige Überlagerung von Dichten- und Strömungsfeldern so verstanden werden, daß sie schon im Ansatz eine systematische Ganzheit des Gegenstandes ins Blickfeld rückt und geradezu erzwingt, die ja gemäß der Bernoullischen Gleichung nicht nur die Kontinuität von Substanz und Energie umfaßt, sondern auch im Begriff der dabei vorliegenden sogenannten „stationären Strömung“ zwei scheinbar widersprechende und rätselhafte Aspekte zwanglos miteinander verbindet: Die allgemeine Beweglichkeit der strömenden Substanz angesichts einer durchgängigen stationären Bezogenheit läßt sich ja anhand der Gleichung von Bernoulli sehr anschaulich nachvollziehen, indem das darin angesetzte allgemeine Druckniveau als überall gegenwärtige potentielle „Gesamtenergie“ ganz oder teilweise in kinetische Energie umgesetzt wird, so daß einem Feld mit örtlich unterschiedlichen Geschwindigkeiten eine feldartige Verteilung statischer Rest-Drücke entspricht, von denen dann in eigentümlich indirekter Weise abhängt, inwieweit überhaupt „noch“ ein Zusammenhang (d.h. ein kontinuierliches aneinander-Fügen) innerhalb unseres Gegenstandes als strömender Struktur gegeben ist. Wird fernerhin dieser Gegenstand „stationäre Strömung“ einmal radikal auf seinen deduktiven (systematischen) Kern hin untersucht, d.h. freigemacht, so ergibt sich eine Reihe von kosmologisch weittragenden (in gewissem Sinne verblüffend „natürlichen“) Gesichtspunkten:

a) Ein Freimachen der z. B. in der Meteorologie und Technik geläufigen stationären Strömung muß ja den dort jeweils äußerlich aufrechterhaltenen (durch ein fremdes Gravitationsfeld oder Druckgefäß induzierten) statischen Druck betreffen, indem im Sinne der strengen deduktiven Immanenz dabei ausschließlich vergleichsweise starke Anziehungskräfte innerhalb des Strömungsmediums anzusetzen sind, wie sie einfürend bereits oben angesprochen wurden.

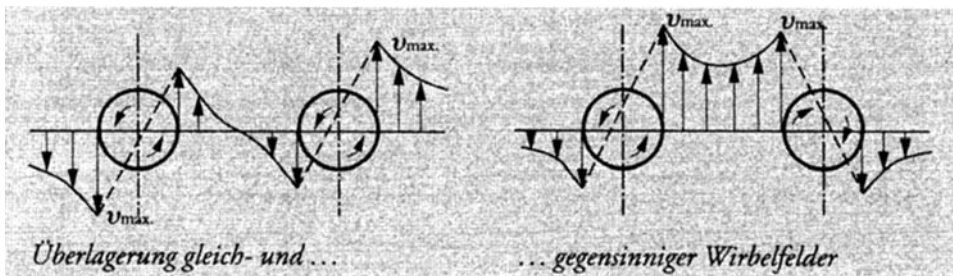
b) Solche immanenten (den stationären Zusammenhang herstellenden) Anziehungskräfte würden gemäß der Bernoulli-Gleichung bei jeweils verminderter Geschwindigkeit durch einen desto höheren statischen Druck verstärkt, reichen aber bei zu hoher Geschwindigkeit (und Zentrifugalwirkung) nicht mehr aus, um das „Abreißen“ einer feldartigen („laminaren“) Kontinuität der Strömung zu verhindern.

c) Diese Vorstellung vom „Abreißen der laminaren Strömung“ ist in der überkommenen Strömungslehre überwiegend geprägt durch die Betrachtung von Reibungs- (Energie-) Verlusten, die beim Vorherrschen von laminaren Verhältnissen meistens noch vernachlässigt werden können, jedoch beim Übergang zu nicht-laminarer Turbulenz sprunghaft ansteigen. Gegenüber solcher praktisch begrenzten Anschauung gewinnen Abreiß-Vorgänge sofern kosmologische Bedeutsamkeit, als deren Verluste jeweils einen Transfer von Energie bedeuten, wodurch sich großräumige Strömungsgebilde in verhältnismäßig kleinere umwandeln und so ein noch grobes Erklärungsmuster für die Erzeugung der homogenen Schicht von in sich geschlossenen Mikro-Wirbel-Einheiten hergeben. Doch systematische Bedeutung kann freilich erst dann einer solchen schichtenweisen Individualisierung von Materie zukommen, wenn in ihr das „Elementare“ in strenger Allgemeinheit eine gleichwohl „individuelle“ Schichtengestalt annimmt und sich demnach als „Individuationsprinzip“ in unendlich-kontinuierlicher Sukzession durch alle Größenordnungsschichten hindurch eben sowohl logisch bewahrt als auch anschaulich konkretisiert.

d) Hierbei ist vor allen weiteren Überlegungen zu klären, in welchem gegenseitigen Rückbezug jeweils benachbarte Größenordnungsschichten stehen müssen, damit sich in ihnen überhaupt die Eigenschaft laminar-kontinuierlicher Strömungen herausbilden kann, als Folge eines praktisch verlustfrei-stabilen Gleichgewichts zwischen den abstoßenden (expansiv-raumerfüllenden) sowie den anziehenden (zentral-verdichtenden) Feldwirkungen am einzelnen Mediumteilchen. Was als Abreiß-Energieverlust in der einen Laminar-Schicht zu verzeichnen ist, kann ja in der anderen Laminar-Schicht nur in dem Maß wieder aktiviert werden, als es der Aufbau jener gleich-gewichtigen Feldwirkungen erfordert: Die so vorgegebenen, äußerst einschränkenden Schwellenbedingungen sind wiederum Voraussetzung für eine Gleichförmigkeit in der Erzeugung elementarer Schichteneinheiten, wobei naturgemäß mit weiteren Sub-Schichten auch die Schwellenbedingungen kumulieren und im Unendlichen schließlich der nur noch reinen Möglichkeit „Materie“ (als umfassendste Bedingtheit und Kontinuität zugleich) zustreben. Auf diese Weise

bleibt die grundsätzlich doppelte Aufgabenstellung aller Kosmologie erhalten, die ja immer sowohl von konkret vorfindlicher Größenordnung („Individuation“) als auch von den allen Größenordnungen exemplarisch („prinzipiell“) zugrundeliegenden auszugehen hat, als dem „Individuationsprinzip“ der methodischen Erschließung einer Rangordnung des Elementaren.

e) Damit gewinnen aber diese gleichgewichtigen Feldwirkungen eine für alle Laminar-Schichten exemplarische Konsequenz und erfordern daher eine entsprechend qualitativ-allgemeine Betrachtung, zu der die untenstehende Abbildung eine Übersicht über die Wirk-Zusammenhänge in der gegenseitigen Überlagerung von elementaren Wirbelfeldern gestattet.



Gleicher Drehsinn bedeutet Subtraktion, ungleicher Drehsinn dagegen Addition von Wirbel-komponenten im Raum zwischen beiden Zentren (umgekehrt verhält es sich im jeweils äußeren Bereich). Dieser Polarität von verminderten bzw. vermehrten Geschwindigkeiten entspricht unter elementaren Verhältnissen die umgekehrte Polarität von Gravitationswirkungen der Mediumteilchen aufeinander, indem sie als integrale Gesamtheit ihre Wirbelzentren einander anzunähern (links) und voneinander zu entfernen suchen (rechts), da ja gemäß der o. a. Gleichung von Bernoulli Gebiete mit niedriger Geschwindigkeit ein hohes statisches Druckniveau aufweisen mit entsprechender Verdichtung und Gravitationseffekten, die nun unter elementaren Strömungsbedingungen als vorherrschend anzusetzen sind. Hier erfährt die überkommene Mechanik eine insofern systematische („klassische“) Vollendung, als solche dynamisch bedingten (polaren) Gravitationseffekte erst eine Vollständigkeit des Gravitationsbegriffs überhaupt ermöglichen, d.h. erst eine Gesamtheit zentraler und polarer Gravitationswirkungen führt zur hinreichend allgemeinen Formulierung des Gleichgewichts mit den Trägheitswirkungen.

f) Indessen begründet sich die Stabilität (Allgemeinheit) polarer Feldstrukturen aus der Kontinuität laminarer Strömung (also gemäß einem Ansatz paralleler Stromfäden bei homogener Strömung), wobei Schwankungen der Dichte so zu berücksichtigen sind, daß Substanz und Energie einander zurechenbar bleiben, und entsprechend erweist sich die Form des Ringwirbels als das einzige Strömungsbild von fundamentaler Allgemeinheit, da nur in ihm Stromfäden räumlich in sich

geschlossen (d.h. in einer denkbar vollkommenen Form von räumlich-laminarer Kontinuität) verlaufen. Indem nun gemäß dem unter e) dargelegten Zusammenhang die Gravitationseffekte rechtwinklig zu den sich aufhebenden Geschwindigkeitsvektoren gerichtet sind, so reproduziert sich (entsprechend versetzt) deren laminare Kontinuität notwendig auch in den Vektoren der polaren Gravitationsfelder, mögen diese gleichwohl nur noch indirekt (als makrostrukturelle Ausrichtung bzw. Projektion polarer Mikrostruktur, z.B. in Magnetfeldern) rekonstruierbar bzw. wahrnehmbar sein.

g) Damit schälen sich aber schon in erschöpfender Weise alle jene Gesichtspunkte heraus, die für eine systematische Betrachtung der elementaren Individuation von Materie überhaupt erforderlich sind und so erlauben, die Bedingungen der Möglichkeit (d.h. Identifizierbarkeit) von elementaren Gegenständen in konkret-kausaler Zuordnung ihrer Bewegungen und Wirkungen vollständig anzusetzen und überschaubar zu machen. In diesem Sinn ist nun zu rekonstruieren, wie die einzelne Laminarschicht durch Strömungsabriß (Turbulenz) aus der je benachbarten Subschicht heraus dauerhafte Gestalt gewinnen kann, d.h. wie dabei aus der Polarität des Ringwirbels als kombinatorischem Baustein ein elementares Gleichgewicht zwischen anziehenden und abstoßenden Feldwirkungen „raumgreifen“ kann. Die aufgrund der laminaren Kontinuität gegebene Vergleichbarkeit bzw. Kongruenz von Ringwirbel- und Magnetfeldstruktur erlaubt die folgende Veranschaulichung: Indem analog zum Magnetfeld eine abstoßend-distanzierende Wirkung ausschließlich zwischen gleichartigen Polen anzusetzen ist, sind dauerhafte Bestandteile einer Laminarschicht nur so darstellbar, daß bei ihnen je solche gleichartigen Pole nach außen (auf benachbarte Teile) ausgerichtet sind, indes deren nach innen gewendete Kehrseiten (als entgegengesetzt-gleiche Polaritäten) von inneren zentralen Gravitationsfeldern zusammengehalten werden. Damit wird zwanglos deutlich, wie mit dem von polarer und zentraler Gravitation gebildeten Gefüge ein elementares Wechselspiel von laminarer und zentraler Polarität begründet ist, von dem aus dann eine Erklärung der elektromagnetischen Erscheinungen ansetzen kann. Hierbei sind freilich zunächst die besonderen Symmetriebedingungen zu betrachten, wie sie bei der Entstehung von elementaren Ringwirbeln (sozusagen unter „elementarer Turbulenz“) im Unterschied zu bisher in der Strömungslehre geläufigen Vorstellungen vorausgesetzt werden müssen, denn der allgemeine Abstoßungseffekt zwischen den Teilchen einer Laminarschicht kann ja nur durch ein asymmetrisches Überwiegen zentraler Polarität (d.h. durch gleiche, außen-gerichtete Ladungen) zustande kommen: Das bedeutet aber wiederum, daß Abreißvorgänge in den einzelnen Laminarschichten jeweils nur asymmetrisch erfolgen können (indem jede Schicht der benachbarten einen gewissen Gegen-Impuls vermittelt), um dann auch Schichten-übergreifend einer übergeordneten Symmetrie (d.h. Gesamt-Zirkulation = 0) zu unterliegen, welche ja aus dem Prinzip der Erhaltung von Drehimpulsen folgt.

h) Die bisher unter a) bis g) aufgeführten Aspekte erlauben mittlerweile einen

ersten Ausblick auf die Hausaufgabe, welche noch innerhalb der klassischen Dynamik (d.h. als eine erweiterte Konsequenz der Dualität von Gravitation und Trägheit) zu leisten ist, in gelassener Revision üblicher anti-klassischer Voreingenommenheiten, wobei das Problem der Relativität der Dynamik aus dem übergeordneten Ansatz der elementaren gegenseitigen Überlagerung aller Bewegungen anzugehen ist, ebenso die scheinbare Unvereinbarkeit der Begriffe Welle und Koruskel, die Frage der Materiewellen und was entsprechend mehr noch den klassischen Rahmen zu sprengen schien. Wenn aber derartig das seit jeher schon so erfolgreiche Paradigma der Dualität von Gravitation und Trägheit (d.h. des Uhrenpendels) endlich zur vollständigen Konsequenz gelangt, läßt sich auch eine alte (gewissermaßen noch vor-klassische) Fragestellung mittlerweile ganz von neuem und systematisch wieder aufnehmen: Hatten noch Descartes und ferner Huyghens große Anstrengungen unternommen, um die Gravitationswirkung quasi aus kinetischen Effekten von Mikroteilchen zu erklären, so lastete deren exemplarisches Scheitern für alle folgenden Zeiten wie ein schweres Trauma auf derartigen Ansätzen „kontinentaler“ Physik, wohingegen Newtons entschiedener Dualismus von Trägheit und Schwere im leeren Raum umso glänzender obsiegen konnte. In unserem Zusammenhang freilich wird eine Überwindung dieses Dualismus‘ zur entscheidenden Voraussetzung für die systematisch geschlossene Formulierung unserer Hauptaufgabe, welche (im Anschluß an die klassische „Hausaufgabe“) noch das Freilegen des deduktiven Kerns innerhalb des Modells träger/schwerer Masse umfaßt, um so, gemäß dem oben Ausgeführten, zu einer auch kosmologisch vollständigen Bilanz von Substanz und Energie zu gelangen. Solange freilich die (wenngleich nur noch dualistische) Induktion von träger und schwerer Masse schon je das Gefüge aller Mikro-Laminar-schichten durch ihr raumgreifendes, raumerfüllendes Gleichgewicht bestimmt, kann dort noch nicht die vollständige (von allen Induktionen freigemachte) und daher systematische Raumerfüllung vorliegen, wie sie doch erst durch ein zugrundeliegendes, absolut singuläres und beliebig differenzierbares Massen-Modell auch anschaulich gemacht werden kann: Solcher induktiven Unvollständigkeit entspricht nämlich die zunächst erstaunlich anmutende, doch nunmehr klar einzuordnende Tatsache der allgemeinen Expansion (Fluchtbewegung) der Massen, wie sie durch den Doppler-Effekt bis an die Systemgrenzen unseres Weltalls nachweisbar ist, indem beides in vergleichbar fundamentaler Weise dessen Geschlossenheit als System zu sprengen scheint. Um dagegen nun sowohl die Dualität des Systems träger/schwerer Masse als auch die Expansion der Systemgrenzen in einem zugrundeliegenden singulären Modell zu erfassen, bleibt nur der (deduktive) Rückschluß auf eine expansive Reaktionsbewegung und -wirkung von Mikroteilchen, welche (analog dem Gas-Ausstoß als Antrieb eines Raketenkörpers) als Ursache für die allgemeine Gravitation (und daher auch für das stationäre Druckniveau der Laminarschichten) anzusetzen ist, indem nur durch eine entsprechende singuläre Trägheitskinetik auch eine vollstän-

dige Bilanz von Substanz und Energie aller zentrierenden bzw. expansiven Bewegungen und Wirkungen ermöglicht werden kann. Hiermit wird es erforderlich, anschließend an unter g) Dargelegtes, einen umfassenderen Begriff des laminaren Gleichgewichts zu entwickeln, wozu aber erst ein hinreichend allgemeines Modell zur kinetischen Erklärung von Gravitation überhaupt die Voraussetzung bildet. Ein entsprechend allgemeiner Erklärungszusammenhang muß sich indessen schon unter den Bedingungen elementarer Individuation herauschälen, wobei ja bisher zum Aufbau des laminaren Gleichgewichts eine zentrale Gravitation schon gleich mit anzusetzen (d.h. zu erzeugen) war, um so quasi als Kitt die abstoßende Polarität der Wirbelfelder zusammenzuhalten; jener Kitt kann ja allenfalls nur dadurch zum Teilprodukt elementarer Turbulenz werden, daß immer auch schon bei den betreffenden Teilchen der Subschicht das innere laminare Gleichgewicht abreißt und zerstört wird, um sodann durch die gegenseitige Agglomeration in der nächst niedrigeren Schicht eine Verdichtung (bzw. Verstärkung) der Gravitation hervorzurufen.

In einer entsprechend schichtenübergreifenden Betrachtung ist nun auch zu klären, inwiefern beim bisherigen klassisch-dualistischen Modell der sich überlagernden Gravitations- und Wirbelfelder noch Ergänzungen vorzunehmen sind, um dessen einschränkenden Dualismus in einem rein kinetischen Modell aufzulösen: Denn zu berücksichtigen bleibt ja noch eine (denkbar allgemeine) kinetische Verzerrungswirkung auf eine (in Ruhe noch ideal anzusetzende) Zentrität von Gravitationsfeldern, so daß gemäß dem bereits oben schon Dargelegten deren Asymmetrie das Ausmaß einer räumlich-stationären (jedoch Beschleunigungs-abhängigen) Trägheits-Feldwirkung bestimmt und damit überhaupt die an sich erstaunlich enge Verwandtschaft von Trägheit und Gravitation erklärt. In der Umkehrung ist indessen ebenso grundsätzlich auch eine verzerrte Wirbelsymmetrie durch Gravitationseinwirkung anzusetzen, insofern der Ruheschwerpunkt eines Wirbels bei (symmetrisch) ansteigender Massen-Dichte ja zunächst noch auf der (vertikalen) Symmetrieachse von Dichten- und Wirbelfeld liegt, jedoch aufgrund der Wirbelbewegung in Dreh-richtung seitwärts abdriftet, so daß die (um die horizontal-Achse kreisenden) Bewegungen nun nicht mehr gleichgewichtig-symmetrisch erfolgen können, sondern bei Richtung auf das Gravitationszentrum hin eine geringere mittlere Medium-Dichte, -Zähigkeit und -Reibung aufweisen als umgekehrt. Solche Dynamik in allen Laminarschichten führt zu allgemeinem Überschuß an vom Zentrum fort beschleunigten Mikro-Teilchen, indes die jeweilige Makro-Wirbelstruktur (analog dem Raketenkörper) eine Reaktionswirkung auf das Zentrum hin erfährt: Auf diese Art erklärt sich nun einerseits die Gravitation als kinetischer Effekt sowie auch andererseits die Fluchtbewegung der Himmelskörper quasi als ein „Schwimmen“ der Makrostruktur auf einer expandierenden Mikrostruktur, unter Wahrung einer Geschlossenheit des Gesamtsystems aller Laminarschichten. Zusammenfassend läßt sich also unser gewissermaßen noch klassischer Dualismus der sich überlagernden Gravitations- und Wirbelfelder dadurch auf ein absolut sin-

gulares, beliebig differenzierbares Kinetik-Modell reduzieren, daß bei allen Bewegungszuständen die gegenseitige Verzerrung bzw. Verformung der beiden Feldarten in Rechnung gestellt und damit erst die Kontinuität solcher nun differenzierter Gegenstände (und der sich an ihnen vollziehenden Wirkungen) überhaupt ermöglicht wird.

4. Systematik biologisch-anthropologischer Gefäß-Konstitution

Die bisher erreichte Konsequenz durch Schichten-übergreifende Betrachtung läßt erst die Schlüsselbedeutung des Systembegriffs als deduktive Kontinuität ganz erweisen, wie sie bloß naturgesetzlich (in induktiver Beschränkung oder in tautologischer Verspieltheit) bislang verborgen bleiben mußte; d.h. erst die methodische Aufhebung der Gefäßwand als biologisches Erbeil führte (gemäß dem oben bereits Dargelegten) überhaupt zur universellen Anwendbarkeit (und Emanzipation) unserer Allgemeinbegriffe in radikaler „Erklärungsmacht“, die ja doch zumindest den Anspruch universaler Mathematik ausmacht. Indes läßt sich, quasi gegen sich zurückgewendet, auch noch eine Physiologie assimilierender Gefäßsysteme insofern vollständig und bestimmt definieren, als deren Erhaltungs-Bedingungen durch Stoffwechsel-Bewegung und -Wirkung entsprechend prinzipiell zugänglich werden; aus dieser Sicht bildet dann das kosmologische System den Grenzfall derartig organisierter Wesen, indem hier ein Stoff-Wechsel und dessen Individuation noch sozusagen ungebunden, ohne Gefäßzwang, vorzustellen ist. (Kant hat am Anfang des § 66 in der „Kritik der Urteilskraft“ definiert: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“. Jedoch hat aber ja schon das Darstellungs-System als Abbild einen notwendigen und kontinuierlichen Zusammenhang, in dem wechselseitig alles Darstellungs-Zweck und Mittel sein muß; d.h. der „blinde Naturmechanismus“ wäre nur als Widerspruch in sich bzw. als unvollständiges System deutbar.) Indem somit das organisierte Wesen im Gesamtsystem „Kosmos“ bruchlos eingefügt und verwurzelt ist, handelt es sich dabei zwar um eine komplexe (und d.h. nicht mehr elementare) Individualisierung von Materie, indessen hat es nur teil an dessen umfassender Gegenständigkeit als elementares Da-sein, das sich desto mehr als das unfaßbar Erhabene aufspart und herausstellt, als dort einzelne Erklärung je ermöglicht bzw. zugelassen wird (siehe oben). Die eigentümliche Komplexität organisierter Wesen entsteht durch kettenartig aneinander-gereihte Individualisierungsstufen, in denen jeweils ein zu assimilierendes Material fortgehend zugereicht und umgewandelt (d.h. einem Stoff-Wechsel unterzogen) wird, wobei die letzte Stufe gegenüber allen ihr

zureichenden eine hierarchische Schlüsselfunktion erfüllt, indem sie zwar in der Stoffwechsel-Folge ein zeitliches und funktionales Ziel darstellt, gleichwohl doch ursprünglich den genetischen Anfangspunkt (als eine Art Ur-Zeugung) bilden muß, von dem dann überhaupt eine Kettenbildung ausgehen und sich auch reproduzieren kann. Jene Schlüsselfunktion ist daher schon im deduktiven Kern der systematischen Betrachtung organisierter Wesen vollständig anzusetzen, um derart aus ihm die Kontinuität von Materie als „Material“ (des sich reproduzierenden Stoffwechsels) zu bilanzieren: Indes muß sich diese Reproduktion grundsätzlich aus einem Überschuß primärer Produktion speisen und demnach auch einem entsprechend erweiterten Individuationsprinzip (also dem eines organisierten Überschusses) unterliegen, aufgrund dessen sich regelmäßig-feste Rückkopplungs-Beziehungen insofern herausbilden, in dem Materialflüsse in Gefäßbahnen kanalisiert (und dabei auch in Gefäß-Substanz individualisiert) werden. Freilich erfordert hierbei eine systematische Erkenntnis-Haltung, daß dem Subjekt sein unbewußt-biologisches Verhältnis zu Material (und Exkrementen) nicht zur Überhebung über eine angeblich „tote“ und „schnöde“ Materie als „blindem Naturmechanismus“ gereicht, sondern daß ohne alle Herablassung eine fundamental-gemeinsame Wirklichkeit vielmehr auch tatsächlich angenommen wird, um sich damit gegen jene gefühlvolle Organ-Projektion endgültig zu wappnen, die doch seit jeher eine wahre Achilles-Ferse (sic!) jeder Erkenntnis bedeutet. Und so verstanden ist erst die systematische Zurücknahme und Korrektur solcher überheblichen Organ-Projektionen (Naturgesetze), mithin ihr Ersatz durch die absolut singulare, beliebig differenzierbare Organ-Projektion „Materie“, überhaupt Bedingung kontinuierlich zusammenhängender Erkenntnis: Somit ist sie immer „Antizipation“ von abstrakt-schematischer Anschaulichkeit des erkennenden Subjekts über alle seine Individualisierungsstufen hinweg, wobei jener scheinbar „blinde Naturmechanismus“ ja schon immer Kennzeichen aller Erfahrung ist, die ihm als organisiertem Wesen in seiner Rückkopplung zustoßen mag; die materielle Antizipation indessen als bloße Abstraktion anschaulicher Rückkopplungsaspekte unterläuft (durchschaut) solche wie auch immer „blinde“ Naturerfahrung. Das somit universale (transzendente) Schema einer sich erhaltenden (definierenden) Rückkopplung setzt daher die Dualität der miteinander rück-gekoppelten Gegenstände voraus (*a priori*), die sich folgerichtig im kategorialen Gefüge der Begriffe wiederfinden muß: als schematisches aufeinander Verwiesensein von Form und Inhalt eines Stoffwechsel-Gefäßes im weitesten Sinne, von Bewegung und Wirkung eines Materials (seiner Substanz und Energie), von potentieller (erschließbarer) und kinetischer (erschlossener) Energie, von aktiver Gefäß- und passiver Materialbewegung usw. Es besteht hier solange die Gefahr einer Amphibolie der Reflexionsbegriffe, als deren Herkunft aus transzendentaler Rückkopplung im Unklaren gelassen wird (und folglich Begriffe allgemein zum Anlaß eines „Universalien-Streits“ verkommen, in dem jedermann wilden Organ-Projektionen zum Opfer fällt). Erforderlich ist hier wieder das Frei-

legen eines deduktiven Kerns (hier: des sich selbst organisierenden Rückkopplungs-Systems), um dann aus ihm heraus eine eindeutige Abgrenzung und Unterscheidung von nicht-empirischen (a-priori-) Bestimmungen gegenüber induktiv-empirischer „Amphibolie“ (Zweideutigkeit) vorzunehmen. Jener Kern besteht in der leitenden Bedingung, daß ja in der Individuationskette des organisierten Überschusses jede Gefäß- und Materialverzweigung (Analyse) der nachfolgenden Zusammenführung (Neuverknüpfung, Synthese) in einer Assimilations-Bilanz entsprechen muß, in welcher auch Dissimilations-Vorgänge (wie global auch immer) einzubeziehen sind, quasi in einer Unter- bzw. Dissimilations-Bilanz zur Berücksichtigung von abgestoßenen, ausgebeuteten Materialmengen. Aus dieser Kernbedingung folgt einerseits eine (logistische, schaltende) Rückkopplung zwischen Gefäß-Verzweigung und -Verknüpfung sowie andererseits eine (energetisch-ausbeutende) Rückkopplung zwischen der Gefäß-Transportwirkung und der aus dem Material erschließbaren Energie; in beiden Hinsichten läßt sich daher auch eine allen empirischen Rückkopplungs-Zufällen entthobene Bilanzbedingung formulieren, um so in einer lückenlosen „transzendentalen Deduktion“ (Kant) die Herkunft und Struktur von Logik und Kinetik als universale Mathematik nachzuvollziehen. Denn indem jene Rückkopplungs-Zufälle doch letztlich immer aus der Diskontinuität von Gefäß-Wänden (d.h. aus entsprechenden Bewegungs- und Wirkungsverhältnissen) entspringen, so ergibt sich als permanente (nie vollends abschließbare) „transzendente“ Aufgabe der Mathematik die analytisch-synthetische Aufhebung solcher Gefäßwände: Damit wird aber die Individualisierungskette zum (empirisch-unanschaulichen) Anlaß und Gegenstand einer anschaulichen Darstellung von Verzweigung und Verknüpfung von Substanz- und Energieflüssen, in welchen das Elementare sich notwendig schon immer als kontinuierlicher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen analysieren und synthetisieren läßt.

Hinweis

Diese Abhandlung stellt einen Ausschnitt aus der Schrift *Geburt und Vermächtnis universaler Sprachlichkeit* des Autors aus dem Jahre 1995 vor und bildet einen engen Zusammenhang mit 7 Kongreßbeiträgen, zu denen dieser von der ASPLF (der Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française) sowie der SEKLF (der Société d'Études Kantiennes de Langue Française) aufgefordert worden ist und die unter dem Titel *L'idée de l'un et son jeu de langage* im Jahre 2008 als Supplement zu o.a. Schrift zusammengestellt worden sind.

Stichworte zum Inhalt

Die Kontinuität von Substanz und Energie in Raum und Zeit kennzeichnet das Substrat Materie (als das ontologisch Ausgedehnte) im kategorialen Gegensatz zum Attribut Natur (als das analogisch Unausgedehnte, das dem ontologisch Ausgedehnten nichts hinzufügen kann, ohne es zu verdoppeln).

Die Entfaltung des systematischen Materiebegriffs bedeutet also das methodische Ausschließen des Kategorienfehlers solcher Verdoppelung im ontologisch Ausgedehnten, und zwar in einer mathematischen Dialektik der Zuordnung zu den Kategorien Materie und Natur, die sich als intelligible Assimilation der Natur in der Materie darstellt.

Was nun für die biologische Assimilation der ursprüngliche Umschlagspunkt bedeutet, von dem aus die Kette des Gefäßsystems sich von innen nach außen erweitert und auf den hin die Nahrung von außen nach innen in ihrem Stoffwechsel umgesetzt und energetisch ausgebeutet wird, dem entspricht in der intelligiblen Assimilation der Gegenwartspunkt (das ewige Nun) auf der Achse der Zeit als dem *inneren Sinn* (Kant), von dem aus die ontologische Intention aus einer inneren (erinnerten) Vergangenheit heraus (quasi als intelligible Gefäßkette Materie) sich in die äußere Zukunft hinein (quasi als die intelligible Nahrung Natur) schematisch-ideell projiziert, um so zunächst durch eine homogene Spur des *inneren Sinns*, d.h. der Zeit, den *äußeren Sinn*, d.h. den Raum, als intelligibles Gefäß zu erschließen, in welchen dann in entgegengesetzter Intention, d.h. von der Zukunft her in die Vergangenheit gerichtet, Wahrnehmung sich überhaupt erst ereignen kann.

Die sich solchermaßen im Gegenwartspunkt jeweils kategorial entgegenstehenden Intentionen von Materie und Natur ließen sich jedoch niemals schon in einer immanenten, d.h. idealistischen Dialektik umgreifen, da diese genötigt ist, nur immer ein Vorhandenes, d.h. nur ein immer bereits Zugeordnetes zu reflektieren, während der Akt der Zuordnung selbst, der sich aus einem noch je verborgenen Überschuß an intelligibler Nahrung zu speisen hat, nur unvollständig und d.h. nur in einem irgendwie noch immer idealistischen Realismus zur Sprache kommen kann.

Vielmehr erlaubt doch überhaupt erst eine transzendente (und jener Immanenz übergeordnete) Dialektik sowohl des Aktes wie auch des Seins solcher Zuordnung, hier gewissermaßen einen Idealismus der idealen Nichtigkeit der Darstellungsmittel ins Auge zu fassen und so in wahrer Nüchternheit zu der ursprünglichen Zuordnung, *coram deo*, zu gelangen, aus der heraus alle Dinge geschaffen sind.

Wojciech Słomski

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania
w Warszawie

The University of Finance and Management
in Warsaw

ETYCZNE ASPEKTY RELACJI LEKARZ – PRZEDSTAWICIEL MEDYCZNY

Ethical Aspects of the Doctor–Medical Representative Relationship

Słowa kluczowe: etyka, bioetyka, lekarz, przedstawiciel medyczny.

Key words: ethics, bioethics, doctor, medical representative.

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

Zadaniem przedstawiciela handlowego firmy farmaceutycznej jest promocja produktów tej firmy w bezpośrednich kontaktach z lekarzami. Przedstawiciel medyczny pełni funkcję zbliżoną do funkcji przedstawiciela handlowego: reprezentuje firmę farmaceutyczną, jednak reprezentuje w sposób szczególnie, bo w bezpośrednich kontaktach z lekarzami. Jego zadaniem jest „polecanie” lekarzowi produktów danej firmy. Owo „polecanie” w praktyce nie sprowadza się do udzielenia prostych informacji na temat skuteczności leku, jego skutków ubocznych, zalet i wad w porównaniu z innymi lekami itd., gdyż taką wiedzę lekarz czerpie (a przynajmniej powinien czerpać) z fachowych pism. Zadaniem przedstawiciela medycznego jest także nawiązanie możliwie najszerszej sieci kontaktów z lekarzami i podtrzymywanie tych kontaktów.

Przedstawiciel medyczny jest zobowiązany do wypełniania poleceń wydawanych przez pracodawcę, co jednak nie zwalnia go z osobistej odpowiedzialności, jeżeli polecenia te są sprzeczne z zasadami etyki. W dyskusji dotyczącej pracy przedstawiciela medycznego można wyróżnić dwa stanowiska. Pierwsze z nich

A b s t r a c t

The promotion of products of the firm in direct contacts with doctors is a task of a trade representative of the pharmaceutical firm. The medical representative fulfills a similar function as the trade representative does. He represents the pharmaceutical firm, however he represents the firm in a special way, because in direct contacts with doctors. His task is „recommending” the products of the given firm to the doctor. That „recommending” in practice does not come down generally to giving simple information on the effectiveness of the medicine, its side effects, advantages and defects in the comparison with different medicines etc., because the doctor draws such knowledge (or at least he should draw) from professional magazines. The medical representative’s task is also establishing possibly widest range of contacts with doctors and supporting these contacts.

The medical representative is obliged to carry out orders given by the employer, what however does not absolve him of personal responsibility if these orders are in conflict with principles of ethics. In discussion on work of the medical representative one can distinguish two

głosi, iż przedstawiciel medyczny powinien przestać na udzieleniu możliwie pełnej informacji o danym produkcie. Według zwolenników drugiego stanowiska, etycznie akceptowalne są również inne sposoby zachęcania lekarzy do stosowania określonych produktów, z wyłączeniem jedynie tych, które w oczywisty sposób szkodzą zdrowiu pacjentów. Dyskusja toczy się więc wokół następującego problemu: czy przedstawiciel medyczny ma prawo nie tylko informować o istnieniu danego leku (produktu), lecz także uprawiać pewien rodzaj reklamy, a więc nakłaniać lekarza do przepisywania pacjentom tego konkretnego leku, nie zaś leku produkowanego przez konkurencję?

Przedstawiciel medyczny działa w interesie zatrudniającej go firmy, a rozdawane przez niego próbki leków, materiały dydaktyczne, nowoczesne oprogramowanie diagnostyczne, słowem – wszystko to, co nie jest „znaczącą gratyfikacją” w rozumieniu kodeksów etycznych i prawa farmaceutycznego, służy promocji określonych produktów.

Ograniczenie sposobów promowania produktów leczniczych może więc doprowadzić do sytuacji, w której firmy farmaceutyczne za pośrednictwem swoich przedstawicieli będą się starały wzmocnić skuteczność dopuszczalnych sposobów reklamy oraz poszukiwać nowych, np. poprzez stosowanie różnych metod manipulacji. Dlatego wydaje się, że formułowanie zbyt szczegółowych norm regulujących działalność przedstawicieli medycznych mija się z celem. Zawsze możliwe będzie wymyślenie nowych metod wywierania presji na lekarzy, a fakt, iż któraś nie została uwzględniona w szczegółowym rejestrze norm etycznych, może wywoływać wrażenie, że jest ona etycznie akceptowalna. Oznacza to także, iż ani kodeksy etyczne, ani panująca w koncernach farmaceutycznych kultura korporacyjna nie są w stanie zwolnić przedstawiciela medycznego od konieczności samodzielnej oceny etycznej podejmowanych przez siebie działań.

positions. First of them states that the medical representative should make do with giving possibly full information about the given product. According to the followers of the second position, the different ways of encouraging the doctors to prescribe specific products are also acceptable ethically, excluding only the ones which in the obvious way do harm to the health of the patients. So the ongoing discussion is on the following problem: does the medical representative have the right to inform not only about the existence of the given medicine (product), but also to go in for a certain kind of advertising policy, and in consequence to persuade the doctor to prescribe his patients the concrete medicine, and not the medicine produced by the competition?

The medical representative is acting in the interests of his employer, so the samples of the medicines, the didactic materials and modern diagnostic software distributed by him, i.e. everything what is not the „significant bonus” in the understanding of ethical codes and pharmaceutical law, serve the promotion of definite products.

The limitation of the ways of promoting healing products can lead now to the situation where pharmaceutical firms, by mediation of their representatives, will try to strengthen the effectiveness of the acceptable methods of the advertisement and seek new methods e.g. by applying the various methods of the manipulation.

That is why it seems that formulating too detailed norms regulating medical representatives' activity is pointless. Devising new methods of exerting the pressure on doctors will always be possible, and the fact that some of the methods were not included in the detailed code of ethical norms can make an impression that it is ethically acceptable. It also means that neither ethical codes nor corporate culture reigning at pharmaceutical concerns are able to excuse the medical representative from the necessity of independent ethical self-assessment of undertaken activities by him.

Zadaniem przedstawiciela handlowego firmy farmaceutycznej jest promocja produktów tej firmy w bezpośrednich kontaktach z lekarzami. Przedstawiciel medyczny nie musi mieć formalnego wykształcenia farmaceutycznego czy medycznego (choć do niedawna do zawodu tego trafiali prawie wyłącznie farmaceuci). Powodem tego stanu rzeczy jest fakt, iż w pracy przedstawiciela medycznego ważniejsze od fachowej wiedzy farmaceutycznej są umiejętności negocjacji i sprzedaży. Przedstawicielem medycznym może więc zostać każdy, kto posiadał ogólną wiedzę z zakresu anatomii i medycyny, a jedynym warunkiem jest posiadanie odpowiednich cech osobowości, takich jak łatwość nawiązywania kontaktów i wpływanie na innych.

Przedstawiciel medyczny pełni funkcję zbliżoną do funkcji przedstawiciela handlowego: reprezentuje firmę farmaceutyczną, jednak reprezentuje w sposób szczególny, bo w bezpośrednich kontaktach z lekarzami. Jego zadaniem jest „polecanie” lekarzowi produktów danej firmy. Owo „polecanie” w praktyce nie sprowadza się do udzielenia prostych informacji na temat skuteczności leku, jego skutków ubocznych, zalet i wad w porównaniu z innymi lekami itd., gdyż taką wiedzę lekarz czerpie (a przynajmniej powinien czerpać) z fachowych pism. Zadaniem przedstawiciela medycznego jest także nawiązanie możliwie najszerszej sieci kontaktów z lekarzami i podtrzymywanie tych kontaktów.

Przedstawiciel medyczny jest zobowiązany do wypełniania poleceń wydawanych przez pracodawcę, co jednak nie zwalnia go od osobistej odpowiedzialności, jeżeli polecenie te są sprzeczne z zasadami etyki. Ponadto w takich wątpliwych przypadkach odpowiedzialność nie zostaje „podzielona” pomiędzy przedstawiciela a firmę farmaceutyczną (lub, konkretnie, jej menedżerów) i nie sposób mówić (jak często słyszy się niestety w mediach), że przedstawiciele medyczni ponoszą jedynie „część” odpowiedzialności za ewentualne patologie. W praktyce to nie firma nawiązuje współpracę z lekarzem, lecz właśnie przedstawiciel medyczny i to na nim ciąży obowiązek oceny, czy zgłaszane pod jego adresem oczekiwania są sprzeczne z zasadami etyki, czy też nie. Rzecz jasna, ocenie etycznej podlegają także wymagania, którym przedstawiciel medyczny jako pracownik firmy farmaceutycznej musi sprostać. Za nieetyczne należy więc uznać np. żądanie spełnienia określonych norm ilościowych, zwłaszcza jeśli jest to warunek godziwego wynagrodzenia za pracę.

W dyskusji dotyczącej pracy przedstawiciela medycznego można wyróżnić dwa stanowiska. Pierwsze z nich głosi, iż przedstawiciel medyczny powinien porzucić na udzieleniu możliwie pełnej informacji o danym produkcie. Według zwolenników drugiego stanowiska, etycznie akceptowalne są również inne sposoby zachęcania lekarzy do stosowania określonych produktów, z wyłączeniem jedynie tych, które w oczywisty sposób szkodzą zdrowiu pacjentów. Dyskusja toczy się więc wokół następującego problemu: czy przedstawiciel medyczny ma prawo nie tylko informować o istnieniu danego leku (produktu), lecz także upra-

wiać pewien rodzaj reklamy¹, a więc nakłaniać lekarza do przepisywania pacjentom tego konkretnego leku, nie zaś leku produkowanego przez konkurencję?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, warto najpierw zastanowić się, jakie potencjalne korzyści może odnieść pacjent dzięki bezpośrednim relacjom między lekarzem a przedstawicielem firmy farmaceutycznej i jakie z owych relacji wynikają zagrożenia.

Podstawową zasadą określającą relację pomiędzy lekarzami a przedstawicielami, mówiąc najszerzej, przemysłu farmaceutycznego jest zasada nadrzędności dobra pacjenta. Innymi słowy, współpraca pomiędzy przedstawicielem medycznym (lub, szerzej, przemysłem farmaceutyczno-medycznym) jest moralnie dopuszczalna pod warunkiem, że spełnione zostaje pewne minimum, tzn. że współpraca ta nie odbywa się ze szkodą dla pacjenta. Z tego punktu widzenia można zresztą przeprowadzić typologię rodzajów tej współpracy. Mielibyśmy więc współpracę, z której korzyści odnoszą wszystkie zainteresowane strony², współpracę polegającą na korzyści tylko jednej ze stron (w praktyce lekarza lub firmy) przy jednoczesnym braku szkód ponoszonych przez pozostałe strony, współpracę przynoszącą korzyści dwóm stronom, a wyrządzającą krzywdę stronie trzeciej, wreszcie współpracę, dzięki której tylko jedna strona odnosi korzyści, a pozostałe dwie tracą (o takiej sytuacji można mówić np. wówczas, gdy wskutek współpracy z firmą farmaceutyczną lekarz traci zaufanie pacjentów i przełożonych lub uzyskując wymierne korzyści od firm farmaceutycznych, świadomie unika stosowania produktów tych firm). Jest rzeczą oczywistą, iż wszelkie formy współpracy, w wyniku której jedna ze stron, a w szczególności pacjent, zostaje pokrzywdzona, są niemożliwe do zaakceptowania. Bez względu na pozytywną ocenę etycznej podlegają z kolei te rodzaje współpracy, które przynoszą korzyść wszystkim uczestniczącym stronom, przedmiotem dyskusji pozostaje natomiast współpraca lekarza z przedstawicielem medycznym, z której pacjent ani nie odnosi żadnych korzyści, ani nie ponosi strat.

Co ciekawe, ani kodeksy etyki lekarskiej, ani kodeksy etyki biznesu nie zabraniają kontaktów przedstawicieli medycznych z lekarzami, uznając je za korzystne dla obu stron pod warunkiem spełnienia pewnych kryteriów. Zabrania się więc lekarzowi przyjmowania jakichkolwiek korzyści od przedstawiciela medycznego (upominków, wycieczek, poczęstunków, subwencji itd.) z wyjątkiem przedmiotów nie przedstawiających większej wartości materialnej (np. gadżetów z logo firmy).

¹ W 1999 r. firmy farmaceutyczne w USA wydały na promocję leków 8 mld dol. Gros tej sumy stanowiły koszty zatrudnienia przedstawicieli medycznych oraz koszty organizacji konferencji i różnego rodzaju spotkań lekarzy, na których prezentowano konkretne produkty. Por. *Sales forces, scripts up in 1999*, „Pharmaceutical Representative” 2000, nr 9.

² Mówiąc o korzyściach firmy farmaceutycznej, mam na myśli także korzyści jej przedstawiciela handlowego, dla którego sukces firmy jest równoznaczny z jego osobistym sukcesem zawodowym.

Zakaz ten uzasadnia się koniecznością zachowania przez lekarza maksymalnego obiektywizmu w ocenie leku, a potrzeba odwdzięczenia się za uzyskaną gratyfikację z pewnością nie sprzyjałaby owej obiektywnej ocenie. Wprawdzie firmy farmaceutyczne nie wyrażają wprost swych oczekiwań wobec lekarzy, z badań wynika jednak, iż strategia wręczania kosztownych upominków okazuje się skuteczna, a sprzedaż leków promowanych w ów wątpliwy etycznie sposób wzrasta.

Można tu zgłosić co najmniej dwa zastrzeżenia. Argument, iż przyjmowanie korzyści od przedstawiciela medycznego wpływa na nierzetelną ocenę leku ma zastosowanie na etapie, w którym lek nie został jeszcze dopuszczony do sprzedaży. Z chwilą, kiedy lek jest dostępny w aptekach, lekarz, który nie prowadzi samodzielnych badań naukowych, a jedynie przepisuje lek swoim pacjentom, ma prawo zakładać, iż lek ten jest skuteczny. Można więc co najwyżej mówić o przewidywaniu skuteczności danego leku w leczeniu konkretnego pacjenta, nie zaś o ocenie jako takiej, która możliwa jest jedynie przy zachowaniu odpowiednich procedur i rygorów eksperymentu medycznego. Ponadto w praktyce lekarz nie wybiera leku spośród wszystkich dostępnych na rynku produktów, a jedynie spośród grupy leków, o których skuteczności jest przekonany czy to na podstawie własnej praktyki, czy też na podstawie powszechnej opinii o ich skuteczności. Rezygnując z dotychczas stosowanych leków na rzecz leków polecanych przez przedstawiciela medycznego, lekarz nie ma w gruncie rzeczy podstaw do przypuszczeń, iż lek polecany przez przedstawiciela produkującej go firmy będzie w sensie terapeutycznym gorszy od tych, które stosował do tej pory.

Nawet jeżeli lek polecany przez przedstawiciela medycznego jest droższy od innych leków, można mówić co najwyżej o finansowych kosztach ponoszonych przez pacjentów, nie zaś o kosztach zdrowotnych. Lekarz, który naraża swoich pacjentów na straty finansowe, postępuje zapewne nieetycznie, jednak jego postępowanie nie jest sprzeczne z zasadą nadrzędności dobra pacjenta, która to zasada odnosi się do zdrowia pacjenta, a nie do jego dobrostanu finansowego. Zastrzeżenia te odnoszą się ponadto do lekarza, a nie przedstawiciela medycznego, ten ostatni bowiem jest zobowiązany do przyczyniania się do finansowej pomyślności swojej firmy, nie ogranicza go więc konieczność respektowania finansowej kondycji pacjentów (szczególnie, gdy różnica w cenie jest niewielka, gdyż w przeciwnym razie dla części pacjentów lek stałby się po prostu niedostępny).

Nie ma natomiast mowy o negatywnych skutkach dla zdrowia pacjenta wówczas, gdy lekarz przepisujący lek dokonuje wyboru spośród kilku dostępnych preparatów zawierających taką samą substancję czynną, nie różniących się istotnie ceną, a produkowanych przez różne firmy farmaceutyczne. Jedyłą zasadą, o której naruszeniu można ewentualnie mówić, i to bynajmniej nie bez zastrzeżeń, jest zasada szacunku dla pacjenta. Zasada ta, jak się wydaje, zostaje złamana wówczas, kiedy lekarz w doborze terapii kieruje się względami innymi niż dobro pacjenta, w szczególności względem na osobiste korzyści, które uzyskał od firmy

farmaceutycznej. W mocy pozostaje natomiast argument, zgodnie z którym lekarz zyskuje dzięki kontaktom z przemysłem medycznym możliwość dodatkowo podnoszenia własnych kwalifikacji.

Wymienić można też kilka innych kwestii etycznych powstających na styku lekarz – firma farmaceutyczna. Wspomniałem na wstępie, że wykształcenie medyczne nie jest warunkiem przyjęcia do pracy w charakterze przedstawiciela medycznego. A jeżeli przedstawicielem zostaje osoba z takim właśnie wykształceniem, a więc po prostu lekarz? Jeżeli zaś zgodzimy się, że lekarz ma moralne prawo polecać produkty danej formy innemu lekarzowi, to czy prawo to obejmuje jedynie osoby, które ukończyły studia medyczne, czy także praktykujących lekarzy, którzy pragnęliby „dorobić” w ten sposób do pensji? Jak wówczas przekonać pacjentów, że zarabkujący w ten sposób lekarz zachowa obiektywizm wobec swoich własnych pacjentów?

Kodeksy etyki lekarskiej zabraniają na ogół jednoczesnego wykonywania zawodu lekarza i przedstawiciela medycznego. Jeżeli podstawą tego rozwiązania jest troska o wiarygodność lekarzy wobec pacjentów, to trudno uznać je za zadowalające. Lekarz, który w danej chwili nie praktykuje, może podjąć pracę w niedalekiej przyszłości i nawet zaprzestanie współpracy z firmą farmaceutyczną nie daje gwarancji zachowania przez niego pełnego obiektywizmu przy ocenie leków. To samo odnosi się do studentów medycyny, również zatrudnianych przez firmy farmaceutyczne w charakterze przedstawicieli.

Warto też zwrócić uwagę na pewną sprzeczność pomiędzy zakazem łączenia owych dwóch zawodów zawartym w *Kodeksie etyki lekarskiej* a zasadą *Kodeksu farmaceutycznej etyki marketingowej* (o którym powiem poniżej) nakazującą firmom farmaceutycznym troskę o merytoryczne przygotowanie kandydatów na stanowisko przedstawiciela. Skoro bowiem przedstawiciel powinien być w stanie dokładnie i zgodnie z aktualną wiedzą medyczną przedstawić działanie polecanych przez siebie leków, to pewne przynajmniej wykształcenie medyczne wydaje się niezbędne. Firma farmaceutyczna staje więc przed dylematem: czy zatrudnić osobę z wykształceniem medycznym, która wykonuje lub w przyszłości może wykonywać zawód lekarza, narażając się tym samym na zarzut uprawiania swego rodzaju „korupcji”³, czy też lepiej zatrudnić osobę bez takiego wykształcenia, a następnie przygotować ją do zawodu w ramach prowadzonych przez siebie szkoleń, ryzykując jednocześnie, że osoba ta nie będzie w stanie spełnić podstawowej zasady etyki przedstawiciela medycznego, mianowicie zasady rzetelnej informacji. Praktyka pokazuje, iż firmy farmaceutyczne wybierają jedną tych dwóch strategii.

Nie jest tajemnicą, że przedstawiciele medyczni nie poprzestają na przedstawieniu samej informacji o produkowanym przez swego pracodawcę leku, lecz sta-

³ Korupcją jest bowiem w istocie nawiązywanie przez przedstawiciela medycznego relacji opartej na poczuciu wdzięczności za uzyskane korzyści.

rają się stosować różnego rodzaju zachęty mające skłonić lekarzy do przepisywania pacjentom leków danej firmy. Wśród owych zachęt można wyróżnić takie, które bez wątpienia spełniają kryteria zwykłego przekupstwa (wręczanie kosztownych upominków, pokrywanie kosztów wycieczek zagranicznych itp.), a negatywnej oceny etycznej tego typu działań nie sposób zakwestionować.

Jednakże część stosowanych przez przedstawicieli medycznych metod nie poddaje się takiej jednoznacznej ocenie. Należą do nich np. sponsorowane konferencje naukowe, na których lekarze zapoznają się z informacjami o produktach tych firm. Jeżeli informacje te podawane są w sposób rzetelny, a konferencjom nie towarzyszą żadne inne atrakcje, wówczas nie różnią się one właściwie od codziennej pracy przedstawicieli medycznych. Można tu co najwyżej wysunąć postulat wobec lekarzy, aby nie poprzestawali na uczestnictwie w spotkaniach organizowanych przez jedną firmę, lecz starali się brać udział w konferencjach różnych konkurujących ze sobą firm, dzięki czemu unikną zarzutu o stronniczość.

Firmy farmaceutyczne nie zawsze bezpośrednio zajmują się przygotowaniem szkoleń i sympozjów, lecz wspierają niekiedy finansowo instytucje organizujące tego rodzaju przedsięwzięcia. Kontakt pomiędzy firmą farmaceutyczną a lekarzem jest w takich przypadkach pośredni, co oczywiście nie oznacza, że mniej skuteczny. Wprawdzie część różnego rodzaju inicjatyw szkoleniowych nie mogłaby dojść do skutku bez wsparcia ze strony przemysłu farmaceutycznego, nie jest jednak wcale pewne, czy brak owych spotkań wpłynąłby na poziom wykształcenia lekarzy, a tym samym odbiłby się na zdrowiu pacjentów. W każdym razie większość lekarzy przychyliła się do opinii, iż, ze względu na fakt, że bez tego wsparcia część szkoleń i spotkań w ogóle nie mogłaby dojść do skutku, nie sposób mówić o konflikcie pomiędzy dobrem pacjenta a uczestnictwem lekarzy w przedsięwzięciach edukacyjnych sponsorowanych czy nawet organizowanych przez przemysł medyczny.

Nie sam fakt prowadzenia szkoleń budzić może zatem obawy i nawet nie sam sposób ich prowadzenia (zakładamy, że są one prowadzone w sposób uczciwy), lecz intencje sponsorów. Obawy te dotyczą zresztą wszelkich form szkolenia lekarzy przez firmy farmaceutyczne, także np. sponsorowania pomocy dydaktycznych wykorzystywanych przez studentów medycyny. Praktyki te zmierzają do wytworzenia się zależności pomiędzy lekarzem a firmą farmaceutyczną, opartej na poczuciu wdzięczności, co z kolei zagraża obiektywizmowi lekarzy w doborze leków.

Nawet zatem sponsorowanie przez firmy farmaceutyczne szkoleń i spotkań w pełni merytorycznych (tzn. nie poświęconych produktom danej firmy) budzi zastrzeżenia etyczne, i to zastrzeżenia, które w praktyce wydają się niezmiernie trudne do uniknięcia. Można byłoby wprowadzić sformułowaną zasadę zabraniającą firmom farmaceutycznym i ich przedstawicielom działań świadomie zmierzających do nawiązania z lekarzem relacji opartej na poczuciu wdzięczności, trudno jednak wyobrazić sobie, jak w praktyce miałyby wyglądać działania nie pociągające za sobą tego rodzaju następstw.

Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że przemysł medyczny nie byłby w stanie funkcjonować, gdyby zrezygnował ze współpracy z lekarzami. Dlatego konieczne wydaje się także określenie zasad etycznych regulujących postępowanie lekarzy związanych z tym przemysłem (np. w charakterze pracowników, konsultantów, wykładowców oraz przede wszystkim przedstawicieli medycznych). Zasadą podstawową (pomijając zasadę nadrzędności dobra pacjenta, obowiązującą wszystkich lekarzy) jest w tym przypadku zasada jawności, nakazująca lekarzowi ujawnić zarówno sam fakt współpracy, jak i uzyskiwane z tego tytułu wynagrodzenie. Lekarz zobowiązany jest do zachowania tajemnicy lekarskiej także wtedy, gdy uczestniczy w badaniach medycznych prowadzonych przez firmę. Kierując do tych badań własnych pacjentów, lekarz powinien kierować się wyłącznie wskazaniami medycznymi. To samo dotyczy kierowania na badania lub terapię do prywatnych placówek opieki zdrowotnej będących własnością albo współwłasnością lekarza.

Mówiąc o etycznych aspektach relacji pomiędzy przemysłem farmaceutycznym a środowiskiem lekarzy, należy też pamiętać, że w ocenie etycznej nie można poprzestać na uwzględnieniu jedynie dwóch członów owej relacji. Ocena ta wyglądać może nieco inaczej w przypadku lekarza zatrudnionego w placówce publicznej ochrony zdrowia, inaczej w przypadku lekarza prowadzącego praktykę prywatną, jeszcze inaczej w przypadku lekarza, który zakłada własną firmę i zatrudnia pracowników. Oczywiście we wszystkich trzech przypadkach zachodzi obawa stronniczości, jednak skutki tej stronniczości dla pacjenta przedstawiają się odmiennie.

Współpraca lekarzy z przedstawicielami firm farmaceutycznych może także osłabiać zaufanie pacjentów. Część pacjentów dojdzie zapewne do przekonania, iż w doborze leków większą rolę odgrywają uzyskiwane przez lekarza profity niż jakość leku. Pacjentom tym nieprzekonujący wydać się może także fakt, iż dzięki owej współpracy lekarz zyskuje możliwość dodatkowego doksztalcenia się, a uczestnictwo we wspomnianych sympozyjach naukowych może być rozumiane jako pretekst, pod którym kryją się inne, bynajmniej nienaukowe motywacje (dla przykładu, z doniesień medialnych wynika, iż sympozyja te odbywają się w miejscach atrakcyjnych turystycznie).

Powtarzające się w mediach doniesienia o nadużyciach związanych z pracą przedstawicieli medycznych doprowadziły zresztą nie tylko do spadku zaufania do lekarzy, lecz także utraty prestiżu przez firmy farmaceutyczne, którym przecież zależy na utrzymaniu pozytywnego wizerunku. Określenie „utrata prestiżu” zostało tu użyte celowo, jest to bowiem określenie bardziej z zakresu marketingu niż etyki, co wskazuje raczej na ekonomiczną kalkulację niż autentyczny zamiar przestrzegania norm etycznych przez menedżerów tych firm. Tymczasem w rzeczywistości problem wydaje się być głębszy i nie sposób sprowadzić go wyłącznie do pogorszenia „wizerunku” firmy czy nawet całej branży. Wszędzie tam, gdzie

lekarz ulegał namowom i obietnicom przedstawiciela medycznego (np. przepisując leki mniej skuteczne lub tak samo skuteczne, ale o wiele droższe, przez co część pacjentów nie mogła pozwolić sobie na ich wykupienie), zachodziło niebezpieczeństwo wyrządzenia realnych szkód zdrowiu pacjentów.

Działające w Polsce firmy farmaceutyczne utworzyły Stowarzyszenie Przedstawicieli Firm Farmaceutycznych, chcąc przeciwdziałać pogarszaniu się ich wizerunku. Stowarzyszenie to opracowało kodeks etyczny, oddzielny dla leków wydawanych na receptę oraz dla leków dostępnych bez recepty. *Kodeks farmaceutycznej etyki marketingowej* zawiera zasady, którymi powinien się kierować przedstawiciel medyczny w kontaktach z lekarzami. Reguluje on także wszelkie inne formy reklamy leków (reklamę w mediach, w internecie, przekazy audiowizualne, ulotki dla pacjentów itd.).

W kodeksie tym zwraca się uwagę, że adresatem reklamy leków wydawanych na receptę mogą być tylko osoby uprawnione do wypisywania recept, z wyjątkiem osób, w przypadku których mogłoby dojść do konfliktu z pełnionymi przez nie funkcjami (konsultant krajowy i wojewódzki, ordynator szpitala lub oddziału). Ogólnikowy nakaz udzielania prawdziwej i wyczerpującej informacji o lekach został zastąpiony kilkoma nakazami szczegółowymi. Tak więc, przekazywane przez przedstawiciela medycznego informacje o lekach powinny być zgodne z zatwierdzoną „charakterystyką produktu leczniczego”, a w przypadku informacji zaczerpniętych z literatury przedstawiciel powinien podawać źródło, datę publikacji i ostatniej aktualizacji. Zabroniono natomiast powoływania się na dane naukowe przedstawione na sympozjach i kongresach, o ile nie ukazały się one w formie drukowanej lub na stronach internetowych.

Zauważyć tu należy, że tę ostatnią normę łatwo obejść, jeżeli owe sympozja i kongresy organizowane są przez firmy farmaceutyczne. Przedstawiciel medyczny zyskiwałby usankcjonowaną w kodeksie możliwość powoływania się na dane o produkcie reprezentowanej przez siebie firmy, udostępnione przez tę właśnie firmę. Jeden z punktów (art. 2 pkt 6b) stwierdza wprawdzie, że nie należy wykorzystywać „danych, które ukazały się drukiem jedynie w materiałach z sesji lub spotkania naukowego sponsorowanego przez podmiot odpowiedzialny lub organizowanego przez towarzystwo naukowe, o ile materiały te nie są opublikowane w formie spełniającej warunki zawarte w art. 2 pkt 5 niniejszego Kodeksu”, jednakże wspomniany punkt mówi o „materiałach dostępnych publicznie”, włączając w to publikacje na stronach internetowych. Mamy tu zatem dość poważną niejasność, zresztą nie jedyną. Wątpliwości budzi też m.in. zapis o obowiązku przedstawienia dokumentacji wykorzystanej w reklamie (a więc także przez przedstawiciela medycznego) „na pisemne żądanie adresata reklamy”. Kodeks nie jest obowiązującym prawem, a jedynie zbiorem etycznych wskazówek, zatem trudno uznać za celowe rozróżnienie pomiędzy żądaniem „pisemnym” i „ustnym”. Za jedną z podstawowych zasad etycznych (art. 2 pkt 1) zostaje uznana zasada za-

braniająca prowadzenia reklamy, która mogłaby przyczynić się do osłabienia zaufania do przemysłu farmaceutycznego. Trudno jednak uznać to za zasadę etyczną w ścisłym tego słowa znaczeniu (podobnie jak każdą normę dającą się sprowadzić do zakazu szkodzenia samemu sobie).

W rozdziale poświęconym etyce pracy przedstawiciela medycznego kodeks stwierdza, że firmy zatrudniające przedstawicieli powinny zadbać o ich odpowiednie przeszkolenie, w tym również przeszkolenie „etyczne”. Na przedstawicieli medycznych nałożono obowiązek informowania firm o wszelkich działaniach niepożądanych (skutkach ubocznych) stosowania produkowanych przez nie leków. Przedstawiciel medyczny nie może stosować „zachęt finansowych” w celu umówienia się na spotkania, a jego wizyty nie mogą utrudniać pracy lekarza. Zabroniono także wręczania jakichkolwiek przedmiotów materialnych lub oferowania innych gratyfikacji z wyjątkiem przedmiotów o wartości nie przekraczającej 100 zł brutto z logo firmy, związanych z „praktyką medyczną lub farmaceutyczną”. Odradza się organizowania sponsorowanych spotkań (sympozjów, konferencji, kongresów, spotkań promocyjnych) poza granicami kraju, o ile nie jest to podyktowane „istotnymi względami ekonomicznymi, merytorycznymi, organizacyjnymi”. Zabroniono także sponsorowania imprez rozrywkowych, odbywających się w związku ze spotkaniami, a także pokrywania kosztów pobytu osobom nie biorącym w tych spotkaniach bezpośredniego udziału. Szczegółowo wymienione zostały także koszty, których pokrycie przez firmę farmaceutyczną jest moralnie dopuszczalne (koszty wyżywienia, podróży, opłaty rejestracyjne itd.).

Podsumowując, zauważyć należy, że w kodeksie poświęcono szczególnie dużo miejsca szczegółowym normom określającym, jaka informacja o reklamowanym produkcie spełnia kryteria rzetelności, a jaka nie. I właśnie ta szczegółowość wydaje się budzić największe zastrzeżenia, tym bardziej uzasadnione, że kodeks, w myśl swych własnych uregulowań, ma stanowić element szkolenia przyszłych przedstawicieli medycznych. Łatwo więc odnieść wrażenie, że autorzy kodeksu traktują przedstawicieli medycznych jako osoby pozbawione zdolności samodzielnej oceny etycznej własnego postępowania.

Nieprzestrzeganie zasad etycznych przez przedstawicieli firm farmaceutycznych i lekarzy nie jest wyłącznie polskim problemem. Wskutek pojawiających się doniesień o patologiach, swoje stanowisko w tej sprawie przedstawiło w 1990 r. Amerykańskie Kolegium Lekarzy (*American College of Physicians*)⁴. W opracowaniu tym doradza się lekarzom, aby przy podejmowaniu decyzji o podjęciu współpracy z przedstawicielem medycznym zastanowili się, jaki wpływ wywrze ta współpraca na ich zawodową opinię wśród pacjentów i innych lekarzy. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że gdyby lekarz miał gwarancję, że współpraca z przedstawicielem

⁴ *Physicians and the pharmaceutical industry*, American College of Physicians, „Ann. Intern. Med.” 1990 nr 112, s. 624–626.

medycznym nie wyjdzie na jaw, to autorzy wspomnianej sugestii nie widzieliby przeszkód w podjęciu takiej współpracy. Dopuszcza się natomiast przyjmowanie upominków (np. książek o tematyce medycznej), a także poczęstunków podczas zjazdów i szkoleń z zastrzeżeniem, że jest to etycznie nie do przyjęcia, jeżeli celem wręczenia upominku jest zobowiązanie lekarza do przepisywania określonych produktów czy leków. Oczywiście celem pracy przedstawiciela medycznego jest w każdym przypadku doprowadzenie do zwiększenia sprzedaży produktów firmy, przez którą został on zatrudniony, jednak autorzy opracowania wyszli z założenia, że działania przedstawicieli medycznych nie budzą zastrzeżeń etycznych, o ile mają one charakter reklamowo-informacyjny i nie prowadzą do wytworzenia się relacji opartej na poczuciu wdzięczności ze strony lekarza. Nie zakłada się zatem ani złej woli ze strony przedstawicieli medycznych i samych lekarzy, ani tym bardziej niezdolności do podejmowania samodzielnych decyzji etycznych.

Problemy etyczne podobne do tych związanych z pracą przedstawiciela medycznego pojawiają się także w innych sytuacjach, np. w związku z reklamą leków. Można zresztą przyjąć, że praca przedstawiciela medycznego jest formą reklamy leków, a wówczas dylematy etyczne związane z zawodem przedstawiciela należałoby potraktować jako przypadek specjalny etyki reklamy leków. W taki sposób problem ten zinterpretowali twórcy ustawy Prawo farmaceutyczne, zawierającej rozdział poświęcony reklamie leków. Prawo to przewiduje, że reklamą w rozumieniu ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych i prawnych jest nawiązywanie kontaktów z lekarzami przez przedstawicieli handlowych firm farmaceutycznych, a także inne formy kontaktu pomiędzy tymi firmami i lekarzami, takie jak organizowanie spotkań promocyjnych i sponsorowanych konferencji naukowych.

Twórcy ustawy, podobnie jak autorzy wspomnianego powyżej kodeksu, zwracają przede wszystkim uwagę na potrzebę podawania lekarzowi pełnej informacji potrzebnej do dokonania samodzielnej oceny wartości terapeutycznej danego leku. Dopuszczono możliwość dostarczania lekarzom próbek leków, pod warunkiem jednak, iż „próbka nie jest większa niż jedno najmniejsze opakowanie produktu leczniczego dopuszczone do obrotu”, a ilość próbek nie może być większa niż pięć opakowań leczniczych w ciągu roku. Zakazano natomiast dostarczania próbek leków o działaniu odurzającym oraz leków psychotropowych. Przedstawiciele medycznych zobowiązano do prowadzenia ewidencji rozdawanych próbek. Ustawa zabrania także wręczania lekarzom wartościowych upominków, z wyjątkiem przedmiotów o „znikomej wartości materialnej” (lekarzom zabrania się natomiast ich przyjmowania), a także ogranicza możliwość organizowania konferencji, które w praktyce często okazywały się formą gratyfikacji za wystawienie przez lekarza określonej liczby recept.

Wpływ na kliniczne decyzje lekarzy starają się wywierać także przedstawiciele innych branż związanych z medycyną, takich jak przemysł biotechnologiczny

czy handel w internecie. Nie zawsze chodzi tu zresztą o przekonywanie lekarzy do przepisywania określonych preparatów, gdyż niekiedy celem tego rodzaju „reklamowych” działań może być przekonanie środowiska lekarskiego do skuteczności nowych terapii czy leków otrzymanych przy użyciu nowych, a budzących kontrowersje (także etyczne) technologii (np. leki uzyskiwane z organizmów transgenicznych).

Nieco inaczej problem relacji między lekarzem a przedstawicielami firm farmaceutycznych przedstawia się w przypadku medycyny luksusowej. Medycyna ta nie przez wszystkich uznawana jest za medycynę w pełni tego słowa znaczeniu, bowiem jej celem nie jest niesienie pomocy w chorobie i cierpieniu, lecz jedynie poprawianie komfortu życia niektórych jednostek, tych mianowicie, które mogą sobie pozwolić na skorzystanie z kosztownych zabiegów. Można tu wprawdzie argumentować, że w niektórych przypadkach (np. u pacjentów po wypadkach, rozległych oparzeniach itp.) zabiegi wchodzące na ogół w skład medycyny luksusowej stanowią konieczny warunek pełnego powrotu do zdrowia, wówczas jednak należy mówić raczej o medycynie plastycznej niż luksusowej⁵.

Skoro zatem w przypadku medycyny luksusowej nie mamy do czynienia z działaniem terapeutycznym w pełnym tego słowa znaczeniu, to łatwo dojść do wniosku, że wspomniane powyżej obostrzenia etyczne przestają obowiązywać. Konkluzja ta nie jest jednak uprawniona, ponieważ także w medycynie luksusowej dochodzi do ingerencji w organizm człowieka, lekarz jest zatem moralnie zobowiązany do zachowania wszelkich środków minimalizujących ryzyko związane z tą ingerencją. Lekarz medycyny luksusowej, który w doborze leków kierowałby się osobistymi korzyściami, narażałby zdrowie swoich pacjentów w taki sam sposób, jak lekarz każdej innej specjalności.

Dopóki istnieje prywatny przemysł farmaceutyczny (nie wydaje się zaś możliwe zastąpienie firm prywatnych przez przedsiębiorstwa państwowe), dopóty dochodzić będzie do prób wpływania przedstawicieli handlowych na kliniczne decyzje lekarzy. Wymienione powyżej zasady etyczne i prawne mają na celu ograniczenie patologii związanych z działalnością przedstawicieli firm farmaceutycznych. Można się też spodziewać, iż ograniczenia te okażą się z czasem skuteczne, co jednak nie oznacza, że równocześnie rozwiązane zostaną wszelkie wątpliwości etyczne. Przedstawiciel medyczny działa w interesie zatrudniającej go firmy, a rozdawane przez niego próbki leków, materiały dydaktyczne, nowoczesne oprogramowanie diagnostyczne, słowem – wszystko to, co nie jest „znaczącą gratyfikacją” w rozumieniu kodeksów etycznych i Prawa farmaceutycznego, służy promocji określonych produktów.

⁵ Por. T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2004, nr 5.

Ograniczenie sposobów promowania produktów leczniczych poprzez wspomniane przepisy może więc doprowadzić do sytuacji, w której firmy farmaceutyczne za pośrednictwem swoich przedstawicieli będą się starały wzmocnić skuteczność dopuszczalnych sposobów reklamy oraz poszukiwać nowych, np. poprzez stosowanie różnych metod manipulacji. Manipulacją taką jest, dla przykładu, pytanie zadawane przez przedstawiciela medycznego pod koniec spotkania, czy może on spodziewać się, że lekarz będzie w przyszłości stosował polecane mu leki. Odpowiedź odmowna wiązać się będzie dla lekarza z poczuciem psychicznego dyskomfortu, którego doświadczy on także wtedy, gdy w praktyce nie dotrzyma zobowiązania złożonego przedstawicielowi medycznemu. Dlatego wydaje się, że formułowanie zbyt szczegółowych norm regulujących działalność przedstawicieli medycznych mija się z celem. Zawsze można bowiem wymyślić nowe metody wywierania presji na lekarzy, a fakt, iż któraś z metod nie została uwzględniona w szczegółowym rejestrze norm etycznych, może wywoływać wrażenie, że jest ona etycznie akceptowalna. Oznacza to także, iż ani kodeksy etyczne, ani panująca w koncernach farmaceutycznych kultura korporacyjna nie są w stanie zwolnić przedstawiciela medycznego od konieczności samodzielnej oceny etycznej podejmowanych przez siebie działań.

VARIA

Maciej Howiecki

POMIĘDZY WIEDZĄ A SUMIENIEM

Refleksje o bioetyce

Zacznę od przypomnienia. Oto jednym z pierwszych i głównych sukcesów biotechnologii był w latach 80. transfer genu odporności na herbicydy z bakterii *Salmonella* do genomu tytoniu. Nowa transgeniczna odmiana tytoniu stała się odporna na trucizny przeciwchwastowe. Informując o tym fakcie, jedno z pism (bardziej amerykański „Time”) napisało tak: „Gen z bardzo groźnej bakterii został wprowadzony do rośliny, która gwarantuje ludziom raka płuc. Wprowadzono go po to, by uodpornić tę zabójczą roślinę na trucizny służące do zabijania dziko rosnących kwiatów”.

Jest to alegoria początków biotechnologii postrzeganej przez laików. Bardzo gorzka i smutna ocena, charakterystyczna dla tamtych czasów, kiedy biotechnologia wzbudzała przede wszystkim skrajne postawy: jednocześnie przerażenie nowymi możliwościami i podziw dla tych możliwości. Wtedy bowiem uwierzono od razu, że otworzyła się droga do zwycięstwa nad głodem, chorobami i starością. Głód, choroby, starzenie się, krótkość życia – coś może być gorszego w kondycji ludzkiej? I to właśnie miało zniknąć.

Nauki biomedyczne, wszelkie inżynierie genetyczne i inżynieria embrionalna miały niedługo rozwiązać najważniejsze ludzkie problemy. Zwróćmy uwagę: pojecie „inżynieria” w naukach biologicznych wnosi treść wyłącznie techniczną. Ma to znaczyć, że jeśli opanuje się właściwe technologie, rozwiązania będą takie, jak oczekiwano. Podobnie jak z konstrukcją nowoczesnych maszyn czy mostów.

Utopijne i w konsekwencji groźne i zbrodnicze systemy totalitarne uznały tzw. inżynierię społeczną za klucz do przebudowy społeczeństwa (a pisarzy nazywano „inżynierami dusz ludzkich...”). Świadomie negowano, że społeczeństwo jest czymś więcej niż konstrukcją techniczną, nie mówiąc już o duszy.

Toutes proportions gardées, ale podobnie u początków fascynacji biotechnologią nie brano pod uwagę, że coś, co jest żywe, lub co współtworzy życie, nie jest wyłącznie rodzajem konstrukcji technicznej. Tak oto doszliśmy do jednego z ważniejszych pytań nauki i filozofii: czym zatem jest? Czym jest życie?

Rozważania na ten temat zajęłyby cały czas, tym bardziej że wciąż nie ma dobrej odpowiedzi. Dla refleksji o bioetyce istotne jest takie stwierdzenie wyjściowe: struktury biologiczne są czymś więcej niż konstrukcją techniczną, wykonaną ze

specyficznych materiałów. Owo „coś więcej” to czynnik historyczny, ewolucyjny, oraz pewne właściwości tworzywa, niespotykane w konstrukcjach martwych. Te właściwości nazywano kiedyś *vis vitalis* – siłą życiową i taką koncepcję odrzuciła nowoczesna nauka. A jednak dziś znowu zaczęto wprowadzać „wrodzoną zdolność” pewnych wybranych układów fizykochemicznych – zdolność do autokreacji, samoorganizacji. Mówi się o jakimś rodzaju „ukrytego porządku”, który tkwi w tych układach i pcha je ku formom coraz bardziej uporządkowanym. Samodoskonalenie się martwej materii? Brzmi to, można by powiedzieć, metafizycznie – ale owa zdolność do przeciwstawiania się chaosowi i rozpadowi i do utrwalania zmian i samoreprodukcji zyskuje dość głębokie podstawy fizyczno-matematyczne. Swoją drogą to fascynujące: dlaczego w świecie w ogóle obserwujemy tak dużo porządku, pomimo powszechnego dążenia do nieporządku, głoszonego przez II zasadę termodynamiki?

Mamy pierwszy dylemat: czy poprawianie natury, jakim jest w gruncie rzeczy biomedycyna i biotechnologia, jest zgodne z owym porządkiem, jest jego wsparciem, czy przeciwnie – oznacza w ostatecznym efekcie zakłócenie wspierające chaos i rozpad? Jest to dylemat mimo wszystko zbyt abstrakcyjny, by ktokolwiek brał go poważnie pod uwagę. Tym bardziej że nie widać kryteriów naukowych, które pozwoliłyby zweryfikować którąś z hipotez. Zostawmy więc tę kwestię na boku, podobnie jak hipotezę, że życie jest po prostu zjawiskiem kosmicznym, a struktury zdolne do osiągnięcia poziomu życia zasiedliły kiedyś Ziemię, co zresztą na to samo wychodzi.

Niemniej pozostaje drugi dylemat, bardziej praktyczny. Nie wiemy, co pcha pewne struktury chemiczne do tego, by w pewnych warunkach stały się zdolne do wykorzystywania tkwiących w sobie (w swej strukturze) informacji i do reprodukcji tych informacji. Koncepcja jakiegoś planu czy porządku wprowadzonego przez Stwórcę nie wszystkim odpowiada i wedle dzisiejszych kryteriów nie jest naukowa.

Dylemat, o którym teraz mówię, polega na tym, że nie wiemy, jakie mogą być konsekwencje technicznego podejścia do struktur, które nie są maszynami i o których wciąż nie wiemy do końca, dlaczego tak działają. Być może żadnych konsekwencji nie będzie. Być może konsekwencje – rezultat naszej ingerencji – będą tylko dobre, bo poprawimy błędy natury. Równie prawdopodobny byłby przecież rezultat trzeci: złe (dla nas!) konsekwencje, ponieważ zmieniamy coś, czego do końca nie rozumiemy i w dodatku nie mieliśmy jeszcze wystarczająco dużo czasu, by uzyskać dane o kierunku zmian wywołanych ingerencją. Ba, nie wiemy przecież, czy coś, co my uznajemy za **błąd natury**, nie jest koniecznym elementem nadrzędnego porządku, jeśli ten porządek istnieje. W tym sensie to, co uważamy za błąd, mogłoby być potrzebne, nawet niezbędne. Można powiedzieć, że to już argumenty zbyt teoretyczne, jeśli nie wydumane, bo cały rozwój cywilizacji

opierał się na wprowadzaniu wynalazków i ulepszeń, których konsekwencji – pełnych – nie można było przewidzieć.

Musimy przyznać, że rozwój medycyny polegał na stosowaniu zabiegów i leków, których działania nie pojmowano albo rozumiano wręcz fałszywie. Nadto, tworzy się już struktury techniczne – komputery – zdolne do symulacji funkcji życiowych i nie mamy pewności, czy ta symulacja nie sięgnie niedługo poziomu samoświadomości. Czy wówczas zatrze się granica pomiędzy życiem i maszyną?

Tak więc, gdybyśmy chcieli zachować racjonalną ostrożność, nie byłby możliwy postęp nauki ani rozwój cywilizacji. W takim sensie ostrożność jest zabójcza dla innowacji. Z drugiej strony opór przeciw nowościom, zwłaszcza jeśli dotyczą zabiegów z ludzkim ciałem, istniał zawsze. Bo zawsze na początku wydawało się, że przekraczamy granice nieprzekraczalne, że coś ważnego bezczęścimy. Lękano się – jakbyśmy dziś powiedzieli – naruszenia integralności osoby ludzkiej. I tu trzy przykłady. Kiedy w 1796 r. Edward Jenner zaszczerpił człowieka przeciw ospie, posługując się okropną zawartością krost ospowych krowy, wielki Immanuel Kant napisał był oburzony: „Ludzkość redukuje się do poziomu zwierzęcego, zaszczerpia się jej bestialstwo”. Co by było, gdyby uwierzono Kantowi, a nie Jennerowi? Albo ataki na Ludwika Pasteura za jego „wszczepianie wścieklizny”. Albo wieloletnie zwalczanie transfuzji krwi (nb. francuskie prawo dopiero w 1952 r. zalegalizowało transfuzję. Niektóre wspólnoty religijne wołają do dziś śmierć niż przetaczanie krwi).

W miarę poznawania organizmu ludzkiego obszar owej nienaruszalnej integralności ciągle się zmniejsza, a poszczególne narządy i tkanki ulegają swoistemu odczłowieczeniu. Wystarczy przypomnieć historię przeszczepów. W świecie roślin i zwierząt rolnictwo, uprawa, hodowla – czyli ingerencja z zewnątrz – pojawiła się u początków historii społeczeństw.

Doszliśmy do udowodnionej tezy: istnienie nieprzekraczalnych granic w nauce zależało od stanu samej nauki i stanu świadomości społecznej. Były to zatem granice dotąd ZMIENNE. Ale nasze pytanie brzmi: **czy będą zawsze zmienne?**

Jeszcze jedna teza, której można bronić, jest taka: postępu w nauce ani w technice nie da się zatrzymać i zawsze będzie dokonane (zrobione, wynalezione) to, co da się wykonać. Wątpliwości etyczne nigdy dotąd niczego w tej mierze nie zahamowały. Dla porządku znów przypomnę historię wyjątkową. Oto wielki uczyony francuski Jacques Testart („twórca” pierwszego we Francji „dziecka z próbowki” – dziewczynki Amandynki) zaproponował już w 1986 r. wstrzymanie badań w zakresie tzw. inżynierii embrionalnej i uczynił coś, co uczeni czynią bardzo rzadko: zrezygnował z własnych świetnie zapowiadających się badań w tej dziedzinie. „Przyszedł czas – powiedział w jednym z wywiadów – samoograniczenia się uczonych [...]. Uprzednio zapłodnienia *in vitro* miały ściśle określoną funkcję – było nią danie dziecka bezpłodnej matce. W przyszłości – którą już nadchodzi – będziemy próbowali wyprodukować dziecko o odpowiednich cechach, wedle określonej miary [...]. Żądam praw także dla logiki nieodkrywania, dla etyki niebada-

nia”. I jeszcze: „Przestańmy udawać, że same badania naukowe są neutralne, że tylko ich zastosowania mogą być dobre lub złe”¹. Logika nieodkrywania, etyka niebadania – to coś zupełnie nowego, choć dziś zaczyna być stosowana wobec niektórych metod i niektórych obiektów.

Przyznam, że nie wiem, czy Testart ma rację. Takie założenie, jakie czyni, kryje w sobie groźbę, że mylnie interpretując niebezpieczeństwa, które może przynieść dany kierunek badań, zahamujemy coś (zrezygnujemy z czegoś), co właśnie mogłoby przynieść niewiarygodne dobrodziejstwa.

Motywacja Testarta prowadzi nas do idei programowania cech człowieka, tym bardziej że w ogóle pomysł ulepszenia potomstwa jest zadziwiająco związany z psychiką *Homo sapiens*. Bardzo łatwo wyobrazić sobie pęd rodziców do ulepszenia cech swego potomstwa. Pojęcie „ulepszenie” zawiera element wartościujący – będziemy mogli wybierać cechy, które naszym zdaniem są „najlepsze”. Najpierw mogą to być sprawy dość w końcu marginalne, np. rodzice wybiorą kolor oczu. Mogą to być sprawy istotne – ze względów zdrowotnych, ze względu na długowieczność, odporność, eliminację wad genetycznych itd. W końcu zacznie się brać pod uwagę względy ekonomiczne, społeczne, wreszcie... ideologiczne, a nawet i to, co wskaże moda.

Można w publicystycznym skrócie powiedzieć, że o ile przez wieki człowiek toczył swoistą grę z przyrodą (takie pojmowanie poznawania i tzw. podboju przyrody jest dopuszczalne), o tyle teraz zaczyna taką grę sam ze sobą. Nie bardzo wiemy, jakie są reguły tej gry, ani nawet, czy reguły istnieją. Argumentacja, co usiłowałem dowieść wcześniej, iż coś jest naturalne, a coś nie jest, nie daje się obronić, bo prawie i tak nie ma już w naszym świecie „czystej natury”, a my sami jesteśmy prawie sztuczni. Granice w świecie nauki – znów powtórzę – są zmienne, a nadto właśnie celem nauki jest przekraczanie granic. Nie wydaje się, by zakazy prawne mogły to zmienić, choć oczywiście ich istnienie jest niezbędne, bo pomagają uświadomić sobie, czego rozsądni ludzie nie chcą.

Większość uczonych i powołanych do działania w imieniu społeczeństw instytucji wypowiada się np. **przeciw klonowaniu ludzi**. Nie jest to tylko kwestia intuicji, choć przecież czujemy właśnie intuicyjnie, że klonowanie ludzi jest czymś innym niż klonowanie zwierząt i klonowanie samych ludzkich tkanek i narządów. Jest to kwestia pewnych najbardziej głębokich zasad moralnych i tylko na tym gruncie można podjąć dyskusję i szukać rozwiązań.

Doszedłem wreszcie do głównej tezy. Jest to teza, że **istnieją równoległe prawda naukowa i prawda moralna i ta pierwsza w świecie ludzi musi być podporządkowana tej drugiej**. Jeśli potrzebne są jeszcze przykłady zderzenia tych dwóch prawd (i dwóch horyzontów działania), to z obszaru biomedycyny

¹ Cyt, za: J. Testart, *Przejrzysta komórka*, PIW, Warszawa 1990.

można przywołać – powiedzmy – przeszczep głowy (mózgu człowieka), tworzenie jego tzw. genetycznego horoskopu, nie mówiąc już o „stosowaniu” embrionów ludzkich w leczeniu czy właśnie wspomnianym, genetycznym ulepszaniu gatunku *Homo sapiens*. „Polem zderzenia” obu prawd jest kwestia traktowania embrionów, zapłodnień pozaustrojowych, macierzyństw zastępczych, śmierci na żądanie, granica obowiązku utrzymywania przy życiu i tak dalej i dalej.

Zdumiewające, jak wiele tego rodzaju problemów współczesności pojawiło się w czasach bardzo dawnych, np. u Platona czy Owidiusza. Jak wiele starożytnych mitów zawierało w sobie nowoczesne pytania bioetyczne – np. opowieść o Chimery, Minotaurze, Asklepiosie, który wskrzeszał zmarłych, aż zabił go Zeus, bojąc się, że zostanie zakłócony porządek świata. Motyw tworzenia nowego człowieka z martwych składników przewija się w literaturze i sztuce przez cały czas, aż słynny Michał Bułhakow używa biotechnologii do ukrycia wielkiej satyry politycznej. Zwrócimy uwagę, że skoro podobne problemy dręczyły ludzi we wszystkich epokach, widać muszą należeć do jakichś podstawowych spraw kondycji ludzkiej.

Najwięcej takich spraw dotyczy, ze zrozumiałych względów, samego człowieka i zarazem najbardziej wyraźnie uwidacznia się bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej. Oto garść cytatów, trochę długich, ale koniecznych. „Człowiek usiłuje zapewnić sobie całkowitą władzę nad kluczowymi wydarzeniami życia, może właśnie uciekając przed niepokojącymi go pytaniami i łudząc się, że dzięki absolutnej wolności zostanie panem swego losu. W ten sposób mógłby wreszcie urzeczywistnić odwieczne marzenie o samotworzeniu, wykluczając całkowicie niepewność, przypadek i tajemnicę. Widziane w takiej perspektywie normy moralne mogą się wydawać jedynie niezrozumiałymi ograniczeniami, narzucanymi przez irracjonalną obawę, podczas gdy rozum ludzki otwiera przed wolnością wspaniałe możliwości”. A jednak – stwierdza dalej kardynał Ratzinger – tylko normy oparte na Objawieniu (nie tylko na prawie, bo wtedy są wyrazem woli prawodawcy, który je ustanawia), normy oparte na pojęciu godności każdej osoby ludzkiej i sensie jej narodzin, życia, cierpienia i śmierci są w stanie nas uchronić przed traktowaniem ludzi jak rzeczy. „Życie ludzkie ma charakter sakralny, kto dotyka ludzkiego życia, wchodzi w dziedzinę zarezerwowaną dla Boga [...]. Sakralny charakter zakłada zobowiązanie etyczne, tj. wyklucza uprzedmiotowienie osoby, która nigdy nie stanie się rzeczą służącą innym celom poza nią samą – jest zawsze święta”². Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza wprost: „życie ludzkie jest święte” (KKK 2258).

Kardynał Ratzinger dodał jeszcze jedno, o czym bioetycy nie zawsze pamiętają: „Sakralny charakter [życia] pociąga także zobowiązanie do profesjonalnego poziomu, poziomu sztuki – i sprzeciwia się wszelkiej szarlatanerii”. Lekceważenie wy-mogów nauki, specjalności zawodu, jest także głęboko sprzeczne z moralnością.

² Wystąpienie kard. Josepha Ratzingera podczas inauguracji Zespołu ds. Bioetyki w Rzymie roku 1991, publ. w: „Przegląd Powszechny” 1992, nr 3.

Rozumiem naturalnie, że sacrum osoby ludzkiej nie musi być zasadą przyjmowaną przez niechrześcijan, chodziło mi tylko o wyjaśnienie, dlaczego chrześcijaństwo bezwzględnie uznają istnienie granicy nieprzekraczalnej. My zaś możemy zastanawiać się, czy nauki bioetyczne dotarły może teraz do takiej granicy. Nie jest to „granica nieprzekraczalna” w rozumieniu wiary, bo oczywiście stale się ją przekracza, zresztą nie tylko w dziedzinie biotechnologii czy biomedycyny. Jest to raczej próg, bardzo istotny, po którym zaczyna się sterowanie własną ewolucją, nawet w ogóle ewolucją i który pozwala na tworzenie życia, nowych żywych istot i tak dalej. Istotnie, weszliśmy w kompetencje Boga. Zaczyna się, jak to ujął jeden z teologów, „śliskie zbocze”

W największym skrócie przypomnę pytania i problemy pojawiające się w związku z różnymi wydarzeniami w trakcie biegu po owym „śliskim zboczu” (będę się już trzymał tego określenia). Nadal więc w XXI wieku nie ma bezspornej definicji śmierci, czyli końca życia, ani jego początku osobniczego. Istnieją tylko definicje operacyjne, zmieniane w miarę postępu nauki, niekiedy umowne, arbitralne. Na przykład w raporcie Mary Warnock w sprawie sztucznej prokreacji w Wielkiej Brytanii 24 specjalistów prezentujących skrajnie różne poglądy na świat uzgodniło (przy 2 głosach sprzeciwu), że na ludzkich zygotach można prowadzić eksperymenty tylko do 14 dni od zapłodnienia. Na ogół jednak nie ma zgody na status prawny, moralny zygoty ludzkiej. Trwają spory o możliwość wykorzystywania ludzkich embryonów do eksperymentów biomedycznych. Trwają spory o status ciała - czy ciało jest „własnością” zmarłego, czy jego rodziny? Czy godzi się handlować narządami zmarłych albo tkankami płodów?

W 1975 r. Karen Quinlan zapadła w śpiączkę określaną oficjalnie jako „stan wegetatywny”. Po odłączeniu od respiratora zaczęła jednak oddychać. Odżywiano ją dojelitowo, zmarła po dziesięciu latach, w 1985 r. Literatura naukowa opisuje kilkanaście takich dobrze udokumentowanych przypadków, w tym kilka niewyjaśnionych medycznie przebudzeń, czyli wyjścia ze stanu wegetatywnego. W roku 2006 pojawiły się doniesienia, że w najgłębszym „stanie roślinnym”, przy płaskiej krzywej elektroencefalografu, pewne obszary mózgu jednak pracują, a człowiek-roślina odbiera bodźce, notuje pewne wydarzenia, i po przebudzeniu pamięta swoje lęki i wie, jak odnosili się do niego bliscy. Jeśli się to potwierdzi – odkryliśmy koszmar. Tym bardziej że nie ma możliwości trzymania przy życiu wegetatywnym wszystkich, którzy zapadli w ten stan.

Historia Terri Shiavo postawiła znowu w centrum uwagi kwestię arbitralności decyzji o cudzym życiu i śmierci. Nawiasem mówiąc, ta sprawa pokazała też jedną z twarzy mediów – mówiono wręcz o „medialnej pornografii śmierci”, gdyż agonię Terri z upodobaniem śledziły telewizje. Jak wiemy, sąd nakazał, by przestano żywić tę dziewczynę, pomimo iż płacili za to jej rodzice. Jedni uznali, że skazano ją na śmierć z głodu, inni – że pozwolono jej godnie umrzeć, uwolniono od „życia bez sensu”. Czy ktoś pamięta, że cała ta historia trwała 15 lat? Czy

można rozstrzygnąć, czy Terri była żywym człowiekiem w stanie wegetatywnym, czy też martwym człowiekiem żyjącym w „ciele roślinnym”?³

Kolejne kwestie sporne tylko przypominam: pierwsze „dziecko z próbówki” (Louise Brown, która sama ma już dziecko), problemy zapłodnienia pozaustrojowego, embryonów czekających (?) w zamrożeniu, matki zastępcze, babcie rodzące własne wnuki, wreszcie coraz konkretniejsze próby „ciąży w próbówce”.

Spory dotyczące klonowania obecnie przycichły, choć dylematy pozostały. Większość uczonych i moralistów jest przeciwna klonowaniu ludzi. Dlaczego? Nie ma przecież naukowych dowodów, że ludzki klon nie może być taką samą osobą ludzką, jak osoby powstałe „inną drogą”. Nie ma też zresztą dowodów, że może być przeciwnie i klon z racji zabiegów embrionalnych nie będzie normalnym człowiekiem. Może więc chodzi o coś innego niż dowody naukowe?

Diagnoza prenatalna: Czy można „eliminować” płody bądź noworodki z wadami, które im nie pozwolą „żyć po ludzku”? Czy można ratować za wszelką cenę kogoś, kto musi szybko umrzeć i przedtem cierpieć?

Eutanazja: Czy może istnieć prawo decydowania o cudzej śmierci, skoro cierpiący nie może podjąć decyzji? Czy prawo wyboru śmierci jest prawem człowieka do wolności? Dyskusja trwa, w praktyce zaś zakres stosowania eutanazji stale się zwiększa. Można przestawić dwa skrajne stanowiska. Pierwsze – prawo do życia każdej istoty ludzkiej bez względu na jej stan jest prawem naturalnym i prawem boskim i stanowi nieprzekraczalną zasadę moralną. Drugie – należy brać pod uwagę konkretne przypadki i oceniać użyteczność takiego czy innego rozstrzygnięcia; użyteczność nie tylko w sensie materialnym, ale w sensie „najlepszego wyjścia” dla danej osoby, jej bliskich i otoczenia.

Kolejne pole trudności: sterowanie świadomością. Przez wszczęcie do mózgu odpowiednich urządzeń nanotechnologii można totalnie kontrolować zachowanie człowieka. Aparaty do odczytywania myśli mogą skutecznie poprawić jakość życia sparaliżowanym, ale mogą też być użyte do celów antyludzkich.

Ingerencja w genom przynosi najwięcej nadziei i zarazem najwięcej zagrożeń. Skoro geny w ogromnym stopniu odpowiadają „za wszystko” – m.in. za wyższe uczucia, inteligencję, emocje, wiarę – wszystko też można zakłócić. Nie znamy ciągle rozmiarów ryzyka ingerencji w ludzki genom. Z drugiej strony nie można pozbyć się tak skutecznego narzędzia poprawy losu chorych i starych.

Nie ma również pewności, jakie może być ryzyko ingerencji genetycznej na szczeblu wirusów, bakterii, roślin i zwierząt. Istotne staje się pytanie, czy skutki takiej ingerencji zależą od jej rozmiarów, czy od czegoś jeszcze? Do czego może

³ W 2009 r. głośna była sprawa Włoszki Eluany Englaro, która zapadła w śpiączkę po wypadku w 1992 r. Odłączono ją od aparatury utrzymującej odżywianie po 17 latach, wkrótce zmarła. Ciekawe, że w dyskusji potem powtórzono wszystkie te same argumenty za i przeciw, jakie od lat się podnosi.

prowadzić łączenie genów ludzko-roślinno-zwierzęcych? Czy nie utracimy w ten sposób kontroli nad biosferą w innym jeszcze wymiarze, niż ja tracimy dotąd?

Do sfery bioetyki należy problem traktowania zwierząt w ogóle – i co do tego nie ma wątpliwości. Czy jednak powinno się zmienić relacje ludzi w tymi zwierzętami, które niewątpliwie wedle najnowszych badań wykazują załączki świadomości typu ludzkiego, jak np. delfiny, słonie, wyższe małpy, ba – nawet świnię czy niektóre ptaki, a zresztą wiele, wiele innych, nawet tak odległych od nas jak morskie głowonogi, ośmiornice itp. Zresztą okazuje się, że pomiędzy zwierzętami i ludźmi różnice są mniejsze, niż sądzono, a lęk, stres i ból – czyli cierpienie – łączy nas jak najbardziej. Sprawa zwierzęcego cierpienia pozostaje wciąż wielkim moralnym obciążeniem ludzkości.

Kwestii bioetycznych można wymienić jeszcze wiele. Nie chodzi jednak teraz o ich przegląd. Chodzi o to, by zdać sobie sprawę, jak wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi i jak bardzo mógłby się zmienić świat i kondycja jego żywych mieszkańców, gdyby znaleziono wyraźne odpowiedzi.

Bioetykę zwykło się ostatnio dzielić na trzy główne opcje czy sfery. Tak więc mówi się o BIOETYCE CZERWONEJ. Jej symbolem jest krew – hemoglobina, a jej zasady dotyczą przede wszystkim sfery biomedycznej i ingerencji w organizmy ludzi, czyli stosunek ludzi do ludzi.

Jest BIOETYKA ZIELONA. Jej symbolem jest zielony liść, chlorofil i jej zasady dotyczą traktowania całej biosfery.

Wreszcie istnieje BIOETYKA PRZYSZŁOŚCI. Jej zasady miałyby dotyczyć ochrony przyszłych pokoleń i tego, co im po sobie zostawimy. Refleksja dotyczy pytania, czy mamy jakieś obowiązki moralne wobec przyszłych pokoleń i jeśli tak, jakie są to obowiązki? Przy tym nie wystarczą już banały w rodzaju, że nie wolno zatruć do końca środowiska czy niszczyć gatunków, bo to się wydaje oczywiste. Mniej oczywiste – czy da się coś ocalić, choć takie próby podejmujemy.

Dylemat jest głębszy: czy nasza nieograniczona chęć zaspokajania doraźnych potrzeb i zrozumiałej eliminacji cierpienia w ogóle nie jest sama w sobie sprzeczna z przyszłymi potrzebami gatunku, biosfery, planety? Czy można w ogóle te obie potrzeby pogodzić?

Można stwierdzić przynajmniej jedno. Jeśli chce się je pogodzić, trzeba kontrolować wiele poczynąń, a wśród nich również poczynania biotechnologii.

Wracam do refleksji ogólniejszych. Znamy główne pytania, „śliskie zbocza”, znamy różne stanowiska wobec różnych poczynąń. Stanowisko chrześcijańskie jest najbardziej wyraziste i najtrudniejsze. Czy możliwe jest takie ujęcie, które mogłoby być rozważane przez niechrześcijan, a dla chrześcijan nie będzie herezją?

Przyjrzyjmy się pogładowi, wedle którego wszystkie argumenty za i przeciw (w zakresie tego, co przywykło się nazywać inżynierią genetyczną, inżynierią embrionalną czy biotechniczną) muszą ustąpić wobec zasadniczego, pierwotnego wyboru. Jest to wybór nieuchronny i dotyczy zresztą nie tylko problemów biome-

dycznych; ośmielę się twierdzić, że dotyczy wręcz wszystkiego, co ma w życiu prawdziwe znaczenie!

Jest to, krótko mówiąc, wybór między czymś, co można nazwać „etosem ułatwiania”, a czymś, co można nazwać „etosem granicy” (lub może „etosem odpowiedzialności”).

Etos ułatwiania oznacza uznanie za podstawę ludzkich działań tego wszystkiego, co ułatwia życie w najszerszym tego słowa znaczeniu i co właśnie z tego powodu staje się nie tylko dopuszczalne, ale i pożądane za wszelką cenę. W tym sensie ułatwianie staje się wartością najwyższą, wyższą od odpowiedzialności. Jest to postawa bliska utylityzmowi, ale nie całkowicie z nią tożsama, bo nie chodzi tylko o korzyści praktyczne i oczywiste.

Etos granicy miałby być po prostu uznaniem, iż w działaniach ludzi istnieją nieprzekraczalne granice i że nie wolno ich przekraczać nawet wówczas, kiedy mniemamy, iż takie przekroczenie przyczyni się do postępu czegokolwiek, do czyjegós szczęścia, do zmniejszenia sumy nieszczęścia, nie mówiąc już o ułatwianiu życia.

Jeśli zatem kierujemy się „zasadą ułatwiania”, dopuszczalne stają się eksperymenty na ludzkich zarodkach (skoro przyczyniają się do rozwoju medycyny i terapii), dopuszczalna jest eutanazja, skoro ma ułatwić godną śmierć, dopuszczalne są np. ograniczenia w leczeniu ludzi starych i nieproduktywnych, skoro ułatwi to ratowane młodych i produktywnych, dopuszczalne jest... Dajmy spokój wyliczaniu! Istota sprawy polega przecież na tym, iż mamy do rozwiązania dylematy rzeczywiste, a nie pozorne i że „etos ułatwiania” wabi racjonalnością – stoją za nim racje ekspertów i naukowo uzasadnione motywy (a także i zwłaszcza – żądania wielu ludzi).

Brzmi to może dość surowo. Ojciec Jacek Salij, znany dominikanin, zwrócił mi kiedyś uwagę, że należy odróżnić „etos granicy doktrynalnej” od „etosu granicy miłości”. Wydaje mi się to bardzo ważne i właśnie chrześcijańskie. Jak na razie przecież motywy biotechnologii i biomedycyny nie wydają się zbyt zbieżne z „etosem miłości”.

Wydaje się ważna jeszcze jedna okoliczność, stale się tutaj przewijająca. Zwolennicy „etosu granicy” mogą się mylić w określaniu tej granicy i zapewne czasem się mylą. Nie jest bowiem łatwo ustalić tego rodzaju granice – inaczej zbyt cenna byłaby może cała dyskusja na ten temat. Ale fakt istnienia wielkich trudności i omyłek nie oznacza, iż granice nie istnieją albo że można znaleźć coś pośredniego pomiędzy „ułatwianiem” a „granicą” (nawet uwzględniając „zasadę miłości” w konkretnych przypadkach). Wobec tego myślę, że jednak skazani jesteśmy na wybór.

Jest to wybór tym trudniejszy, że nie mamy do czynienia zawsze z oczywistym złem i oczywistym dobrem. Musimy wybierać najczęściej pomiędzy wartościami konfliktowymi (takie pojęcie wprowadziła prof. Maria Ossowska, twierdząc zresztą, że dla każdej wartości można znaleźć wartość konfliktową).

Ograniczenia na przykład w pozyskiwaniu komórek macierzystych prowadzą do ochrony embrionów ludzkich, ale zarazem utrudniają zwalczanie pewnych chorób. Wyjściem jest oczywiście znalezienie innego źródła takich komórek i jakby pogodzenie wartości konfliktowych. „Pogodzenie” tych wartości albo jakiś kompromis zachowujący to, co w nich najistotniejsze.

Niewątpliwie nauka i technika doszły do punktu, w którym można będzie programować nowe całkiem istoty i nowe – wykształcone nieewolucyjnie – relacje między nimi. Może to być kapusta produkująca leki dla ludzi lub świnka dająca nam narządy zastępcze. Może być piesek dowolnej wielkości i kształtu, np. ratlerka wielkości doga i dog mniejszy od ratlerka – co już się właśnie dokonało. Może też być nowy gatunek człowieka, a nawet człekozwierzęcia.

Ostatnio uczeni brytyjscy zwrócili się o zgodę na stworzenie hybrydy człowieka i krowy – na razie na poziomie embrionu⁴. Taki eksperyment (przypominam mit o Minotaurze!) pomoże zwalczać choroby neurodegeneratywne (takie jak choroba Parkinsona czy Alzheimer). Zgodę (lub nie) miałby wydać Urząd Zjednoczonego Królestwa ds. Zapłodnienia i Embriologii Człowieka (*United Kingdom's Human Fertilisation and Embryology Authority*). To klasyczny przykład wyboru między wartościami antagonistycznymi. Ponadto o zgodę do urzędów muszą się zwracać naukowe instytucje publiczne, bo nie dostaną grantów. Instytucje prywatne nie muszą.

Jedno jest pewne: te same metody i techniki prowadzą do bardzo różnych celów, cele zaś mogą być zawsze dobre albo złe, albo nieznanne z góry. Wszelkie prawa natury można już przechytrzyć, wszelkie granice ingerencji są kwestią umowy. Nie pozostaje nic innego, jak wprowadzić zasady etyczne, których podstawowy kanon wspólnie się uzna. Ale, być może, nie wszyscy i nie do końca zechcą uznać taki kanon. Pozostaje w końcu własne sumienie – niematerialna wartość spoza nauki, niemożliwa do zdefiniowania – niemniej jednak, jak zawsze, tylko ono właśnie pozostaje jako drogowskaz.

⁴ W Wielkiej Brytanii ustawa „The Human Fertilisation and Embryology Bill” już legalizuje tworzenie hybryd zwierzęco-ludzkich.

Krzysztof Kościuszko

O KOPERNIKAŃSKIM GEOMETRYZOWANIU FIZYKI – SPÓR Z KUHNEM

Konkretne tezy Kopernika dotyczą czego innego aniżeli tezy J.A. Wheelera, ale mimo to łączy je wspólna tradycja badawcza, tradycja wyprowadzenia tego co fizyczne z tego co geometryczne. Wheeler jest radykalniejszy od Kopernika, chciał bowiem całkowicie zredukować fizyczne własności materii do własności geometrycznych; natomiast Kopernik realizował łagodniejszą wersję geometryzacji fizyki, wersję, w której własnościom geometrycznym przypisana jest zdolność determinowania własności materialno-fizycznych, ale odmawia się im statusu jedyne go prątworkywa wszechświata.

Radykalny program geometrodynamiki (sformułowany przez Cliforda i Wheelera) zakładał, że można zupełnie zgeometryzować wszelką materialną istność, zredukować wszelką fizyczną przedmiotowość do krzywizny czasoprzestrzeni. Ten program fizycznie realizował monistyczną ontologię, w której czasoprzestrzeń pojęta była jako jedyne prątworkywo czy też pramateria świata (jako *arche*). Dualizm czasoprzestrzeni i materii miał być zniesiony. W latach sześćdziesiątych XX wieku udało się zgeometryzować fizykę klasyczną. Zarysowano modele dla masy i ładunku, stworzono np. pojęcie geonu, czyli zakrzywionej pętli czasoprzestrzeni, która jednocześnie miałaby być skoncentrowaną energią grawitacji o własnościach stabilnej cząstki.

Jednak w latach siedemdziesiątych okazało się, że program zupełnej geometryzacji fizyki jest – z powodu swego radykalizmu – niewykonalny. Przetrwiała bardziej umiarkowana wersja, nie redukująca materialności do geometrii, lecz po prostu przypisująca geometrycznym własnościom przestrzeni zdolność oddziaływania na materię¹. Poglądy Kopernika zgodne są raczej z tą umiarkowaną wersją geometrodynamiki, a także z einsteinowską częściową geometryzacją fizyki, tj. z ideą, według której ruch materii jest rezultatem działania przestrzeni (jej krzywych geodezyjnych).

Czynnikom geometrycznym u Kopernika przysługuje pewne sprawstwo w stosunku do materii. Odwołajmy się np. do rozdziału IX *O obrotach ciał niebieskich*. Píše tam Kopernik, że „ciężkość nie jest niczym innym, jak tylko jakąś naturalną

¹ B. Kanitscheider, *Kosmologie*, Reclam, 1984, s. 429–430.

dążnością, którą boska opatrność Stwórcy Wszechświata nadała częściom po to, żeby łączyły się w jedność i całość, skupiając się razem w kształt kuli. A jest rzeczą godną wiary, że taka dążność istnieje również w Słońcu, Księżycu i innych świecących planetach, po to, by na skutek jej działania trwały w tej okrągłości, w jakiej się nam przedstawiają”. Ciężkość, czyli grawitacja, okazuje się więc być podporządkowana geometrii, geometryczny kształt kuli jest atraktorem (mówiąc językiem Prigogine’a) grawitacji. Strzałka czasu grawitacyjnego sklejanania materii jest wycelowana w kulistość, która z kolei jest przyczyną fizykalnego ruchu obrotowego planet. Kopernika można uznać za prekursora umiarkowanej wersji geometrodynamiki właśnie wtedy, gdy np. uważa, że ruch obrotowy planet jest spowodowany geometryczną formą ciała. Obroty ciał niebieskich nie są zdeterminowane ani działaniem sił wewnętrznych, ani zewnętrznych (w stosunku do planety), lecz jedynie geometryczną kulistością². Planety obracają się wokół własnej osi nie wskutek działania jakichś czynników fizycznych, lecz tylko dlatego, że są kuliste. Thomas Kuhn czyni Kopernikowi z tego powodu zarzut. Uważa on, że problemy fizyczne i kosmologiczne nie interesowały zbytnio autora *De revolutionibus...*: „Gdyby Kopernik mógł, chętnie by je w ogóle pominął”³. Zachodzi jednak pytanie: czy Kopernik „pominął” czy raczej inaczej je zinterpretował? Pracując w tradycji geometryzowania fizyki, Kopernik nie mógł ich pominąć – on je po prostu rozwiązywał zgodnie z zasadami geometrii. Ale są też takie wypowiedzi Kopernika, z których wynika, że widział on możliwość rozwiązywania problemów fizyczno-kosmologicznych w oparciu o geometrię zfizykalizowaną.

Kuhn pisze, że „Kopernik podał tylko matematyczny opis ruchu planet”⁴, a tylko opis fizyczno-kosmologiczny zdolny jest wytłumaczyć ruch planet – interpretował więc Kopernika z perspektywy innej tradycji badawczej aniżeli ta, w ramach której pracował autor *O obrotach sfer niebieskich*. Kopernik, wychodząc z założeń tej tradycji, w większości przypadków nie potrzebował tłumaczenia fizyko-kosmologicznego. Dlatego trudno się zgodzić z kolejnym stwierdzeniem Kuhna jakoby Kopernikowi „nie udało się wytłumaczyć, dlaczego planety poruszają się we wskazany przez niego sposób” i że to dopiero Newton dostarczył takiego wytłumaczenia. W perspektywie tradycji geometryzowania fizyki Kopernikowi udało się lepiej lub gorzej wyjaśnić ruch planet, natomiast z punktu widzenia Kuhna, który akceptuje jedynie wyjaśnienia fizykalno-dynamiczne, ruch planet został ostatecznie wytłumaczony dopiero w ramach dynamiki Newtona. Jak w takim razie ustosunkować się do tego oto faktu, że także mechanika klasyczna (w tym newtonowska) została przez Wheelera zgeometryzowana? Do faktu, że to, co fizyczne na powrót zostało ujęte jako coś redukowalnego do

² A. Koyré, *La révolution astronomique*, Hermann, Paris 1961, s. 61–63.

³ T. Kuhn, *Przewrót Kopernikański* PWN, Warszawa 1966, s. 241.

⁴ Ibidem, s. 188.

geometrii? Czy można zatem uznać fizyczno-dynamiczne tłumaczenie Newtona za ostateczne?

Dlaczego w ogóle tłumaczenie fizyczne stawiać wyżej aniżeli tłumaczenie geometryczne, jeśli to pierwsze jest wyprowadzane z tego drugiego? Zauważmy zresztą, że także Kopernik dopuszczał możliwość dedukowania geometrii z fizyki, choć w swej praktyce ograniczał się przeważnie do geometryzowania fizyki, tj. u Kopernika fizyczno-kosmiczny ruch planet wynika z ich geometrycznej formy (motyw geometrodynamiczny), ale też w pewnych kontekstach na odwrót: geometryczny porządek planet i ich sfer (wielkość tych sfer) wynika z ich fizycznego ruchu. I to ruchu właśnie wokół Słońca, a nie Ziemi. U Ptolemeusza nie ma takiego uzależnienia kolejności i geometrycznej wielkości orbit planetarnych od obserwowanego fizycznego ruchu; u niego każdy deferent i każdy epicykl może zostać dowolnie zmniejszony lub zwiększony⁵. Kolejność deferentów i ich wielkości nie są bowiem uzależnione od fizycznego trwania faktycznego obiegu danych planet wokół Ziemi.

Czy można zatem zarzucać jednej tradycji badawczej, że nie jest drugą? Czy można zarzucać Kopernikowi, że pracował w innej „tradycji badawczej” (mówiąc językiem L. Laudana) aniżeli Kepler i Newton? Przypisując Kopernika i Newtona do innych tradycji badawczych, moglibyśmy uniknąć krzywdzących ocen; stać by nas było na większy obiektywizm w ocenianiu zasług danej teorii.

Kuhn nie dopuszcza myśli, aby w obrębie jednego paradygmatu mogło funkcjonować kilka innych pod-paradygmatów, kilka spierających się ze sobą tradycji badawczych. Kopernika i Newtona umieszcza on na jednej linii kształtowania się fizyki, kosmologii i światopoglądu heliocentrycznego i tutaj – wewnątrz heliocentrycznego paradygmatu – wszystko miałyby być współmierne (choć nie ma współmierności między paradygmatami). U Kuhna wszystko, co jest wewnątrz paradygmatu, jest współmierne, zaś wszystko, co jest na zewnątrz, jest niewspółmierne. Zadajmy jednak pytanie: A może wewnętrzne pod-paradygmaty (wewnętrzne tradycje badawcze) także są niewspółmierne? Jeśli tradycje badawcze działające w obrębie jednego paradygmatu (np. paradygmatu heliocentrycznego) są niewspółmierne, to nie ma sensu szukanie odpowiedzi na pytanie, która z nich jest bardziej prawdziwa czy też bardziej racjonalna: kopernikańska czy newtonowska?

⁵ Ibidem, s. 267–268.

Xymena Synak-Pskit

NIEMOŻLIWY DAR: PRESENT JACQUES'A DERRIDY

Myślenie niemożliwego pociąga za sobą rodzaj semantycznej zatury i wycofania się bycia, które Heidegger uczynił kwestią czasu, Derrida zaś – kwestią metaforycznego/ontologicznego obejścia (*detour*). Pytanie, które według mnie jest pytaniem fundamentalnym w myśleniu o niemożliwym, brzmi: czym jest moment (nie-obecny, a wycofujący się) spotkania tego, co własne i tego, co obce jako swoisty moment niepodzielny i zróżnicowany zarazem, jako doświadczenie kroku (fr. *pas* – krok, partykuła przecząca) „ku” i „przeciw” czemuś jednocześnie? Innymi słowy: **czym jest doświadczenie niemożliwego jako wycofanie się¹ metafory/bycia?**

Gdyby próbować prześledzić inspirację i kształt ujęcia problematyki niemożliwej obecności w filozofii Derridy w kontekście etycznego zdarzenia, można by zapewne wyjść od słów samego filozofa: „Chciałbym jedynie zaznaczyć – pisze w eseju *Różnia* – iż między różnią jako odwleczeniem-uczasowieniem, która jest już nie do pomyślenia w horyzoncie obecności, a tym, co Heidegger mówi w *Sein und Zeit* o uczasowieniu jako transcendentálním horyzoncie kwestii bycia, którą należy uwolnić od tradycyjnej dominacji obecności i terażniejszości, zachodzi ścisły, choć nie do końca konieczny związek”².

Wobec powyższego, horyzont byłby metaforą wycofania się bycia jako warunek możliwości czy „moment” *pomiędzy* różnicy ontologicznej. Zaryzykuję stwierdzenie, iż ta ontologiczna metafora nie stanowi modalizacji czy formy obecności, a jest swoistym wybiegiem w znaczeniu kroku (*pas*) negującego bycie-obecnym – kroku się-wycofującego. Nie znaczy to, że istniała jakaś forma obecności przed owym wycofaniem się, obecność w znaczeniu punktowości samoobecnego momentu „teraz”. Przemieszczenie to nie zmierzałoby do nieobecności w sensie jakiegoś innego centrum myśli bądź doświadczenia obecności: rzecz dotyczy przemyślenia pewnego otwarcia, zmediatyzowanego w momencie transgresywnego obejścia.

W tym miejscu nie sposób nie odnieść się do Husserlowskiego momentu „teraz” w praimpresji doświadczenia fenomenologicznego. Jako ujęcie konstytuujące terażniejszość, „teraz” stanowi – jak pisze Husserl – „idealną granicę, coś abstrakcyjnego, co nie może istnieć samo dla siebie. Ponadto także owo idealne »teraz« nie jest czymś

¹ Termin *withdrawal-of-being-or-of-metaphor* pochodzi z tekstu J. Derridy *The Retreat of Metaphor, Psyche. Inventions of the Other*, przeł. P. Kamuf, Stanford University Press 2007.

² J. Derrida, *Różnia. Marginesy filozofii*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 36.

toto coelo różnym od »nie-teraz«, lecz przechodzi w nie w sposób ciągły”³. Źródłowa prezentacja zostaje zatem rozciągnięta na kontinuum minionych „teraz” postrzeganych na sposób retencyjny.

To stawanie się byłym i uobecnionym na sposób byłości wprowadza moment nieobecności jako nieodłączny od fundującej praimpresji. Jak wobec powyższego – zdaje się zapytywać Derrida – mówić o obecności ugruntowującej wszelką bytowość i poznanie, a rozrywanej nieobecnością retencyjnego kontinuum? Jak mówić o źródłowo prezentującej się obecności „w momencie”, gdy nieustannie komponuje się ona z nieobecnością właśnie i niepostrzeżeniem w retencyjno-protencyjnych wychyleniach? „Uznając owo kontinuum »teraz« i »nie-teraz«, spostrzeżenia i nie-spostrzeżenia w strefie pierwotności wspólnej pierwotnemu wrażeniu i retencji, przyjmuje się innego w tożsamości *Augenblick* z samym sobą: nie-obecność i nie-oczywistość w *mgnieniu oka chwili*. Mgnienie oka ma pewne trwanie i trwanie to zamyka oko. Odmienność ta jest samym warunkiem obecności, prezentacji, a zatem *Vorstellung* w ogóle, przed wszelkimi dysocjacjami, jakie mogłyby się w niej wytworzyć”⁴.

Różnica, zdaniem Derridy, między retencją i przypomnieniem wtórnym nie jest więc różnicą między spostrzeżeniem i nie-spostrzeżeniem, a jest różnicą między dwoma „momentami” nie-spostrzeżenia. Jeśli przyjąć stanowisko Derridy za wyraz „fenomenologii poróżnionej”, a samą dekonstrukcję za – by posłużyć się terminologią J.L. Mariona – modus donacji poróżnionej⁵, „teraz” byłoby opóźnieniem samoobecności czy raczej samoobecnością opóźniającą się (*differant*) i źródłowo poróżnioną, choć idea źródła sama się dekonstruuje.

Przywołując pytanie Mariona z *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*: „Czy opóźnienie – które narzuca obecności, aby nieustannie tworzyła swoje reprezentacje i która zatem czyni je możliwą (albo raczej niemożliwą) – czy może zostać pojęte począwszy od tego, co obecne i jego czasowości, które zostają jedynie odwrócone?”⁶.

Marion odrzuca Derridiańską koncepcję czasowości równoznaczną z opóźnieniem, mówiąc w zamian o różni poprzedzającej wkroczenie czasu: „Opóźnienie – pisze – nie ma nic z uczasowiającej czy uczasowionej zwłoki i całkowicie zależy od czysto fenomenologicznej przemiany, która dokonuje się oddanym, tego co się daje (wezwania), w to, co się ukazuje (respons)”⁷.

Przyjrzyjmy się zatem Derridiańskiej metaforze wycofania się jako figurze opóźnienia: na ile jest ona czasowością, na ile zaś „donacją poróżnioną”?

³ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 61.

⁴ J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997, s. 110.

⁵ J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 69.

⁶ Ibidem, s. 355.

⁷ Ibidem, s. 356.

Nie sposób nie powrócić w tym miejscu do Husserlowskiego sprzężenia „te-raz” z nieokreśloną nieobecnością: „Nie tylko puste »dopiero co przeszłe«, ukierunkowane ku aktualnemu »teraz«, jak na pewno można powiedzieć, niewyraźne, puste intencje dotyczące tego, co położone dalej wstecz, wszystkie one kierują się ku aktualnemu »teraz« [...]. Można powiedzieć: Teraźniejszość (*Gegenwart*) zawsze jest zrodzona z przeszłości [...] aktualne »teraz« zapada [w przeszłość] i przechodzi w nowe »teraz« itd.”⁸

Czyż to zapadanie w pustkę nie przypomina śladowości nie-obecności podług Derridy, która warunkuje możliwość wszelkiego znaku? Można by powiedzieć, trawestując słowa samego Derridy, że ów moment wycofania jest radykalizacją fenomenologicznej punktowości idealnego „te-raz” w nieredukowalnym związaniu z jego retencyjno-protencyjnym stawaniem się. Wycofanie się bycia obecnym otwiera przestrzeń wydarzenia na sposób niemożliwego bycia czy inaczej – na sposób przemieszczenia transgresywnego. W kontekście powyższego temporalizacja czasu czy uczasowienie obecności wyrazić się może jedynie w metaforyce wycofującego się bycia, gdzie metaforyczno-metonimiczne obejście (*detour*) nie stanowi komentarza do tego, co się wycofuje, lecz „jest” *krokiem (pas)* wycofanym w swym śladzie (*trait*). To, co Derrida określa mianem „wycofania (się)-metafory”, uznać można za gramatologizację Husserlowskiej idei źródłowej prezentacji w splątaniu z zatartą i niewypełnioną intencjonalnie nieobecnością. Owo radykalne (źródłowe) opóźnienie samoobecności jest otwarciem w miejscu ontologicznego pęknięcia: metaforą w znaczeniu wycofującego się bycia. Rzecz można: pęknięcie jest po części inkorporacją Husserlowskiego splecenia rozróżnionych momentów na sposób nieredukowalny.

Niewątpliwie sam Husserl nie tylko nie uznaje istnienia fazy punktowej „te-raz” samej dla siebie – co Derrida skądinąd przyznaje – ale również posługuje się przy tym opisem na poły dekonstrukcyjnym. W *Wykładach o wewnętrznej świadomości czasu* tak pisze o sposobie prezentacji obiektów w świadomości: „[...] w miarę oddalania się od aktualnego »teraz« uwidacznia się narastające splątanie i brak zróżnicowania”⁹.

Czym jest splątanie i brak zróżnicowania zarazem u Husserla czytanego przez Derridę i gdzie tkwi główny punkt Derridiańskiej krytyki tegoż splątania-niezróżnicowania?

Zdaniem Derridy, Husserl – choć mówi o niemożliwości istnienia punktowego „te-raz” w pełni obecności – posługuje się pojęciem różnicy między postrzeżeniem i niepostrzeżeniem w kontinuum postrzeżenia właśnie. Tymczasem owo fenomenologiczne splecenie prezentacji w modusie obecności i retencyjno-protencyjnego uobecnienia zachodzi w różnicującej nie-obecności i stanowi różnicę „między dwiema od-

⁸ E. Husserl, op. cit., s. 157.

⁹ Ibidem, s. 40.

mianami nie-spostrzeżenia”¹⁰. To splątanie można by odnieść do tego, co określa Derrida w *Psyche* mianem „wycofania się metafory” czy „wycofania się bycia”, czyli współwystępujących, a zróżnicowanych przestrzeni przemieszczonych we wzajemnej relacji, gdzie łącznik „być” to znak semantycznej zatury nieodłącznej od tego, co ontologiczne.

Nasuwa się w tym momencie pytanie: czy zatem „jest” relacji między byciem i metaforą, „jest” wycofujące się i nie-obecne byłoby znakiem transgresywnym „donacji poróżnionej”? Inaczej: **czy doświadczenie niemożliwego jako wycofanie się (*retrait*) bycia/metafory byłoby śladem (*trait*) donacji poróżnionej wcześniejszej niż jakakolwiek różniąco-odwlekająca czasowość?**

Warto – myślę – przywołać w tym miejscu stanowisko Mariona w konfrontacji z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”: „Każda źródłowo dająca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) prezentuje, należy po prostu przyjąć jako to, co się daje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu daje”¹¹.

Choć w przytoczonym fragmencie fenomen donacji zostaje jakoby podporządkowany obiektywizującemu przedstawieniu, to – zauważa Marion – w *Ideach fenomenologii* z 1907 r. przeprowadza Husserl fenomenologiczną redukcję fenomenu, co umożliwiła z kolei dostęp do donacji absolutnej: fenomen jest dany w tej mierze, w jakiej został poddany redukcji: „[...] donacja fenomenowi zredukowanego – pisze Husserl – w ogólności jest [donacją] absolutną i niewątpliwą”¹².

Czy ową fenomenologizację fenomenu bądź donację poróżnioną sposób pogodzić z różnicującą mocą Derridiańskiej *differance*? Próbuując odpowiedzieć na powyższe pytanie, przywołajmy nieco dłuższy fragment wypowiedzi J.-L. Mariona w dialogu z Derridą: „Sprowadzenie różnicy do różni (*differance*) – jakkolwiek radykalne, za jakie uchodzi i jakim pozostaje – cierpi jeszcze na pewną głęboką nieokreśloność: w istocie, skoro chodzi tu zawsze o »różnicę jako odwleknięcie-uczasowienie«, jak nie zapytać o to, czy uczasowienie wypływa z odwleknięcia (z czasu różni, stanowisko »logiczne«), czy odwleknięcie z uczasowienia (z różni czasu, stanowisko »Husserlowskie«). [...] Różnia różni poprzez swe usunięcie się (Heidegger), jej *lapsus* (Levinas) czy też jej opóźnienie (Derrida) – lecz czy te określenia wywodzą się z czasowości, czy powinny one być myślane w sobie samych i poprzez siebie same? [...] Wcale nie jest to jasne samo przez się, że opóźnienie, które otwiera wszelką różnicę, powinno i może być rozumiane najpierw na sposób czasowy [...]. Właśnie tu gra wezwania i responsu wyznacza różnicę nie mającą sobie równych – ponieważ wywołuje różnię na podstawie niej

¹⁰ J. Derrida, *Głos i fenomen...*, s. 110.

¹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 65.

¹² Ibidem, s. 63.

samej, przed wkroczeniem czasu [...] opóźnienie [czasowości – X.S.-P.] przynależy do samej jednoczesności responsu i wezwania: właśnie dlatego, że wezwanie rozbrzmiewa wraz i w »momencie« responsu, że on opóźnia się względem niego i je opóźnia. Opóźnienie nie ma nic z uczasowiającej zwłoki czy uczasowionej zwłoki: całkowicie zależy od czysto fenomenologicznej przemiany, która dokonuje się w oddanym, tego co się daje (wezwania) w to co się ukazuje (respons) [...]. Jedynie donacja [...] różni, opóźnia”¹³.

Może zatem – w swym różnicująco-odwlekającym charakterze – byłaby donacja Derridiańskim krokiem ku i przeciw, wycofaniem się pozostawiającym *ślady* swego działania? Czyż krok (*pas*) nie byłby wycofaniem się bycia (i czasu), które to wycofanie funduje samą donację w jej niewidzialności i nie-bytowym charakterze? Czy owo wymazujące się działanie nie zostawia *śladów* już opóźnionych względem różniącego wycofania? Jak pisze Derrida: „The temporalization of time (memory, present, anticipation; retention, protention, imminence of the future; »ecstases«, and so forth) always sets in motion the process of destruction of the gift [...]”¹⁴.

Marion zarzuca Derridzie uczasowienie zdarzenia daru – niemożliwiej obecności. Czy jednak fenomenologizacja donacji poróżnionej możliwa jest bez różnicująco-odraczającego momentu, który uniemożliwia właśnie ukazanie się tego, co się daje (wezwania) wobec tego, co się ukazuje (responsu)? Czy „czysto fenomenologiczna przemiana” nie współwystępuje z niemożliwością daru jako wycofaniem się bycia (i czasu) – fenomenem donacji samej, jak stwierdziliśmy?

Myślę, iż w tym punkcie zbiega się Derridiańskie wycofanie się bycia (i czasu) z fenomenalnością daru Mariona – zarówno bowiem wycofanie się, jak i fenomen donacji to warunek możliwości wszelkiego zjawiania się, to horyzont nie-obecny, aczkolwiek otwierający dostęp do tego, co dane. Horyzont „jest” przede wszystkim figurą (metaforą) nietematyzowalną i poza tym, co przedstawione być może, ale „jest” nie-obecnością jako wycofaniem się umożliwiającym napotkanie tego, co dane i samego bycia danym: „Withdrawal is neither thing, nor being, nor meaning. It *withdraws* itself both from the Being of being as such and from language [...] it breaches and broaches the ontological difference itself. It *withdraws/redraws itself* (se retire), but the ipseity of the *itself* by which it would be related to itself in a single stroke does not precede it and already supposes a supplementary trait in order to be traced, signed, withdrawn, retraced in its turn”¹⁵.

¹³ J.L. Marion, op. cit., s. 355–356.

¹⁴ „Czasowienie czasu zawsze zapoczątkowuje proces destrukcji daru” J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, przeł. P. Kamuf, The University of Chicago Press 1997, s. 14.

¹⁵ „Wycofanie się nie jest ani rzeczą, ani byciem, ani znaczeniem. Wycofuje się zarówno z bycia bytu jako takiego, jak i języka [...] rozdziera i rozszerza różnicę ontologiczną. Wycofuje się/wymazuje się, lecz to się *sobości*, poprzez które odnosiłoby się do siebie samego w pojedynczym posunięciu, nie poprzedza go i już zakłada uzupełniający ślad/rysę [...]” J. Derrida, *Psyche. Inventions of the Other*, przeł. P. Kamuf, Stanford University Press 2007, s. 80.

Owo *się sobości* już wpisuje się w różnicujący ruch – ślad możliwego przejścia, które „jest” przejściem niefenomenalnym – pozbawionym jawienia się. **To Derridiański dar niemożliwy.** Wycofanie się bycia w transgresywnym geście „ku” i „przeciw” nie stanowi zatem porzucenia donacji, co zarzuca Marion Heideggerowi w jego koncepcji wydarzenia (*Ereignis*), którą – dodajmy Derrida za pomocą: jak bycie znika w wydarzeniu, tak donacja Heideggerowska stanowi przejście między byciem właśnie a *Ereignis*. Donacja zostaje tu zniesiona w wydarzeniu, które jest wynikiem Heideggerowskiej nadinterpretacji „*es*” w *es gibt*. Dekonstrukcja – dodaje Marion – pozostaje „modusem donacji – a dokładniej donacji poróżnionej (*donation differee*)”¹⁶, uwolniwszy się od naoczności zmysłowej.

Idea donacji poróżnionej nazywa – moim zdaniem – to, co Derrida określa mianem *wycofania się* (*withdrawal, retrait*), zaś tym, co metaforyzuje samą donację, jest figura fałdu (*pli*) bądź splotu. Fałd czy splot byłby nie tyle figurą nieoczywistości donacji w jej zakryciu, co jej wycofaniem się (zwinięciem). Fałd donacji u Mariona to jedność tego, co dane (jawienia się) i wyłonienie się tego, co *się daje*, gdzie „*sobosc*” (*ipseite*) z „*się*” polega na odstepie, który odróżnia i wiąże wyłonienie się (donację) z tym, co dane. U Derridy *wycofanie się* bycia ukazuje nie-uobecniiony naddatek sensu w figurze *śladu* (*trait*). *Sobosc* z *się*, mocą każdego wycofania się, dystansuje się wobec siebie samego (tzn. otwiera się w rozpostarciu tego, co dane). Używając idiomu Derridiańskiego, „zachowuje ślad przejścia [...], którego dokonał”¹⁷.

Wycofanie się bycia odśłania paradoks wycofania się daru jako tego, co obecne (*present*). W ujęciu Mariona Derrida poprzez rozróżnienie dwóch znaczeń daru zarysowuje granicę, „której przekroczenie otwierałoby drogę do jego radykalnie innego określenia”¹⁸, do przejścia ku fenomenologii donacji. Jak bowiem mówi Derrida w *Donner le temps*: „Mielibyśmy z *jednej strony* dar, który daje coś określonego (coś darowanego, stanowiącego jakąkolwiek dowolną formę prezentu), a z *drugiej strony* dar, który daje nie coś darowanego, ale *warunek* dla czegoś danego ogólnie obecnego, dając zatem żywioł tego, co dane w ogóle”¹⁹.

Podsumowując: donacja – wolna od bycia, które się wycofuje – otwiera pole doświadczenia świata radykalnie zadanego, który – jak chce Husserl – posiada „niemożliwy do usunięcia charakter obcości”²⁰. Obcość ta znaczy na sposób wycofującego się „*teraz*” w granicznym kontinuum jako *present* bez obecności (tu zbliża się do Marionowskiej potrójnej *epoche*: dawcy, daru i obdarowanego). *Present* – by przywołać raz jeszcze Derridę – to dar niemożliwy o „strukturze” wycofującego się bycia i wyraz źródłowej radykalizacji fenomenowi donacji.

¹⁶ J.L. Marion, op. cit., s. 69.

¹⁷ Ibidem, s. 383.

¹⁸ Ibidem, s. 101.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J. Tischner, *Ingarden–Husserl: spór o istnienie świata. Fenomenologia Romana Ingardena*, Wyd. Specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1977, s. 136.

Marek Jędrasik

NATURA CZŁOWIEKA Z PODWÓJNEJ PERSPEKTYWY NIETZSCHEGO, CZYLI O ZWIĄZKACH JĘZYKA Z KULTURĄ I BIOLOGIĄ

Każda osoba, która zapozna się głębiej z filozofią Nietzschego jest zmuszona do zastanowienia się nad wzajemnym związkiem kultury i biologii¹. Filozof ten zredukował istotę człowieka do bytu zwierzęcia stadnego², a także uznał świadomością egzystencję jedynie za instrument istnienia biologicznego³. Sama świadomość dla niemieckiego filozofa była jedynie wytworem życia stadnego człowieka⁴. Z powyższej perspektywy powstaje problem interpretacji kultury jako sfery zjawisk, które ze swej istoty są całkowicie związane z procesami biologicznymi⁵. Współczesna humanistyka nie zgadza się z takim redukcjonizmem, uznając możliwość wyodrębnienia kultury z rzeczywistości przyrodniczej za pomocą akcentowania wyjątkowości zjawiska komunikacji językowej. W ten sposób bardzo waż-

¹ „...dość często zapytywałem się, czy na ogół biorąc filozofia nie była dotąd przeważnie tylko tłumaczeniem ciała i złym rozumieniem ciała”. *Wiedza radosna*, § 2.

² „Wiemy aż nadto dobrze, jak to oburza, gdy ktoś bez ogródek i przenośni zalicza ludzi do zwierząt; atoli będzie to nam poczytane niemal za winę, iż mówiąc właśnie o ludziach nowoczesnych idei, używamy ciągle wyrażen, jak stado, instynkt stadny i tym podobnych. Cóż na to poradzić! Nie możemy inaczej: gdyż na tym właśnie polegają nowe nasze poglądy”. *Poza dobrem i złem*, § 201.

³ „W porównaniu z niezmiernością i różnorodnością pracy sił współdziałających i przeciwdziałających sobie, jaką przedstawia całość życia każdego organizmu, świadomy świat jego uczuć, zamiarów, ocen wartości jest małym wycinkiem. Ten urywek świadomości ustanawiać jako cel, jako »dlaczego?« całości zjawisk życiowych, nie mamy żadnego prawa: widocznie, iż uświadamianie się jest tylko jednym więcej środkiem w rozwijaniu się i rozszerzaniu życia”. *Wola mocy*, § 315.

⁴ „Moja myśl, jak widzicie, sprowadza się do tego, że to, co jest świadomością, właściwie nie należy do indywidualnego istnienia człowieka, raczej ona należy do tego, co jest w nim rodzajowe i stadne. Ona, jak wynika z tego, osiąga subtelny rozwój tylko w związku z rodową i stadną pożytecznością i dlatego więc każdy z nas, przy najlepszych chęciach rozumienia siebie w maksymalnym stopniu indywidualnie, »poznania samego siebie«, zawsze będzie uświadamiać tylko to co nie-indywidualne w sobie, swoją »średniość« – sama nasza myśl swoją świadomością – władającym w niej »Geniuszem rodzaju« - stale jakby uśrednia i przenosi nas z powrotem do stadnej perspektywy”. *Wiedza radosna*, § 310.

⁵ „Błąd zasadniczy kryje się w tym, że świadomość – zamiast pojmować jako narzędzie i szczegół w całości życia – ustanawiamy jako miernik, jako najwyższy stan życiowy: jest to błędna perspektywa *a parte ad totum*”. *Wola mocy*, § 315.

ne staje się pytanie o funkcje, jakie spełnia język w odniesieniu do sfery biologicznej. Tylko wtedy, gdy na nie odpowiemy, będziemy mogli wyjaśnić wzajemne związki pomiędzy kulturą i biologią.

Poniższe rozważania dzielą się na trzy części. W części pierwszej ukazane zostało znaczenie języka dla tworzenia społeczeństwa w filozofii Nietzschego. Część druga rozwija jego określenie języka jako skrótu komunikacyjnego. Dzięki nim ukazana jest fikcja całkowicie autonomicznego podmiotu. Część końcowa próbuje odnieść funkcjonowanie języka do sfery biologicznej człowieka.

Jak sądzę, jedynie wymiar cielesny pozwala ostatecznie wyjść poza retorykę indywidualizmu wyrażanego w filozofii Nietzschego przez opozycję pomiędzy słabym a silnym czy też pomiędzy kapłanem a nadczłowiekiem. Dzięki wyciągnięciu ostatecznych konsekwencji z przyjętej przez Nietzschego redukcji człowieka do gatunku zwierzęcego jesteśmy zmuszeni do odwrócenia perspektywy jego myśli. To nie stado jest środkiem do stworzenia nadczłowieka jako celu całej ludzkości, ale poczucie wyjątkowości świadomego podmiotu jest środkiem do utrwalania reprodukcji genetycznej określonej populacji. Dzięki temu zostaje ukazana podstawowa sprzeczność filozofii Nietzschego. Z jednej strony redukuje on naturę ludzką do natury zwierzęcej, biologicznej, a więc z istoty do uśrednionej natury, a jednocześnie podtrzymuje aż do końca ideologię indywidualizmu, wyrażoną w idei nadczłowieka. Być może potrzebował jej jedynie jako konwencji obowiązującej w dyskursie kultury europejskiej, na co wskazuje wiele fragmentów jego tekstów.

1. Społeczeństwo – według retoryki Nietzschego „stado” – powstaje wtedy, gdy jednostki słabsze ulegają synchronizacji przez jednostki silniejsze. W efekcie powstaje zbiorowy opór słabszych, równoważący przewagę sił nadrzędnych⁶. W ten sposób silni stają się naturalnym układem odniesienia wspólnoty. Siły słabsze są do niej włączane dzięki językowi tworzącemu interpretację moralno-podmiotową świata⁷. Tylko dzięki niej słabość staje się zasługą, a siła egoizmem. Gramatyczna różnica pomiędzy siłą a jej przejawem wprowadza wolność jej manifestowania się wobec innych, co staje się podstawą moralnych sądów i ocen rze-

⁶ „Możny pan obiecuje utrzymać równowagę przeciw rozbójnikom; dzięki temu słabi znajdują możliwość życia. Albowiem sami muszą się skupić w potęgę równoważną albo poddać się temu, kto stanowi równowagę (i jemu za to czego dostarcza, służby swoje oddawać). [...] W początkach gmina jest organizacją słabych dla równowagi przeciw siłom grożącym niebezpieczeństwem”. *Wędrowiec i jego cień*, § 22.

⁷ „Instykt stadny – gdzie spotykamy moralność, tam też znajdujemy oceny i ustpnowanie ludzkich popędów i czynów. Te Oceny i stopniowania są zawsze wyrazem potrzeb gromady i stada: to, co dla gromady przede wszystkim jest pożyteczne – i nadal i z kolei, to jest też najwyższym miernikiem wszystkich jednostek. Moralność wdraża jednostkę do roli funkcji stada i przypisywania sobie wartości tylko jako funkcji. [...] Moralność to instykt stadny w jednostce”. *Wiedza ra-dosna*, § 116.

czywistości. Nietzsche dostrzega ten absurdalny fundament każdej interpretacji moralnej: „Żądać od siły, by nie objawiła się jako siła, jest równie niedorzeczne [...] jak żądać od słabości, by objawiła się jako siła”⁸.

Jest to podstawowy paradoks retoryki moralnej, ukryty za pomocą struktury gramatycznej języka. Ci, którzy podlegają przemocy ze strony pewnych sił, interpretują swoją niemoc jako wysiłek, by nie okazać swojej siły, mocy. Słabość staje się w ten sposób świadomym wyborem, chcianym aktem, zasługą powstrzymania się od reakcji. Siła aktywna ulega potępieniu moralnemu w takim stopniu, w jakim silniejszy ujawnia natychmiast swoją przewagę nad innymi, a nie czeka na sposobność ustanowioną przez moralność, do której stosują się słabsi. Powstrzymują się oni od ujawnienia swoich sił, których w rzeczywistości nie mają.

W tej retoryce moralnej zaprezentowanej przez Nietzschego w *Genealogii moralności* silni stają się złymi w takim stopniu, w jakim nie mogą się powstrzymać od zmanifestowania swojej przewagi nad innymi, czyli wyrażenia swego egoizmu. Filozof w ten sposób ukazał, że język dzięki gramatycznej strukturze jest narzędziem interpretacji podmiotowo-moralnej świata ze strony sił słabych. To ta struktura umożliwia stworzenie intencjonalnych działań retoryki moralnej, a zarazem ukrycie jej tautologiczności w samym formalizmie językowym. A to umożliwia utworzenie wspólnoty w wyniku upodmiotowienia jednostek słabszych w ramach interpretacji podmiotowo-moralnej rzeczywistości. Dzięki gramatycznym różnicom pomiędzy działającym a jego działaniem, przedmiotem a jego atrybutami powstają struktury intencjonalne czynności osoby ludzkiej. Działania stają się działaniami moralnymi, w wyniku narzucenia im konwencjonalnego początku i końca, dzięki którym mogą stać się świadomymi czynnościami podmiotu. Efektem ich wprowadzenia jest powstanie różnicy pomiędzy wolą, zamiarem, środkami a celem, który ma być zrealizowany dzięki nim. Dla Nietzschego cel był miarą, która określała wartość zjawisk jako środków jego realizacji. To dzięki celom była możliwa ocena zjawisk, czyli nadanie im pewnej wartości⁹. Miarą wartości dla filozofa był cel¹⁰. Mierzenie zjawisk było związane z ich ocenianiem z perspektywy celu wyznaczającego im sens i znaczenie. Sens to kierunek, droga zmierzająca do jego realizacji.

Zasadnicza struktura intencjonalna każdego działania została w filozofii Nietzschego wyrażona przez kategorię „woli ku mocy”. Celowe działania oparte na woli,

⁸ Z *genealogii moralności*, § 13.

⁹ „Same przez się wiedza i mądrość nie mają żadnej wartości; równie mało jak dobroć; zawsze trzeba mieć wprawdzie jeszcze i cel, skąd te przymioty otrzymują wartość lub jej nie otrzymują”. *Wola mocy*, § 150.

¹⁰ „Ludzkość powtarzała zawsze ten sam błąd: mianowicie – środki do życia czyniła miernikami życia; [...] tak że teraz występują one w jego świadomości jako cele, jako mierniki zamiarów”. *Ibidem*, § 190.

zamierzeniach stały się dla tego myśliciela efektem interpretacji podmiotowo-moralnej zjawisk, których charakter był całkowicie fikcyjny¹¹. Podstawowa kategoria *Der Wille zur Macht*, tłumaczona na polski jako „wola mocy”, oznacza dosłownie „wola ku mocy”. Dla Nietzschego każde działanie celowe było efektem pewnego rodzaju interpretacji moralnej, która ukrywa przed działającym ostateczny cel całego stada, którym jest moc¹². Jest to ukryty zamiar wszystkich działań każdego podmiotu wspólnoty. Ich jedność wynika z istnienia wspólnej miary, jaką jest siła im zagrażająca. To ta siła jest źródłem woli mocy w każdej podmiotowej interpretacji sił. Działania celowe jako czynności świadome dla Nietzschego były zawsze reakcjami opartymi na resentymencie. Były to działania sił słabszych, które osobno nie mogą zrównoważyć sił nadrzędnych. Jest to możliwe jedynie dzięki zbiorowemu oporowi w ramach wspólnoty, która może zaistnieć w oparciu o interpretacje moralno-podmiotową. To w jej ramach działania podmiotu uzyskują strukturę intencjonalną, dzięki której nabierają znaczenia i sensu w odniesieniu do wyznaczonych celów.

Tutaj są pomocne kategorie siły aktywnej i reaktywnej, których używał przy opisie filozofii Nietzschego Gilles Deleuze¹³. Siły aktywne to siły pierwotne, nieświadome, bezosobowe. Siły reaktywne to siły wtórne, świadome, spersonalizowane. Siły aktywne są przeciwieństwem sił reaktywnych, jako pierwotne wobec tych, które są wtórne. Są one bezosobowe, nadrzędne, nieświadome siebie w takim stopniu, w jakim nie są równoważone przez zbiorowy opór.

Wolę mocy można uznać za formę ukazywania się siły aktywnej siłom reaktywnym¹⁴. Sama ta forma jest niczym innym jak ostateczną intencjonalną strukturą interpretacji moralno-podmiotowej. To w jej ramach siła aktywna jest uświadamiana przez siły reaktywne, stawiające zbiorowy opór wobec niej. Można stwierdzić, że wola mocy jest formą uświadamiania różnic pomiędzy siłami. Samo pojęcie siły wyraża się jedynie poprzez różnicę będącą źródłem interpretacji moralno-podmiotowej. Powyższe różnice są również źródłem powstania całości sił stawiających zbiorowy opór – w ramach takiej interpretacji. Inaczej różnica sił jest źródłem synchronizacji sił słabszych w jedność woli ku mocy. Sama siła ukazać się może jako siła jedynie dzięki różnicy pomiędzy silnym a słabym. Różnica powyższa nie jest statyczna, ale dynamiczna. Nietzsche ten dynamizm określa jako dążenie, wykraczanie, przekraczanie, pomnażanie, ekspansję, zawłaszczanie, ogół-

¹¹ H. Arend, *Wola*, rozdz. *Odrzucenie woli przez Nietzschego*, a także H. Benisz, *Destrukcyjna filozoficznego poznania według F. Nietzschego*, rozdz. *Teleologiczne ujmowanie działania*.

¹² „Fakt, uciśnieni ludzie niskiej kondycji, cały wielki tłum niewolników i półniewolników, wszyscy oni chcą mocy”. *Wola mocy*, § 153.

¹³ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wyd. Spacja, Warszawa 1998.

¹⁴ „[...] skoro zostaje osiągnięta przewaga nad mniej znaczną mocą i ta ostatnia zaczyna pracować jako funkcja pierwszej, porządek hierarchiczny, zorganizowany, musi wywołać pozór porządku opartego na środkach i celach”. *Wola mocy*, § 280.

nie jako wolę. Inaczej można określić siłę jako dynamiczną różnicę, która stale się różnicuje w swej zmienności. Siła zawsze jest związana z innymi siłami, które ją ograniczają, stawiając jej opór. Tak więc nie ma sił nieskończonych.

Oporu nie należy rozpatrywać tylko z perspektywy relacji pomiędzy pojedynczymi siłami, ale raczej z perspektywy zbiorowej. Wola ku mocy byłaby horyzontem zakreślonym przez siły aktywne, które w ten sposób ukazują się siłom słabszym. To z ich zbiorowej perspektywy jest ona spostrzegana jako ostatecznym horyzont wszystkich interpretacji moralnych. Sama moc reprezentuje stan równowagi, do którego zmierzają siły słabsze, dzięki zastosowaniu powyższej wykładni dla stworzenia stada. Trzeba przyjąć, że każda siła jest jednocześnie siłą aktywną jak i reaktywną, w zależności czy jest odnoszona do sił podrzędnych, czy nadrzędnych. W tym pierwszym przypadku nie uświadamia sobie swojej mocy aż do czasu, gdy ulegnie zrównoważeniu przez zbiorowość w ramach oporu. Wtedy można mówić o uświadomieniu własnej mocy w ramach uspołecznienia dzięki siłom reaktywnym. Każda siła w stosunku do siły nadrzędnej jest siłą reaktywną, a więc świadomą w ramach pewnej wspólnoty. W ten sposób za pomocą świadomości podmiotowej zostaje ona włączona jako siła reaktywna w dynamiczny układ wzajemnej równowagi poszczególnych bezosobowych i osobowych mocy. Układ ten jest tworzony przez system perspektywicznych interpretacji poszczególnych sił i ich całych zespołów. Na płaszczyźnie społecznej tę dynamiczną równowagę pomiędzy silnymi a słabymi można utożsamiać z obiektywnym światem ukazującym się jako wspólna interpretacja propagowana przez obie strony. W ten sposób można uznać wspólny świat za system równowagi dynamicznej różnych interesów, różnych perspektyw, z jakich jest on interpretowany w formie akceptowanej przez wszystkich uczestników tego *status quo*. Ważny jest sam formalizm tego świata, który umożliwia zjednoczenie tych różnych interpretacji w pewien wspólny dla wszystkich język. Dzięki jego formalizmowi ukrywane są różnice pomiędzy tymi różnymi perspektywami, interesami wyznaczającymi różne jego rozumienie. Idea obiektywnego świata z jednej strony wyraża słabość tych, którzy akceptują swoje ograniczenia jako realną rzeczywistość, której nikt nie może zmienić. Wtedy powszechny świat stwarza im poczucie bezpieczeństwa, zadomowienia, a także likwiduje świadomość innych możliwości, które są dla nich niedostępne. Ich uświadomienie dla słabych byłoby jedynie źródłem lęku i frustracji. Zobaczenie własnej skończoności jest dostrzeżeniem powtarzalności funkcji społecznych, z którymi te osoby się identyfikują. To zaś w dalszej konsekwencji prowadzić musi do destrukcji zaangażowania we własną podmiotowość. Z drugiej strony istnieją ci silni, dla których idea obiektywnego świata jest retorycznym narzędziem do utrzymywania swojej własnej przewagi, swojej uprzywilejowanej pozycji utrzymywanej przez ukryty system władzy. Dla nich wspólny świat jest fikcją służącą do ukrycia przed masami możliwości zapewniających im uzyskiwanie uprzywilejowanej pozycji wobec innych. To, co dla wielu znajduje się w za-

kresie obiektywnego świata, dla silnych znajduje się w zakresie socjotechnicznej retoryki służącej do zdobycia i utrzymania władzy nad słabszymi.

Kapłani, organizujący stado za pomocą interpretacji moralnej, propagują jednak inny obraz wspólnego świata, potwierdzający powszechność stadnego życia¹⁵. Dlatego też głoszą, że sens i wartość obiektywnego świata jest zawsze poza nim, w Bogu i jego pośmiertnym, pozaświatowym królestwie. W ten sposób słabi już za życia należą do królestwa niebieskiego, które jako pozagrobowe tworzy z nich widma w świecie nadczłowieka. Ich wirtualne istnienie jest w rzeczywistości istnieniem zbiorowym, społecznym w takim stopniu, w jakim poprzez wzajemne kompensowanie braków i wad biologicznych jednostki te tworzą środowisko, stado, w którym mogą przetrwać. Taki świat jest światem życia zbiorowego, w którym wartość osoby jest coraz bardziej wyznaczona funkcjami, jakie może spełniać wobec innych. To z perspektywy tych funkcji jako podmiotowego ducha cielesność jest jedynie źródłem lęku i bólu, nie mając sama w sobie żadnego sensu i znaczenia, żadnej racji istnienia. Słabi pragną zawsze ducha kompensującego w ich wyobraźni wszelkie cielesne niedogodności. Dlatego istnienie zmysłowe jest dla nich zawsze tajemnicze, potrzebujące zewnętrznych racji tym bardziej, im w większej nierównowadze emocjonalno-cielesnej znajduje się jednostka. To powoduje, że istnienie osoby jest całkowicie uzależnione od istnienia społeczeństwa. Można uznać, że siła wiary we wszechmoc boską jest wyznaczona stopniem bezsilności podmiotów szukających pomocy w zbiorowości, stadzie, którego tajemnym symbolem jest właśnie Bóg. Z tej perspektywy świat materialny obiektywizuje powyższą niemoc słabych. Jest to świat z natury martwy, a więc bezsilny w swym bezruchu. W nim każdy byt, aby się poruszyć, potrzebuje pomocy z zewnątrz. Jest nią przyczyna sprawcza, będącą racją jego ruchu, życia, istnienia. Inaczej mówiąc: żaden byt nie jest racją dla samego siebie, nie jest przyczyną własnego trwania i ruchu. Takie byty z natury są bezsilne, niezdolne do wykonania żadnej czynności. Zawsze potrzebują pomocy z zewnątrz, przyczyny, celu, dzięki któremu mogą istnieć i poruszać się. Ich racja jest tożsama z wyznaczonymi im funkcjami, dzięki którym są one użyteczne dla całości. Ich istnienie potrzebuje usprawiedliwienia ze strony jakiejś nadrzędnej wspólnoty. Jak widać, taki obraz świata jest wyznaczony przez potrzeby ideologiczne istot słabych. Jest on jedynie obiektywizacją form życia zbiorowego, w których jednostka jest zredukowana do zbioru funkcji wobec stada. To dzięki językowi jednostka może realizować funkcje tworzące w niej instynkt stadny – moralność.

¹⁵ „Wszyscy chorzy, chorowici dążą instynktownie, z pragnienia otrząśnięcia się z głuchej przykrości uczucia słabości, do zorganizowania się w stado. Kapłan-asceta odgaduje ten instynkt i popiera go. Jeśli istnieje gdzie trzoda, to wywołał ją instynkt słabości, a zorganizował rozum kapłański”. *Z genealogii moralności*, § 18.

Zrozumienie drugiej podstawowej kategorii filozofii Nietzschego, jaką jest „wieczny powrót” (*die ewige Wiederkunft*) również nie jest możliwe bez odniesienia do krytyki struktur intencjonalnych, jakiej Nietzsche dokonywał w ramach wyzwania się spod wpływu filozofii Schopenhauera. Wychodząc od krytyki woli, Nietzsche zanegował w całości interpretację moralno-podmiotową działań człowieka. W ostateczności doszedł do negacji każdego celu i zamiaru, jakie występują w świadomej działalności człowieka, uznając je za interpretacyjne fikcje¹⁶. To oznaczało obalenie każdej wartości, każdego sensu i znaczenia, które człowiek nadawał swoim podmiotowym działaniom. Był to więc dla tego filozofa czysty nihilizm w najbardziej skrajnej formie¹⁷.

Podsumowaniem tak rozumianego nihilizmu jest idea wiecznego powrotu. Sama idea dla nadczłowieka miałaby jedynie znaczenie narzędzia do zniszczenia podstaw wszelkiej interpretacji moralnej¹⁸. Moralność, oparta na świadomych czynnościach podmiotu, zawsze ustala różnice pomiędzy środkami a celami. Różnica ta, występująca w interpretacjach moralnych każdego świadomego działania, stała się z perspektywy wiecznego powrotu fikcją. Każde zjawisko z punktu widzenia tej idei jest zarazem celem, jak i środkiem dla każdego innego zjawiska. Dzięki idei wiecznego powrotu każda rzecz jest czyniona sama dla siebie, ze względu na nią samą, a nie na cel, który może za jej pomocą być realizowany¹⁹. Dla nadczłowieka nie ma już różnicy pomiędzy środkiem a celem – a to oznacza, że wszystko ma taką samą wartość²⁰. Wartość celu nie umniejsza wartości środków, za pomocą których jest on realizowany²¹. Wynika z tego, że idea wiecznego powrotu byłaby horyzontem interpretacyjnym rzeczywistości spostrzeganej z perspektywy silnych, walczących ze zbiorowym oporem słabszych istot²², podobnie jak wola mocy jest horyzontem wszystkich interpretacji moralnych. Idea wiecznego powrotu wyznacza ostateczny cel dla osobników silnych. Byłaby nim likwi-

¹⁶ „Nie ma celu. Nie ma woli”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, s. 180.

¹⁷ „Do genezy nihilisty. [...] Gdy zmierza się do jakiegoś celu, to zdaje się rzeczą niemożliwą, żeby »bezcelowość sama w sobie« była zasadniczym artykułem naszej wiary”. *Wola mocy*, § 10.

¹⁸ „Nauka wiecznego powrotu jako młot w rękach najpotężniejszego człowieka”. Z planu *Woli mocy* z 1884 r.

¹⁹ „Najważniejszy punkt widzenia: [poczucie] niewinności, stawania się uzyskać dzięki wykluczeniu celów”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 107.

²⁰ „Stawanie się w każdym momencie posiada jednakową wartość: suma jego wartości pozostaje niezmienna; wyrażając się inaczej: nie posiada ono żadnej wartości, ponieważ brak czegoś, czym można by je mierzyć i ze względu na co słowo »wartość« posiadałoby znaczenie”. *Wola mocy*, § 383.

²¹ „Chcę, byś żadnej rzeczy nie czynił na zasadzie »po to, aby«, »gdyż« i »w celu«, lecz byś czynił każdą rzecz ze względu na nią samą i dla niej. Cel jest tym, co każdą rzecz odświęca: co bowiem musi stać się środkiem, zostaje odświęcone”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 149, § 221.

²² „Unicestwienie nieudaczných – w tym celu trzeba się wyzwolić od dotychczasowej moralności”. *Ibidem*, s. 162.

dacja zbiorowego oporu słabych, dzięki głoszeniu nihilistycznych poglądów niszczących interpretacje moralne²³. Ostatecznym horyzontem tych wszystkich interpretacji głoszonych przez silnych byłaby idea wiecznego powrotu jako ostatecznego narzędzia przewyciężenia wszelkiego oporu słabych wobec mocy nadczłowieka. Powszechne jej panowanie dla Nietzschego byłoby symptomem osiągnięcia maksymalnej władzy, mocy nad słabszymi, w sensie zgniecenia ich zbiorowego oporu opartego na moralno-podmiotowej interpretacji rzeczywistości.

Zniszczenie stada jest dla Nietzschego tożsame z zapanowaniem radykalnego nihilizmu. Ideę wiecznego powrotu można uznać również za oznakę dobrego samopoczucia tych, którzy będą jej używali w imię panowania nad niezorganizowanym tłumem. Idea ta jest wyrazem całkowitej akceptacji, afirmacji własnego życia przez nadczłowieka²⁴. Dla niego istnienie nie potrzebuje żadnych zewnętrznych racji i celów w stopniu, w jakim osiągnął on maksymalną równowagę, potwierdzaną przez niego samego. To z perspektywy tej równowagi życie dla nadczłowieka jest ostatecznym środkiem i celem. Miarą osiągnięcia przez niego tego stanu poza dobrem i złem jest akceptacja idei wiecznego powrotu. Jest ona kryterium osiągnięcia stanu nadczłowieka, czyli istoty, która opuściła stado; istoty, która przewartościowała wszystkie wartości. Jak widać z powyższego, wola mocy i wieczny powrót nie odnoszą się do jakiejś metafizycznej całości bytu, którą Nietzsche odrzucał²⁵. Mamy tu do czynienia tylko ze względną całością interpretacji moralnych i immoralnych, powstałych jedynie dzięki różnicy pomiędzy siłami nadrzędnymi i podrzędnymi. Trzeba jednak uznać, że różnica pomiędzy interpretacją moralną a immoralną z perspektywy struktur intencjonalnych nie istnieje. Tak naprawdę nie ma innej interpretacji niż interpretacja ustanawiająca jakieś cele. To ona nadaje naszym czynom pewne wartości, jakiś sens i znaczenie. Interpretację nihilistyczną można jedynie uznać za formalne, negatywne dopełnienie interpretacji moralnej.

Wieczny powrót sam w sobie nie ma żadnego znaczenia. Jest on jedynie czyisto retorycznym przeciwieństwem, które może istnieć tylko dzięki istnieniu tego, co jest negowane. Ta pochodność, wtórność wszystkich interpretacji negatywnych wobec interpretacji moralnych jest ukrywana przez najbardziej skrajną retorykę indywidualistyczną, która radykalnie przeciwstawia jednostkę społeczeństwu, określanemu z jej punktu widzenia jako stado. Retoryka ta wyrasta ze złudzenia ist-

²³ „Moralność chroniła pokrzywdzonych i upośledzonych przed nihilizmem, przykładając do każdego wartość nieskończoną, wartość metafizyczną, i wcielając każdego do szeregu, który się nie zgadza z potęgą świecką i świeckim stopniowaniem godności: uczyła ona poddania się, pokory itd. Przypuściwszy, że wiara w tę moralność upadła, to upośledzeni i pokrzywdzeni nie mieliby już swej pociechy i szczęliby”. *Wola mocy*, § 10.

²⁴ „Jeśli »stawanie się« jest wielkim pierścieniem, to każda rzecz jest jednako warta, wieczysta, konieczna”. *Ibidem*, § 213.

²⁵ *Ibidem*, § 5.

nienia nadczłowieka jako bytu samego w sobie, całkowicie niezależnego od wspólnoty. Gdy to odrzucimy, uznając, że osoba ludzka jest wytworem wspólnoty nie tylko kulturowej, ale i biologicznej, wtedy kategorie siły i słabości, wyjątkowości i mierności będziemy zmuszeni zrelatywizować do miar społeczno-biologicznych. Wraz z tym różnica pomiędzy wolą mocy a wiecznym powrotem stanie się różnicą czysto retoryczną, formalną. Z tego punktu widzenia idea wiecznego powrotu byłaby jedynie gramatycznym cieniem, czyli formalną negacją interpretacji moralno-podmiotowej stwarzanej przez gramatyczne struktury języka. Można powiedzieć, że w filozofii Nietzschego granice języka przekształciły się jedynie w ideę wiecznego powrotu i nadczłowieka, a nie w jedność metafizycznej natury powszechnego bytu. W tym względzie Nietzsche byłby bliższy poglądom Wittgensteina, dla którego moralność wyznaczała granice języka powstałe przez zaangażowanie podmiotu w słowa.

2. Ludzie uznają desygnaty pewnych nazw za naturalne obiekty przyrodnicze, nie biorąc pod uwagę tego, że są one również konstruktami społecznymi. A przecież każda kategoria językowa funkcjonuje w wielu wymiarach pewnego systemu zbiorowej równowagi, jakim jest społeczeństwo. Jednak podmiot dąży do ustalenia bezpośredniej relacji poznawczej z rzeczywistością. To oznacza, że mentalna jedność znaczenia jest odnoszona bezpośrednio do wielu jej analogii zmysłowych, co ukrywa wielofunkcyjność kategorii językowych wykorzystywanych w wielowymiarowych strukturach operacyjnych społeczeństwa. Pod wpływem instrumentalnego traktowania słów jako prostych narzędzi do realizacji indywidualnych celów, jednostka nie zauważa, że dzięki nim jest włączana w wielowymiarową strukturę funkcjonalną społeczeństwa. Oznacza to, że błędne jest mniemanie, że świat jest zestawem bytów, zdarzeń, zjawisk wyodrębnionych za pomocą naturalnych granic, które człowiek zastaje jako coś danego z góry, odkrywanego w ramach indywidualnego procesu poznawczego. To naturalne stanowisko jest efektem tego, że jednostka pomija cały kontekst społeczno-kulturalny, instytucjonalny, w którym jedynie używane przez nią słowa mają jakiś sens i znaczenie oraz są efektywne. Ten proces abstrahowania wynika z samej istoty języka jako pewnego systemu skrótów komunikacyjnych pomiędzy podmiotami, jak to ujmował Fryderyk Nietzsche²⁶. Z perspektywy tego poglądu, trzeba przyjąć stanowisko, że znaczenia słowom nadają różne konteksty społeczne. Oznacza to odrzucenie autonomiczności mowy, czyli metafizycznej natury znaku i jego znaczenia. Skrót

²⁶ „We wszystkich duszach jednaka ilość często powtarzających się wrażeń wzięła górę nad wrażeniami, które zdarzają się rzadziej: w zakresie wrażeń pierwszego rodzaju porozumienie odbywa się szybko i z biegiem czasu coraz szybciej – historia mowy ludzkiej to historia procesu skracania; ta szybkość porozumiewania się sprawia, że ludzie łączą się coraz ściślejszymi węzłami. Im większa groza niebezpieczeństwa, tym większa potrzeba szybkiego i łatwego porozumiewania się co do rzeczy groźących”. *Poza dobrem i złem*, § 267.

komunikacyjny jest możliwy tylko jako efekt równowagi otoczenia społecznego, powodującego powtarzalność coraz bardziej stypizowanych zachowań w stałych sytuacjach. Odnoszenie kategorii językowych bezpośrednio do rzeczywistości jest wynikiem poglądu, że znaki posiadają ostateczne prawidłowe znaczenia same w sobie, odpowiadają im byty istniejące niezależnie od wszelkich relacji. Przekonanie to oraz zgodne z nim postępowanie podmiotów można nazwać ontologizacją języka opartego na referencyjnym modelu jego znaczeń. W jego ramach utożsamia się znaczenia słów z bytami, czy to ogólnymi, czy to konkretnymi, czy też mentalnymi, do których odnoszone są znaki. Każde słowo podlegając ontologizacji, ulega uwewnętrznieniu jako byt subiektywny, psychiczno-mentalny, którym staje się znaczenie znaku, oraz uzewnętrznieniu jako byt obiektywny, do którego słowo jest odnoszone. Dzięki temu podwójnemu procesowi powstaje bezpośredni stosunek podmiotu do języka i świata. W ten sposób jednostka już nie spostrzega, że jej relacje do rzeczywistości są zawsze zapośredniczone przez całe społeczeństwo w wymiarze językowym, kulturalnym, instytucjonalnym. A przecież tylko w ramach społecznych struktur funkcjonalnych następuje wyodrębnianie za pomocą nazw różnych zjawisk, zdarzeń, procesów, obiektów. Odrębność ta nie jest jedynie efektem tego, że ich granice są wyznaczone przez bezpośrednio dane zmysłowe, lecz dlatego, że za ich pomocą są realizowane różnorodne funkcje, w dużym stopniu nieuświadomiane przez podmiot.

Same zmysłowe dane trzeba uznać za formę niewerbalnych znaków, których znaczenie jest wyznaczone przez szersze konteksty werbalne i pozawerbalne tworzące sieć przyrodniczo-społeczną. Oznacza to w praktyce, że tożsamość znaczeniowa danej kategorii wyznaczona jest przez zespół stałych związków funkcjonalnych w strukturach czynnościowych pewnego społeczeństwa, a nie jedynie przez pewien zbiór zmysłowych analogii. One raczej są sposobami identyfikacji miejsca w strukturze czynnościowej, sposobami włączania jej do różnych kontekstów społecznych. W ten sposób znaczenie słów nie jest czymś samym w sobie, ale posiada wiele wymiarów funkcjonalnych, wyznaczonych strukturą czynnościowo-operacyjną pewnej kultury. Francuski myśliciel Latour określiłby tak rozumianą kulturę jako sieć przyrodniczo-społeczną²⁷. Tylko w ramach tej struktury podmiot może używać języka do swoich indywidualnych celów, nie zauważając, że przy okazji sam został instrumentalnie wykorzystany do realizacji złożonych funkcji nie tylko społecznych, ale również przyrodniczych. Jest to wynikiem tego, że język, będąc efektem wytworzenia w jednostce zachowań nawykowych, dzięki jej kontaktom z innymi, sam tę wspólnotę przed podmiotem ukrywa dzięki ontologizacji znaczeń słów. I znów można się posłużyć kategorią Latoura, który nazywa ten proces tworzeniem „czarnej skrzynki”. Skrzynka ta, będąca węzłem sieci,

²⁷ E. Bińczyk, *Obraz, który nas zniewala*, Universitas, Kraków 2007, rozdz. 6.

ukrywa ją przed innymi elementami, dzięki czemu stabilizuje wzajemne relacje zachodzące między nimi. Ta obiektywizacja znaczeń znaków jest efektem automatycznego, stereotypowego ich użycia przez podmiot, całkowicie zsynchronizowanego ze swoim otoczeniem społecznym. Synchronizacja powyższa powstaje w procesie wychowania danej osoby. Jej skutkiem jest bezrefleksyjne, nawykowe funkcjonowanie jednostki w jej codziennym życiu, które jest niezauważalne i pomijane jako coś oczywistego, stałego, banalnego, podczas używania języka. Jest to świat powszedniego życia, które jest pomijane nie tylko w wypowiedziach, ale również niezauważane przez podmiot jako coś, co jest nieważne, nieistotne w dalszym jego toku.

Powyższa synchronizacja przejawia się w niejawnym zaangażowaniu jednostki w społeczeństwo, którego siłą jest siła wszystkich nawykowych, bezrefleksyjnych reakcji werbalnych i pozawerbalnych, które umożliwiają pewien sposób życia. Każda zmiana otoczenia społecznego, z którym były związane powyższe reakcje nawykowe, prowadzi u jednostki do wzrostu wysiłku. Po prostu musi się ona na nowo uczyć automatycznego reagowania na nowe sytuacje. Wyraźnie to widać na przykładzie osób emigrujących do nowego środowiska społecznego – ich adaptacja zawsze się wiąże z bardzo dużym wysiłkiem i dyskomfortem psychicznym. Można powiedzieć, że takie osoby tracą w nowym środowisku wiele wymiarów swojej duchowości. W związku z tym można uznać, że każda osoba stawia naturalny opór wobec tego wszystkiego, co niszczy i zakłóca równowagę społeczeństwa, w którym była ona wychowywana. Po prostu jest to obrona własnej duchowości, efekt wzajemnej synchronizacji nawykowych reakcji. Tylko dzięki całemu systemowi stereotypów werbalnych i pozawerbalnych każda z tych osób ma do przekazania innej coś powszechnie ważnego, coś zrozumiałego dla wszystkich²⁸. W ten sposób takie podmioty nie zauważają, że powyższe treści są zrozumiałe jedynie dla tych, którzy byli wychowywani w tym samym otoczeniu społecznym. Zaangażowanie we własną podmiotowość jest efektem istnienia tych nawyków, zaś osoby te nie są świadome faktu, że ich duchowość jest jedynie efektem globalnej, zbiorowej równowagi przejawiającej się jako codzienność. Jej banalność jest stale utrzymywana za pomocą różnych instytucji, które są systemem synchronizacji ze sobą różnych cyklicznie powtarzalnych zjawisk społecznych. Język wobec tego systemu równowagi jest czymś wtórnym jako system skondensowanych hierarchicznie skrótów komunikacyjnych. Podmioty, które się nimi posługują, potrafią je odnosić do różnych kontekstów kulturowo-instytucjonalnych. To te konteksty zapewniają trwanie sfery oczywistych, stałych pewników życia codziennego.

²⁸ „We wszelkim mówieniu jest odrobina pogardy. Jak się wydaje, mowę wynaleziono dla wszystkiego co przeciętne, średnie, przekazywalne”. *Zmierzch bożyszcz*, § 26.

Stabilność społecznego otoczenia umożliwia pomijanie w wypowiedziach pewnych ciągle powtarzalnych zjawisk, elementów danej kultury, co powoduje, że język staje się skrótową, a więc i szybszą formą komunikacji osób w jej obrębie wychowanych. Te pomijane ze względu na powszechną ich oczywistość elementy można nazwać codziennością, która tworzy najszerszy kontekst znaczeniowy wszelkich dyskursów, które funkcjonują w danej kulturze jako wspólnocie komunikacyjnej. Z tej perspektywy można uznać, że podmiot gramatyczny reprezentuje w wypowiedziach cały kontekst kulturowo-socjologiczny i to w tak szerokim stopniu, w jakim osoba ich używająca kategorycznie coś twierdzi lub czemuś przeczy. Ta kategoryczność jest tylko wtedy możliwa, gdy dana wypowiedź jest całkowicie jednoznacznie rozumiana dzięki pełnemu kontekstowi społecznemu, do którego jest odnoszona. Siłę kategoryczności wypowiedzi można utożsamiać z siłą i ilością nawyków, które za nią stoją, odnoszących ją do codziennego życia pewnej zbiorowości. Oznacza to, że jedność i jedyność podmiotu gramatycznego w wypowiedzi reprezentuje jedność i jedyność wspólnoty kulturowej, której elementem funkcjonalnym jest użytkownik języka. Ta podwójna jedyność wspólnoty i osoby jest podsumowaniem zaangażowania podmiotu w język, a poprzez niego w społeczeństwo jako system zsynchronizowanych stereotypowych akcji i reakcji. Skutkiem tego zaangażowania jest absolutyzowanie własnych miar językowych, czego efektem jest ich obiektywizacja. Identyfikacja emocjonalna osoby z własną podmiotowością wyodrębnia język jako dziedzinę autonomiczną wobec reszty rzeczywistości w takim stopniu, w jakim jednostka dzięki temu staje się niezależnym bytem, a więc całkowicie wolnym w swej duchowości. Ta identyfikacja tak naprawdę jest stałym dążeniem do całkowitej akceptacji własnej osoby przez innych dzięki stereotypowym reakcjom wyznaczonym przez język.

Uniezależnienie języka od kontekstu społecznego prowadzi do wzmocnienia oczywistości przekonania o autonomiczności podmiotu funkcjonującego w obiektywnym świecie. Oznacza to, że język i podmiot wzajemnie się wyodrębniają jako niezależne, samoistne byty z pewnego systemowego kontekstu uwarunkowań społeczno-kulturowych. Wspólnota społeczna ulega dzięki temu ukryciu, co umożliwia duchowemu podmiotowi odnosić bezpośrednio słowa do materialnego świata. To zaś umożliwia konstrukcję idei poznania obiektywnej rzeczywistości. Proces ten odbywa się w ramach wytworzonego w jednostce poczucia wolności, w wyniku identyfikowania się z systemem społecznych uwarunkowań, objawiających się w ontologizacji języka. Dzięki temu ostatniemu procesowi związek pomiędzy znakiem a bytem jest dla podmiotu czysto konwencjonalny, umowny, arbitralny. Nasza podmiotowość staje się w ten sposób apriorycznym warunkiem istnienia absolutnej różnicy pomiędzy systemem znaków a rzeczywistością oznaczanych przez nie bytów. Niezależny podmiot wyodrębnia język z całokształtu wspólnych uwarunkowań, związków i relacji wzajemnych, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami. To one tworzą wspólne środowisko społeczne, pomijane w języku dzięki oczy-

wistości, banalności codziennego życia. Podmiot, będąc w sferze komunikacji istotą duchową, umożliwia istnienie konwencjonalnego związku języka z rzeczywistością. Warunkiem istnienia tej podmiotowej wolności jest sfera mechanicznych nawyków, które tworzą świat oczywistej pewności tego, co jest trwałe, powtarzalne, przewidywalne w swej banalności i powszedniości; to, co jest pomijane w wypowiedziach podmiotu, który obiektywizuje znaczenia słów. Dzięki temu jest możliwy podmiot poznawczy, który ma bezpośredni stosunek do poznawanego świata. Poczucie kategoryczności zdobytej o nim wiedzy uniemożliwia podmiotowi jej odniesienie bezpośrednio do siebie. Inaczej: nie może on stać się jej przedmiotem, ze względu na chęć utrzymania jej całkowitej pewności i obiektywności. Oznacza to, że w zakresie takiej wiedzy podmiot poznawczy musi być „duchowy”. Odniesienie wiedzy bezpośrednio do osoby, która ją posiada, czyni z niej jednostkę uwarunkowaną w zakresie tej wiedzy. To w sposób naturalny prowadzi do destrukcji jej kategorycznej obiektywności. Wiedza ulega metaforyzacji, stając się jedynie wyrazem przypadkowych uwarunkowań osoby, która je wyraża w postaci zbioru różnych analogii zmysłowych, przenośni, wręcz ukrytych przez bezosobową formę anegdot personalnych. Dzięki temu uświadamiamy sobie, że każda wiedza opisuje jedynie wspólne, kulturowe uwarunkowania jednostek, wyrażone w pewnej konwencji obiektywizującej wypowiedzi poprzez całkowitą formalizację podmiotu. Ulega on standaryzacji, stając się całkowicie gramatyczny. Dzięki takiemu zabiegowi stylistycznemu można go pominąć w trakcie przedstawiania wiedzy „obiektywnej”, czyli niezależnej od uwarunkowań podmiotowych w sensie jednostkowym czy też kulturowym, językowym. Jest to oczywiste z perspektywy idei języka jako skrótu komunikacyjnego. Podmiot poznawczy z tego stanowiska jest jedynie podmiotem gramatycznym, co przy jego ontologizacji oznacza osobę całkowicie duchową, nieuwarunkowaną. Jednostka identyfikująca się emocjonalnie z takim podmiotem staje się istotą wyjątkową, nieporównywalną, ze względu na czysto formalne użycie „własnego” rozumu.

Taki umysł jest źródłem naszej pychy intelektualnej, wynikającej z absolutyzowania umysłu jako ostatecznej miary swojej wrodzonej inteligencji. Inaczej mówiąc: to powszechne przekonanie jest możliwe z perspektywy posiadania przez większość osobników jedynie formalnego rozumu. Można uznać na gruncie psychologicznym, że poczucie wyjątkowości poznawczej jest również nawykową obroną przed agresją zbiorową innych jednostek. Agresja ta powstaje wtedy, gdy swym zachowaniem naruszamy zbiorowe stereotypy werbalno-emocjonalne. Jej ewidentne przykłady występują w każdym procesie kształcenia i wychowania młodzieży. To w szkołach młodzi uczą się, czym jest ta agresja i jak jej efektywnie unikać. Mam tu na myśli całą gamę zachowań zbiorowych związanych z użyciem kategorii głupoty, mądrości, inteligencji. Z tej perspektywy pewność naszej wiedzy, kierującej naszymi stereotypowymi zachowaniami, wynika z tego, że umożliwia ona zachowanie synchronizacji z otoczeniem, dzięki któremu minimalizujemy

jego opór względem nas, a więc i wysiłek, jaki musimy włożyć w nasze trwanie w danej kulturze. Można to uznać za ostateczną funkcję wiedzy wobec jednostki. To za jej pomocą tworzone są podstawy retoryki całkowicie autonomicznej osoby ludzkiej. Zadaniem przekonania o niezależności podmiotu jest ukrywanie przed nim samym, jak i innymi osobami instrumentalno-funkcjonalnego stosunku grupy, wspólnoty, społeczeństwa do każdego podmiotu, w ramach stereotypowych reakcji innych na jej zachowania. W końcu istniejemy tylko jako zbiór funkcji społecznych, z którymi się identyfikujemy w ramach naszej duchowej podmiotowości.

Efektywność spełniania powyższych funkcji jest ściśle związana z brakiem wiedzy na ich temat u podmiotu, który się z nimi całkowicie identyfikuje. Likwidacja poczucia własnej jedyności, z tej perspektywy, byłaby procesem wyzwala-
nia jednostki od złudzeń tworzonych przez automatyczne reakcje, stereotypowe zachowania, nawykowe czynności, których ostatecznym efektem na poziomie doświadczenia jednostkowego jest zaangażowanie emocjonalne w zobiektywizowane treści języka jako samoistne, autonomiczne byty obiektywnego świata. Takim bytem jest również podmiot wykorzystywany w retoryce indywidualizmu do ukrywania społeczeństwa jako systemu tworzenia podmiotowości. Język z tej perspektywy byłby narzędziem tworzenia naszej podmiotowości przez społeczeństwo. To za pomocą języka, dzięki interakcjom z innymi, następuje strukturalizacja sfery emocjonalnej osobników. Sama ta struktura wyraża jedynie siłę zapamiętanych nawykowych reakcji. Ta siła jest również siłą emocji wyrażających powtarzalność podobnych do siebie, zapamiętanych dzięki nim reakcji. Sfera emocjonalna osoby powstaje w wyniku kontaktów z innymi osobnikami, które były narzędziami jej uspołeczniania, synchronizowania z otoczeniem. Nasza duchowość kształtowałaby się wraz z systemem nawykowych zachowań wobec innych osób, które wcześniej tak samo stereotypowo reagowały na nas. Dzięki stworzonej w procesie wychowania wzajemnej synchronizacji akcji i reakcji, możemy rozumieć inne osoby i być przez nie rozumiani. Za identycznością duchowego podmiotu skrywa się wspólnota oraz język jako socjotechniczny system jej tworzenia. Ten zbiorowy system uwarunkowań zostaje ukryty przed jednostką, która się z nim identyfikuje. To utożsamienie wyraża się w oczywisty sposób w komunikacji werbalnej. To w języku manifestujemy wobec innych i siebie samych swoją duchową wolność. Siła tej ekspresji wyraża się w stopniu identyfikowania się osobnika z podmiotem gramatycznym w trakcie wypowiedzi. Tak więc w końcu miarą naszej wolności, czyli całkowicie nieuwarunkowanej duchowości, byłby czysty formalizm naszego ja. Za miarę stopnia identyfikacji emocjonalnej z podmiotem gramatycznym można uznać nasze poczucie wyjątkowości, będące podsumowaniem siły wszystkich naszych przekonań wyrażanych w języku. Powyższa siła wyraża stopień absolutyzacji pewnych wypowiedzi, co jest tożsame z ich obiektywizacją. Można uznać, że siła ta wynika z częstotliwości ich skutecznego użycia w komunikacji z innymi. Skuteczność zaś jest wynikiem „obiektywności” treści wypowiedzi, która była gło-

szona z perspektywy całkowicie konwencjonalnego podmiotu. To dzięki niemu stajemy się dla innych istotami nieuwarunkowanymi w zakresie formalizmu, z którym się identyfikujemy na miarę znaczenia przekazywanych treści. Jednak sam ten formalizm, gwarantujący poczucie naszej wyjątkowości, może również być uważany za miarę instrumentalnego, a więc czysto formalnego traktowania osoby ludzkiej przez społeczeństwo, wspólnotę kulturową, w której ona funkcjonuje. Jednostka tego nie spostrzega, gdyż sama używa języka jako narzędzia do zaspokajania swoich własnych potrzeb. Dzięki temu zapomina, że słowa nie są jej narzędziem, lecz wspólnoty, która za ich pomocą stworzyła jej podmiotowość. Można powiedzieć, że w takim stopniu osoba jest narzędziem społeczeństwa, w jakim traktuje język jako swoje własne narzędzie. Do ukrycia tego społecznego instrumentalizmu służy ontologizacja znaczeń języka, który ukrywa cykliczną strukturę powtarzalnych zjawisk, tworzących codzienność życia duchowego podmiotu. Jednak funkcjonowanie samego języka jest możliwe dzięki cyklicznej powtarzalności zachowań różnych jednostek. Siłę stereotypów werbalnych tworzących retorykę indywidualizmu widać bardzo jasno na przykładzie myśli Nietzschego, który w wielu przypadkach nie wyciągnął konsekwencji ze swoich niekonwencjonalnych spostrzeżeń. W tym przypadku – z określenia języka jako skrótu komunikacyjnego stada.

3. W ramach powyższego obrazu codzienności powstaje pytanie o przyczyny, podstawy zróżnicowania stereotypowych, nawykowych zachowań wobec innych osób. W końcu reakcje różnych osób nie są takie same w stosunku do tej samej osoby. Co strukturalizuje nasze zachowania?

Bardzo wielu myślicieli eksponuje rolę kultury, której natura miałaby decydujący wpływ na kształtowanie ludzkich zachowań. Mogą to być wartości, normy, wzorce strukturalizujące komunikację językową. Byłyby one całkowicie autonomicznymi konstruktami społecznymi, funkcjonującymi w ramach kultury. Dla humanistyki współczesnej są one podstawą wyodrębnienia specyficznej natury człowieka. W ten sposób ulega marginalizacji kwestia strukturalizacji naszych zachowań przez zjawiska biologiczne. Przyjęta *a priori* przez humanistykę specyficzność ludzkiej kultury jest potwierdzana jako coś oczywistego przez zjawiska samej kultury. A to dlatego, że przekonanie to jest zgodne z jej podstawowym założeniem o całkowitej równości jednostek pod względem biologicznym, które ukrywa biologiczny wymiar człowieka. Wyrazem tego cichego założenia jest zjawisko kategorycznego oceniania działań osób pod względem moralnym. Jest to w końcu możliwe dzięki abstrahowaniu w tych ocenach od różnic biologicznych pomiędzy jednostkami. Nie bierze się pod uwagę cielesnych uwarunkowań, które w dużym stopniu determinują to, że dana jednostka tak a nie inaczej się zachowuje. Powstaje pytanie: w jaki sposób kultura realizuje ten swój ukryty postulat, dzięki któremu mamy do czynienia w jej ramach jedynie z równymi sobie, duchowymi podmiotami?

Wyjdźmy od tego, że każdy kontakt z inną osobą możemy traktować jako pewien proces porównywania ze sobą dwóch różnych cielesności. Interakcja tak naprawdę nigdy nie jest neutralna, gdyż zawsze jest to konfrontacja dwóch różnych biologicznych wrażliwości. Inaczej ujmując: każda inna osoba jest dla nas potencjalnym źródłem bodźców negatywnych lub pozytywnych, źródłem lęku i niepokoju lub nadziei i satysfakcji. Powyższy proces porównywania indywidualnych biologii podlega zapamiętywaniu ze strony każdej osoby, która bierze udział w interakcji. Efektem procesu zapamiętywania wszystkich kontaktów z innymi osobami jest ukształtowanie języka i zaangażowanie w język. Trzeba przyjąć, że nasza pamięć zapamiętuje nie tylko indywidualne przypadki tych bardzo wielu interakcji, lecz również pewne ich uśrednione obrazy, które są silnie związane z emocjami. Jest to prawdopodobnie skutkiem tego, że sam proces zapamiętywania odbywa się dzięki funkcjonowaniu dwóch pamięci: deklaratywnej oraz emocjonalnej, ukazanych w koncepcji Josepha LeDoux. Funkcjonowanie tej drugiej jest związane z procesami emocjonalnymi, które uśredniają, generalizują w pamięci poszczególne interakcje. Powyższe uśrednione ślady emocjonalne poprzez skojarzenie ze śladami dźwięków z pamięci deklaratywnej kształtują nasz system komunikacji językowej z innymi osobami. W ten sposób można uznać, że każdy znak języka posiadałby w pamięci pewien potencjał emocjonalny, będący skutkiem jego wielokrotnego skutecznego użycia. O istnieniu takiego potencjału nie tylko świadczy koncepcja markera somatycznego, ale również idea sieci samouczących, oparta na kategorii wagi. Można przyjąć, że powtarzalność działań wytwarza nie tylko siłę nawyku, ale również zaangażowanie emocjonalne w daną reakcję. Oznaczałoby to, że nasza sfera emocjonalności jest niczym innym jak zapamiętaną strukturą czasową wszystkich naszych reakcji powstałych w wyniku kontaktu z innymi osobami.

Każdy następny kontakt jest odnoszony do powyższej struktury zapamiętanych poprzednich interakcji. Dalsze stosunki z innymi jednostkami są wyznaczone przez wcześniej zapamiętane uśrednione ślady emocjonalne, wyodrębniające różne typy podobieństw naszych interakcji w pamięci deklaratywnej. Typy te, wraz z intensyfikacją strukturalizowanych kontaktów z innymi, stają się lub są zastępowane przez kategorie językowe. To poprzez ich pryzmat spostrzegamy i oceniamy nasze nowe związki z ludźmi. Jeżeli będziemy pamiętali, że każdy kontakt z drugą osobą jest porównywaniem ze sobą pewnych biologii, to oczywiście będzie dla nas to, że język strukturalizuje nasze zaangażowanie emocjonalne w cielesność. Siła emocji zawartych w słowach wyraża poziom równowagi biologicznej jednostki, zachowywanej jedynie dzięki ich użyciu w kontaktach z innymi osobami. Te inne osoby, ze względu na swą liczebność, reprezentują łącznie pewną średnią statystyczną normę biologiczną populacji, w której jednostka żyje. Dla konkretnej osoby ta norma jest zbiorem uśrednionych reakcji, zapamiętanych w języku jako zaangażowanie emocjonalne w określone słowa lub wypowiedzi. Wszystkie znaki

w wypowiedziach są odnoszone do podmiotu gramatycznego, dla którego mają odpowiednie znaczenie związane z pewnym potencjałem emocjonalnym. Dzięki temu każdą wypowiedź może być uznana za pośredni sposób wyrażania zaangażowania we własną podmiotowość. Inaczej mówiąc: za wyraz identyfikowania się z podmiotem gramatycznym, który ulega ontologizacji w trakcie procesu komunikacji z innymi. Z tego wynika, że podmiot reprezentowałby w języku średnią normę biologiczną populacji, w której funkcjonuje dana osoba. Z tego punktu widzenia nasza sfera emocjonalna byłaby efektem mierzenia stanu naszego organizmu w procesie porównywania z innymi organizmami. Mierzenie to ulegałoby zapamiętaniu i standaryzacji dzięki językowi jako systemowi nie tylko miar społecznych, ale i biologicznych. To dzięki nim byłaby możliwość porównania jednostek w odniesieniu do normy biologicznej reprezentowanej w języku przez podmiot gramatyczny. Ostatecznym efektem tych pomiarów byłoby zaangażowanie osoby we własną podmiotowość, we wszystkie treści zapamiętane w języku, czyli uśrednieniem wszystkich potencjałów emocjonalnych posiadanych przez znaki języka. Samo zaangażowanie emocjonalne w poszczególne słowa można zinterpretować jako pewne odchylenie od tej normy w zakresie wyznaczonym przez powyższą miarę-słowo. Jeżeli uznamy słowa za narzędzia przetrwania w otoczeniu społecznym, to ich użyteczność, mierzona częstotliwością stosowania, wyznacza stopień zaangażowania w nie użytkownika. W ten sposób znak mierzy wysiłek jednostki, jaki musi ona włożyć w relacje z innymi osobnikami. Inaczej ujmując, mierzy poziom rywalizacji, konkurencji istniejącej w danej populacji. Oczywiście, że dla jednostek słabszych poziom ten jest wyższy w sensie wysiłku, który musi dana jednostka włożyć w swoje funkcjonowanie niż u jednostek silniejszych. Z tego wynika, że powyższy wysiłek jedynie wyraża odchylenie od normy biologicznej, wyznaczającej powszechny poziom rywalizacji, konkurencji dla osobników funkcjonujących w określonej populacji. Tę normę w języku reprezentuje podmiot gramatyczny. Z tej perspektywy zaangażowanie jednostki w swoją własną podmiotowość jest miarą generalnego, całkowitego odchylenia jednostki od normy biologicznej populacji, w której ona funkcjonuje.

Jak wynika z logiki samej normy, można się od niej generalnie odchyłać jedynie na plus lub na minus, lub też nie odchyłać się od niej wcale²⁹. Powstaje pytanie: czy to ma wpływ na interpretowanie zachowań innych osób wobec nas, a więc i na obraz nas samych jako podmiotów? Trzy typy neurotycznych osobowości,

²⁹ „Instynkt stada ocenia sam środek i wszystko, co jest średnie, jako rzecz najwyższą i mającą największą wartość: miejsce, na którym większość się znajduje, i sposób, w jaki ona tamże się znajduje. Jest on przez to przeciwnikiem wszelkiej hierarchii, która wznoszenie się z dołu do góry uważa zarazem za zstępowanie od ilości przeważającej do ilości najmniejszej. Stado odczuwa wyjątki, zarówno to, co jest nad nim, jak i to, co jest pod nim, jako coś, co względem niego zachowuje się wrogo i szkodliwie...”. *Wola mocy*, § 207.

wyodrębnione przez Karen Horney w pracy *Nerwica a rozwój człowieka*, idealnie pasują do przedstawionej sytuacji. Pierwszy typ osobowości, dążący do zgody dzięki uległości, dla którego wartością jest miłość, a ogólnie – pozytywne stosunki z innymi, powstaje u osobników, które generalnie mają przewagę biologiczną nad innymi. Drugi typ osobowości dąży do dominacji, dla niego wartością zasadniczą jest władza – jest on charakterystyczny dla osobników generalnie słabszych biologicznie w stosunku do innych. Dla typu trzeciego podstawową wartością jest wolność – taka osobowość wycofująca powstaje u osobników generalnie nie odchylających się od normy biologicznej danej populacji.

Powyższe typy osobowości rozwijają następujące interpretacje świata: altruistyczną, egoistyczną oraz wolnego obserwatora. Jednostki silne biologicznie, czyli odchylające się od normy biologicznej na plus, muszą napotkać w sposób naturalny opór grupowy wytworzony przez nie same jako siłę synchronizującą innych. Będzie to opór zbiorowy mający na celu wytwarzanie u osoby silniejszej pewnych stereotypów werbalno-emocjonalnych opartych na ideologii solidarności, altruizmu, jedności, dobra, którą posługiwały się podczas kontaktów z nią inne jednostki. Osoba ta, posługując się powyższą retoryką, wytworzy idealny obraz samej siebie jako istoty całkowicie solidarnej, dążącej do zgody z innymi. Jednostki biologicznie średnio słabsze od innych będą interpretowały oddziaływania innych jako charakteryzujące się lekceważeniem, brutalnością i egoizmem. Z punktu widzenia własnej wysokiej wrażliwości będą je odbierały jako coś zamierzonego i świadomego – to efekt przenoszenia w sposób nieuświadomiony własnej wrażliwości i świadomości na innych. Skutkuje to wytworzeniem ideologii absolutnego egoizmu, agresji i okrucieństwa zadawanego każdej innej osobie bez żadnej racji i powodu. W wyniku niemożliwości sprostania pewnym wymaganiom społecznym ze względów na własne uwarunkowania biologiczne dana jednostka interpretuje je jako czystą retorykę wygłaszaną w ramach powszechnej hipokryzji. Obraz świata, w którym każdy człowiek rywalizuje bezpośrednio z każdym innym, prowadzi do utworzenia obrazu swojej osoby jako całkowicie niewrażliwej, wytrwałej, twardej, wyjątkowo inteligentnej i sprytniej, która dzięki temu sama potrafi się obronić przed brutalną fizyczną siłą innych. U jednostki, która nie jest ani silna, ani słaba w stosunku do większości spotykanych osób, występują trudności identyfikacyjne w sensie niemożliwości pogodzenia interpretacji altruistycznej z egoistyczną. Efektem procesu wzajemnej relatywizacji tych interpretacji jest odniesienie ich do wspólnej dla nich miary w postaci kategorii podmiotowej wolności. Wraz z coraz większym zaangażowaniem jednostki w tą wartość staje się ona coraz bardziej formalną wolnością coraz bardziej niewarunkowanego obserwatora, który w każdej sytuacji pozostaje wolny w swym obiektywizmie od relacji emocjonalnych z innymi. Można uznać, że każda z tych postaw jest upodmiotowieniem pewnych średnich różnic biologicznych między jednostkami.

W ten sposób każda osoba może odnosić się podmiotowo do innych, oceniając ich postępowanie za pomocą wartości moralnych. Tak więc to, co było wcześniej ukrytym założeniem kultury o równości biologicznej wszystkich osób, teraz okazuje się założeniem tożsamości podmiotu gramatycznego z normą biologiczną. To z nią identyfikuje się każda jednostka populacji w zależności od swego odchylenia od niej. Tylko dzięki temu można dokonywać ocen moralnych różnych osób jako równych sobie podmiotów. Każda jednostka absolutyzuje dzięki mowie własne uwarunkowania biologiczne, relatywizując do nich uwarunkowania innych za pomocą ocen moralnych. Stopień kategoryczności tych ocen wyraża stopień identyfikacji emocjonalnej jednostki z podmiotem gramatycznym. To zaś jest miarą odchylenia od normy biologicznej, czyli bycia w różnym stopniu uzależnionym od stada. W ten sposób język przenosi, za pomocą upodmiotowienia normy biologicznej, różnice cielesne jednostek na poziom kultury. W jej ramach jednostka zamienia się z istoty biologicznej w istotę duchową, która ocenia i jest oceniana jako podmiot.

Podmiotowość jest nie tylko miarą przynależności do wspólnoty kulturowej poprzez zaangażowanie w pewien język, ale również reprezentuje normę określającą stopień podobieństwa biologicznego jednostki do osobników danej populacji, a zatem jej przynależności biologicznej do pewnego zespołu reprodukcyjnego. Inaczej mówiąc: wyraża możliwość dalszej reprodukcji biologii jednostki w danej populacji. Zaangażowanie we własną podmiotowość jest wyznaczane przez miejsce osobnika w zespole cykli reprodukcyjnych, jakim jest w istocie populacja. Przecież to ona wygenerowała daną jednostkę i określa możliwość dalszej jej reprodukcji. Ta możliwość została zmierzona przez inne osoby w ramach różnych interakcji danej jednostki. Efektem tego pomiaru jest wytworzone zaangażowanie emocjonalne w treści języka. To zaś determinuje ontologizację jego znaków. Obiektywizacja ich znaczeń wyraża siłę stereotypowych reakcji zachodzących między osobami podczas różnych interakcji. Można ogólnie powiedzieć, że każda jednostka w różnym stopniu staje się narzędziem reprodukcji biologicznej, ale nie bezpośrednio własnej cielesności, lecz normy biologicznej całej populacji. Ogólnie można przyjąć, że jednostka jest tym bardziej instrumentalnie traktowana przez populację, im bardziej jej dalsza reprodukcja jest niemożliwa. Inaczej mówiąc: im bardziej odchyła się ona od normy biologicznej, czyli im mniejsza jest szansa na reprodukcję jej właściwości biologicznych. Z tej perspektywy kultura oparta na duchowości podmiotu byłaby jedynie negatywnym zaangażowaniem jednostki we własną cielesność³⁰. Oznacza to, że gdy ciało staje się źródłem cierpienia jednostki, wtedy powstaje formalizm odrzucenia go na rzecz istnienia stadnego. Formą tego odrzucenia jest duchowość.

³⁰ „Musimy więc odwrócić porządek: wszystko co świadome, jest tylko drugorzędne [...] A więc nauczyć się innego podejścia! Właściwej oceny ważności! Sferę duchową utrzymać jako symboliczny język ciała!”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 126.

Ciało może być źródłem cierpienia nie tylko z przyczyn naturalnych, ale również dzięki innym osobom, które w sposób zbiorowy mogą negatywnie oceniać cielesność osób, które mają nad nimi przewagę. W ten sposób tworzy się duchowość kulturowa, dzięki której jednostka istnieje jako zbiór funkcji pewnej wspólnoty. To zbiorowe istnienie jednostki jest jej istnieniem podmiotowym, realizowanym za pomocą języka. Indywidualizm duchowego podmiotu ma jedynie ukryć przed jednostką to, że jest to jedynie forma życia stadnego opartego na cyklicznej powtarzalności, porównywalności z innymi. To ta cykliczność jest istotą naszego codziennego życia. Język jest miarą podobieństwa do siebie jednostek, dzięki której mogą one realizować te same funkcje. To dzięki niemu może powstać poczucie wolności, manifestowane w języku jako systemie zapamiętywania cyklicznie powtarzalnych, nawykowych reakcji wobec innych osobników. Z perspektywy biologicznej system ten jest jedynie negatywnym, bo kulturowym modelem wszystkich cykli reprodukcyjnych danej populacji. To one w ostateczności wyznaczają podobieństwo jednostek do siebie jako podstawę ich wolności mierzonej przez podmiot. W związku z tym nie ma specyficznej, metafizycznej istoty kultury, a więc i natury człowieczeństwa, która uniemożliwia jej redukcję do biologii. Różnica ta, jak każda inna, jest jedynie czysto funkcjonalna w tym sensie, że kultura jest biologią widzianą z perspektywy negatywnego zaangażowania jednostki we własną cielesność. Jest to biologia przełożona na język duchowej podmiotowości. Jako taka jest ona kryptojęzykiem przekształcającym negatyw biologiczny w pozytywny kulturowy. To zaś umożliwia wytworzenie zaangażowania jednostki w system cykli reprodukcyjnych, które wytworzyły jej cielesność i będą ją wytwarzać z różną dokładnością w następnych pokoleniach danej populacji. Globalna skala czasowo-przestrzenna tego systemu cykli reprodukcyjnych została w ramach kultury, jako kryptojęzyka biologii, zredukowana do skali, w jakiej funkcjonuje poszczególne jednostka marząca o indywidualnej nieśmiertelności. Można z tego punktu widzenia powiedzieć, że wyjątkowość duchowego podmiotu jest wytworzona przez wszystkie braki biologiczne osobnika, które wystąpiły w jego reprodukcji³¹. Jego działania, wynikające z zaangażowania emocjonalnego w język, mają na celu ich usunięcie. To dzięki kulturze jednostka dąży do usunięcia błędów biologicznych, powstałych przy reprodukcji własnej cielesności. Ich usuwanie może następować nie tylko dzięki indywidualnej prokreacji, ale również poprzez oddziaływanie na innych osobników populacji, tworzących ten system cykli. Z tej per-

³¹ „W rzeczywistości nie ma prawd jednostkowych, są czysto jednostkowe błędy – sama jednostka jest błędem. Wszystko, co w nas się dzieje, jest w sobie czymś innym, o czym nie wiemy: to dopiero my przypisujemy naturze zamysł, oszustwo i moralność. Ja jednak odróżniam iluzoryczne jednostki od prawdziwych »systemów życiowych«, jakimi wszyscy jesteśmy [...] »jednostka« stanowi tylko sumę świadomych odczuć, sądów i błędów, wiarę, fragmenty prawdziwego systemu życiowego lub wiele fragmentów połączonych myślowo w jedną bajkę, »jedność«, jaka nie istnieje”. Ibidem, s. 48.

spektywy idea wiecznego powrotu Nietzschego wyrażałaby prawo cyklicznej reprodukcji biologicznej, zaś idea nadczłowieka antropomorfizowała i personalizowała normę biologiczną³².

Literatura

Polskie tłumaczenia dzieł Fryderyka Nietzschego:

Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo, przeł. W. Berent, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Poza dobrem i złem, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Z genealogii moralności. Pismo polemiczne, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Dytyramby dionizyjskie, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1906.

Wiedza radosna („La gaya scienza”), przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Antychryst. Przemiana wszystkich wartości, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Ecce homo. Jak się staje, kim się jest, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1909.

Ludzkie, arcyłudzkie, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910.

Wędrowiec i jego cień, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910.

Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty), przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1911.

Niewczesne rozważania, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912.

Pisma pozostałe 1862–1875, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

Pisma pozostałe 1876–1889, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, inter esse, Kraków 1994.

Arendt H., *Odrzucenie woli przez Nietzschego*, (w:) idem, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.

Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.

Baran B., *Postnietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003.

Benisz H., *Destrukcja filozoficznego poznania według F. Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzny” 1995, nr 3, s. 87–104.

Bińczyk E., *Obraz, który nas zniewala*, Kraków 2007.

Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.

Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.

Horney K., *Nerwice a rozwój człowieka*, Warszawa 1980.

Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997.

Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1990.

Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.

³² „Nasze ciało jest czymś o wiele wyższym, subtelniejszym, bardziej złożonym, bardziej doskonałym i moralnym niż wszelkie znane nam ludzkie związki i wspólnoty: znikomość jego narzędzi i sług nie stanowi żadnego kontrargumentu! Jeśli chodzi o piękno, to dokonania ciała są najwyższego rzędu, a nasze dzieła sztuki są cieniem na ścianie wobec tego nie tylko promieniującego, ale żywego piękna!”. Ibidem, s. 127.

Mirosław Żelazny

EGIPSCY ROBINSONOWIE

Mój przyjaciel z czasów studiów, który wszystko wiedział najlepiej, twierdził, że w jakimś amerykańskim przewodniku turystycznym w rozdziale o Polsce miało być jakoby napisane: „proszę nie zwracać uwagi, że Polacy, podobnie jak Arabowie, piją kawę w szklankach”. To prawda, Arabowie piją kawę ze szklanek, Polacy chyba jeszcze też, przynajmniej czasami. Prawdą jest też, że gdy wczoraj zamawiałem kawę, siedząc przy stoliku w towarzystwie dwojga znajomych z Norymbergi, kosztowała ona dziesięć funtów za szklankę, dziś, gdy odłączyłem się od wycieczki i siedzę z Mohamedem, tylko dwa. To taki miejscowy koloryt.

Cały dzień szwendałem się po wioskach w okolicy Luksoru, punktu wyjściowego wycieczek udających się do słynnej Doliny Królów, a teraz nowo kupionym długopisem robię notatki. Stary zniknął w przemyły sposób. Gdy przed paroma godzinami na chwilę przysiadłem w cieniu, by coś zanotować, otoczyła mnie gromada śniadych dzieciaków w długich, jakby nocnych koszulach. Jeden z chłopców, widocznie najodważniejszy, poprosił mnie na migi, żebym mu moje pisadło pokazał. Podałem mu je z uśmiechem i... tyle go widziałem.

Mohamed ofiarował się za trzysta funtów odwieźć mnie z powrotem do Hurghady własnym gruchotem, bez tego śmiesznego konwojowania przez groźnych jegomości uzbrojonych w karabiny kałasznikowa. Nasz konwój liczył dwieście piętnaście autobusów. Chyba przeplacam, ale ofiarował mi dziś przecież bardzo dużo czasu. „Mój ojciec dobiega sześćdziesiątki, a wciąż nie ma własnego domu” – opowiadał Mohamed przed kilku godzinami na podwórku glinianego domostwa otoczonego glinianym murem, a właściwie nie glinianym, lecz zbudowanym z wysuszonych na słońcu cegieł z nilowego mułu. Będzie go miał dopiero po śmierci dziadka, wcześniej nie może. A sąsiad, choć ma dopiero dwadzieścia sześć lat, ma już własny dom, bo jego ojciec nie żyje. Tylko że dom sąsiada nie jest zbudowany z nilowego mułu, lecz z betonu. Z gliny nie wolno obecnie budować, ostały się tylko budynki stare, a gdy te znikną, zaniknie też tradycja architektoniczna licząca sobie wiele tysięcy lat, właściwie nie wiadomo ile. „Co to kogo obchodzi, z czego buduję sobie dom?” – pyta Mohamed za złością. Od kilku lat rząd stawia dla Beduinów z pustyni betonowe budynki blisko dróg i wodociągów. Tylko że Beduini nie chcą w tych budynkach mieszkać. Trzymają w nich zwierzęta, sami stawiają sobie namioty na podwórzu, bo prawdziwy koczownik nie da sobie nieba nad głową zagrozić betonem.

Rzeczywiście – myślę – jaki sens ma zmuszanie muzułmańskich fellachów, by w imię postępu przestali budować swe gliniane domki? Chyba podobny do tego, jakim kierował się Piotr I, który chcąc zeuropeizować Rosjan, kazał im golić brody. Tyle że z brodą nie da się walczyć za pomocą ustawy, tak czy inaczej odrośnię sama. Co zaś stanie się z prastarą architekturą doliny Nilu, znacznie starszą w swej tradycji niż sztuka budowania piramid? Czy nie grozi nam niebezpieczeństwo, że pewnego dnia gliniane domki rolników egipskich będzie już można oglądać tylko w skansenach? Dlaczego tak dbając o materialne dzieła sztuki przekazane nam przez minione epoki, na przykład o ruiny prastarych świątyń, w których odbywały się niezrozumiałe już dla nas obrzędy, z taką beztróską odnosimy się do dziedzictwa niematerialnego, niszczymy wartości kulturowe trwające w duszach kolejnych pokoleń mieszkańców doliny Nilu od tysięcy lat?

Ta dolina to naprawdę miejsce błogosławione. Święta rzeka po dziś dzień żywi prawie osiemdziesiąt milionów ludzi. Żyzne tereny to tylko pięć procent powierzchni Egiptu. Ale ta woda to prawdziwy skarb. Słyszałem kiedyś wypowiedź jakiegoś geografa, który natrząśnięty się z pomysłów kolonizacji Marsa (tak, są ludzie, którzy traktują je serio!), powiedział, że w porównaniu z takimi projektami propozycja, by nawodnić Saharę wodą z Antarktydy, jawi się jako dziecinnie prosta. Nie trzeba sięgać jednak do aż tak ekstremalnych wizji. Mieszkańcy Bliskiego Wschodu, zwłaszcza ci egipscy fellachowie, pokazują nam, że tam, gdzie święta woda rzeki i święte słońce nieba biorą nas w swą opiekę, gdy można zbierać plony ziemi więcej niż raz w roku, wsłuchany w głos natury człowiek długo jeszcze będzie mógł zaspokajać swe skromne potrzeby bez uciekania się do rozwiązań radykalnych. A potrzeby egipskiego fellacha zawsze były skromne.

Tylko że – skarży się Mohamed – po to, by zwiększyć obszar nawodnionej ziemi i zabezpieczyć kraj przed wylewami Nilu na rzece zbudowano tamy, w tym tę największą w Assuanie. Areal upraw rzeczywiście się zwiększył, powódzie przestały zagrażać, lecz z górnego Nilu przestał płynąć życiodajny muł. Mały raj na Ziemi, jakim jest dolina Nilu, powstał jako owoc miłości czterech żywiołów, tak dobrze znanych starożytnym filozofom: wody płynącej w rzece, ziemi, czyli mułu użyźniającego pola, powietrza, zawsze ciepłego, umożliwiającego kolejne zbiory i tego najważniejszego – słońca, boga Ra. To on sprawia, że w górach Etiopii spadają deszcze zasilające źródła rzeki, że powietrze jest wciąż ciepłe, a uprawy na polach ogrzewane są przez życiodajne promienie. To, że nurt rzeki wypełnia się masą życiodajnej wody, której wylewy umożliwiały pracę rolnika, dzieje się również za sprawą powietrza, monsunowych wiatrów wiejących nad Afryką od strony Oceanu Indyjskiego.

Pamiętam jak kiedyś, gdy w rozmowie z moim przyjacielem, profesorem Dawidem Mannem z Jerozolimy, wyraziłem swój podziw dla osiągnięć mieszkańców kibuców żydowskich zmieniających pustynię w oazy raj, usłyszałem smutną odpowiedź: ten raj od pustyni oddziela najsłabsza rzecz na świecie – technika. Dziś

bardziej niż kiedykolwiek uderza mnie przenikliwość tej uwagi. Żadne wojny, katastrofy ekonomiczne czy chociażby zwykłe awarie nie mogą zepsuć wiatrów monsunowych ani zburzyć gór w Etiopii, a to one przecież są sercem pompującym wodę w życiodajną arterię świętej rzeki.

Egipt to mały, bezpieczny mikroświat, taka oaza na pustyni albo, jeśli kto woli, duża wyspa Robinsonów. Ci Robinsonowie otrzymali od swych bogów wiele: przede wszystkim rzekę tworzącą niewiarygodny, naturalny mechanizm wspierający pracę rolnika. Bogowie dali im inne naturalne dobra: papirus – ten najdoskonalszy przed upowszechnieniem się papieru materiał do zapisywania myśli, niewyczerpalne zasoby wszelkiego rodzaju skał, ogromne bogactwo ryb w rzece. Egipcjanie, jak wszyscy Robinsonowie, czegoś jednak byli pozbawieni. Stosunkowo trudno osiągalne były dla nich metale i dlatego wszelkie wykonane z nich wyroby miały dużą wartość. Rzeźbiarzy i kamieniarzy używających brązowych dłut poddawano specjalnej kontroli w obawie, że mogą ukraść kawałek narzędzia. Dobrem trudno osiągalnym było też drewno, dlatego Egipcjanie nigdy nie posiadali znaczniejszej floty i nie podejmowali, tak jak na przykład Fenicjanie, wypraw morskich. Pomysł Thora Heyerdahla, jakoby mieli oni dopłynąć do Ameryki w papirusowych łodziach, można uznać za sympatyczny dowcip. Gdyby naprawdę chcieli przepływać oceany, mogliby tego dokonać na statkach zbudowanych z drewna sprowadzonego na przykład z Libanu, ale ich najwyraźniej niewiele interesował świat rozciągający się poza małym rajem doliny Nilu: po co zresztą miał ich interesować, skoro wszędzie był to świat gorszy.

Egipcjanie stworzyli swą monumentalną religię wielu bogów, dobrych i złych, przez tysiąclecia powtarzali te same wzorce artystyczne. Wymyślili swój kodeks moralny składający się nie tak jak u nas z dziesięciu, lecz czterdziestu dwóch przykazań. Znamy je z Księgi Zmarłych, której strofy zdobią ściany grobowców faraonów w Dolinie Królów. Niektóre nakazy (należą do nich wszystkie przykazania zawarte później w *Dekalogu*) są dla nas oczywiste, inne zadziwiają swą oryginalnością. Faraon musiał m.in. pamiętać, ażeby na sądzie bogów nie zapomnieć deklaracji, że na przykład nigdy głośno nie wrzeszczał na ulicy albo nigdy nie wrzucił do Nilu martwego zwierzęcia. No cóż, wydaje się, że będąc faraonem tak czy inaczej miał niewiele okazji, by popełnić takie nieczne uczynki. Ale to nie interesowało jego boskich sędziów. Na sądzie Ozyrysa musiał posłuszenie wyklepać wszystkie formułki. Jaki miało to sens?

Chyba bardzo głęboki. Przygotowanie do tej najważniejszej spowiedzi, stanowiącej jak gdyby pierwowzór naszego Sądu Ostatecznego, zajmowało Egipcjanom całe życie. Powtarzając: „nie uczyniłem”, zawsze przecież trzeba było zastanowić się nad swym postępowaniem i zapytać: „czy rzeczywiście nie uczyniłem?”. Na owym sądzie błąd w odpowiedzi albo wykazanie się w jakimś punkcie nieznamościami pewnych formuł mogło zaważyć na całych pośmiertnych losach. Nie wiem, na ile uczenie się formuł i powtarzanie: „to zrobiłem, a tego nie zrobiłem”,

było bardzo pomocne, gdy idzie o zaświatowe życie starożytnych wyznawców egipskiej religii. Na pewno jednak odgrywało bardzo istotną rolę w kształtowaniu ich moralnej postawy tu na Ziemi. Egipcjanin wciąż się uczył, co powinien robić na pośmiertnym sądzie i bardzo bał się pomyłki. Dlatego właśnie dla pierwszych rabusi grobowców faraonów – podobno często byli to ich budowniczkowie, a nawet strażnicy – zapisane modlitewne zwoje papirusów były równie cenne, jak klejnoty czy wyroby ze złota. Papirusy te przedstawiały wielką wartość dla kogoś, kto na sądzie pośmiertnym nie chciał się pomylić. Ale czy takie „kradzione” modlitwy miały jakąś wartość, czy nie ciążyła nad nimi klątwa świętokradstwa? Pewnie tak, ale na to można było znaleźć prostą radę: wystarczyło część łupów oddać w ofierze jakiemuś bogu, prosząc, by bronił nas przed wszystkim co złe, a czego przyczyną może być tylko inny bóg, który z naszym opiekunem ma „na pieńku”.

Opowiedziałem Mohamedowi o moich skojarzeniach i zgodził się ze mną: to była kultura Robinsonów. Można sobie wyobrazić, że cały świat zamieszkują ludy, które przejęły kulturę grecką lub rzymską, może chińską, ale nie jest możliwe, by był to świat w całości opanowany przez kulturę egipską. Przykazanie: „nie wrzucaj martwych zwierząt do Nilu” Izraelitom Mojżesza rozbijającym namioty na pustyni Synaj nie było specjalnie potrzebne. Bogowie starożytnego Egiptu to kwiaty, które mogły rozkwiatać tylko w dolinie Nilu, a przeniesione na pustynię więdyły. Pustynię tę przejść mógł tylko jeden Bóg, żądający zarzucenia wiary we wszystkich innych, zabraniający odtwarzania swych wyimaginowanych wizerunków w malowidłach i rzeźbach; ten który powiedział: „jam jest, którym jest”, nie zaś, „jam jest taki”, bo to otwierałoby pole do domysłów, jakich cech mu brakuje oraz jak powinien wyglądać inny bóg, który te cechy posiada. Wszystko co konkretne, określone, zostało przeniesione do sfery kultury jakoś zrosniętej z religią, ale mimo to od niej różnej. Ta religia, religia Mojżesza i jego Jehowy, mogła żyć nawet wówczas, gdy po pierwotnej kulturze, która ją stworzyła (kulturze koczowników izraelskich przemierzających Synaj), nie było już śladu. Kult jednego Boga bardzo łatwo przenikał z kultury do kultury, pozostając w swym rdzeniu taki sam jak wcześniej, a mimo to ogarniający cały świat. Religia Mojżesza po dziś dzień przetrwała w swej pierwotnej formie, zaś w minionych wiekach zaowocowała powstaniem swych dwóch największych odgałęzień. Jedno stworzył Jezus, drugie Mahomet.

Mój przewodnik też tak uważa. Bardzo szanuje proroka Jezusa i Matkę Marię, która w ucieczce przed prześladowaniami schroniła się na wyspie egipskich Robinsonów. Ale mogła tam być tylko przez chwilę. Jej miejsce było gdzie indziej, właściwie na całym świecie. Bo to taka zwykła matka, a nie żadna kobieta z głową lwa lub szakala. A Robinson? On przecież tak naprawdę wcale nie chciał opuścić swej słonecznej wyspy.

RECENZJE I OMÓWIENIA
Reviews and Reports

SCHODY DO NIEBA. FILOZOFIA JAKO UMIŁOWANIE MIŁOŚCI

Mirosław Żelazny, *Podpatrzeć niebo. Esej z filozofii idei*,
Wydawnictwo UMK, Toruń 2008, ss. 138.

Od ponad dwóch i pół tysiąca lat wiemy wszyscy, że filozofia to umiłowanie mądrości. Kiedy jeszcze Pitagoras przebywał wśród żywych i wiele stuleci po odejściu jego nieśmiertelnej, niezbrukanej materią duszy do innego świata wiedziano, czym owa mądrość jest. Filozofowie wówczas byli tymi, co to w podmiejskich ogrodach ćwiczą się w sztuce umierania albo w sztuce doskonałego, oczyszczającego duszę życia – po to, by „podpatrzeć niebo”, by uzyskać godność umożliwiającą obcowanie z mądrością bogów i wziąć coś z niej dla siebie i móc według niej układać własne szczęście.

Ale nie przesadzajmy. Nie wszyscy myśliciele dokładnie tak samo rozumieli filozofię, filozofowanie i mądrość. Ci, którzy widzieli fresk Rafaela *Szkola ateńska*, przypomną sobie, że chociaż filozofowie zgadzali się ze sobą, że mądrość to podpatrywanie nieba, to jedni widzieli do niego drogę prostą – jako wniebowstąpienie – dla innych zaś filozofia to wiedza, która wprowadzi do nieba i boskiej wiedzy (kontemplacji poznania i tego, co może być pomyślane) prowadzi, lecz zaczyna się od tego, co poniżej nieba, a nawet – prowadząc wzrok za gestem Arystotelesa – gdzieś głęboko pod naszymi stopami. Spór namalowanych przez artystę gestów (i racji, których owe gesty są w dziele przecież nie całkiem niema ekspresją) trwał niemal do naszych dni. Kiedy ogłoszono, iż bogowie pomarli, straciliśmy pewność co do tego, czym jest mądrość filozofii, jaki jest cel i miara jej rozmyślań. Nie jest dziełem przypadku, że w ostatnim stuleciu bujnie rozkrzewiły się zawieszające filozoficzne myślenie rozważania, które zmiernają do rozwiązania zagadki wyrażającej się w jakże prostym do niedawna pytaniu: czym jest filozofia? I chociaż – jak to w filozofii bywa najczęściej, co przewrotny rozum przyjmuje jako dobrą monetę własnej wolności – na to pytanie nie udzielono jednoznacznej odpowiedzi, to praktyka wskazuje (to zatem, o czym filozofowie rozmyślają, jak filozofują i do czego zmiernają), iż dzisiejsza myśl filozoficzna podąża za gestem Arystotelesa. Jej mądrość stała się mądrością ziemską, skupioną na tym, co tutaj i teraz, na ludzkim szczęściu znajdującym się na wyciągnięcie ręki (chyba najczęściej rozumianym jako dające zrealizować się środkami politycznymi i w sferze polityki) i niewielu spogląda ku drodze, którą można by do-

strzec, podnosząc oczy w górę. I można pomyśleć: jeśli niebo jest puste, to czyż może być inaczej?

A jednak, ku zaskoczeniu rozumu, niemal już całkowicie oswojonego z jednowymiarowym światem, oraz zdumieniu dobrze zdomowionych w nim filozofów, Mirosław Żelazny oznajmia w motcie do swojej książki, iż „jedynym prawdziwym celem filozofii jest uzmysłowienie człowiekowi, że niebo naprawdę istnieje”. Bardzo jestem ciekaw, czytelniku, jakie myśli nawiedziły cię po przeczytaniu tych słów? Jesteś zaskoczony tak samo jak filozofowie, których ja o to podejrzewam, czy jak ja byłem zaskoczony, kiedy je przeczytałem? Nie zdziwiłbym się, gdyby tak właśnie było, jesteśmy wszak ludźmi dzisiejszymi, skupionymi na naszym, pozbawionym nieba świecie, a myśl, z którą właśnie spotkaliśmy się, czytając cytowaną frazę, wydaje się (a może nawet jest – nad tym trzeba będzie się zastanowić) niedzisiejsza. A może pomyślałeś, że chodzi o rozważania o charakterze teistycznym, a może nawet wyznaniowym (wykluczmy, jako mało prawdopodobne, określenie „dewocyjne”, chociaż i takie mogłoby się pojawić; tak zapewne pomyślał mój towarzysz podróży, który, siedząc obok mnie, od czasu do czasu rzucał z ukosa dyskretne spojrzenia na to, co czytam, a kiedy już opuszczałem przedział, odważył się zapytać, czy jestem kaznodzieją). O podpatrywanie jakiego nieba chodzi więc M. Żelaznemu i dlaczego uzmysłowienie jego istnienia człowiekowi uznaje on za jedyny cel filozofowania?

W recenzowanej pracy Autor stawia pytanie o to, co w życiu ludzkim jest nieprzemijalne, co wykracza poza ulotność aktualnej chwili, poza przemijalność, płynność i nieuchronność odchodzenia w niebyt kolejnych chwil naszej osobistej historii. Problemem jest tutaj zagadnienie zachowania trwałej podmiotowej jedności i tożsamości – bycia sobą – wbrew zmienności i przemijaniu życia, które w każdej chwili jest przecież nowym doświadczeniem, przeżywanym w coraz to innym „teraz”. Tego rodzaju rozważania pojawiają się dzisiaj niezwykle rzadko, w wyniku zdominowania współczesnej myśli filozoficznej przez zainteresowania o wyrażnym profilu politycznym, ujawniające zresztą dość wyraźne koneksje z założeniami liberalnej wizji życia społecznego. To, co osobiste, intymne i prywatne, zostało w niej, z jednej strony, uznane za dziedzinę, do której to, co powszechnie (a więc także myśl filozoficzna), nie powinno mieć dostępu, co ma gwarantować jednostkom – zgodnie z założeniami liberalizmu – ich osobistą wolność. Zarazem, z drugiej strony, refleksja nad sferą indywidualnego istnienia, od czasu, gdy „fajerwerk egzystencjalizmu” zgasł na dobre, zdmuchnięty przez myśl eksponującą dominację nieosobowych struktur nad naszymi indywidualnymi racjami, dążeniami, etc. – m.in. przez strukturalizm i poststrukturalizm oraz różne nurty postmodernizmu głoszące śmierć podmiotu – stała się dla wielu filozofów bezprzedmiotowa. Nie wyklucza się wprawdzie istnienia wspólnej wszystkim ludziom natury (zwłaszcza tej dostępnej w empirycznym – np. biologicznym – badaniu), jednakże pytanie o naturę indywidualną, o jednostkową tożsamość, zostało uzna-

ne za nie mające szans na uzyskanie odpowiedzi, bo odniesione do czegoś, czego istnienie dominujący paradygmat poznawczy wyklucza na mocy własnych złożeń. Ta sytuacja nie likwiduje, oczywiście, możliwości stawiania pytań o własną, indywidualną tożsamość z perspektywy subiektywnej, ale pozbawia je filozoficznej doniosłości. Wydaje się, że M. Żelazny doskonale zdaje sobie sprawę z „niefilozoficzności” czy niewczesności swoich rozważań – w tym znaczeniu, iż w perspektywie dominujących dzisiaj w filozofii zainteresowań i przeświadczeń ani nie mieszczą się one w jej głównym, filozoficzno-politycznym nurcie, ani nie znajdują na jej gruncie wystarczająco mocnego uzasadnienia. O tym świadczy to, że obok filozofów, jako stałych „bohaterów” niemal każdej refleksji filozoficznej, na których koncepcje Autor omawianej książki także się powołuje, pojawiają się w niej również – i to odgrywając główne role – postaci zgoła niefilozoficzne, takie jak Dobra Babcia z Rakowa, Babcia z Gór Świętokrzyskich (autorka wiersza-molitwy, którym, a nie własnymi wnioskami, Autor kończy swoją refleksję), „stara kobieta narodowości niemieckiej”, mieszkający w leśnej głuszy stary Chińczyk Li-Tsun-Bin, Matka Teresa z Kalkuty, artyści (Mozart, Chopin, Rafael), bohaterowie powieściowi i filmu, postaci z świętych ksiąg różnych religii (Ajruna, Jezus Chrystus).

Powiedzmy wyraźnie: niebo, o którego zdobyciu – a chociażby tylko jego podpatrzeniu, bo wniebowstąpienie jest trudne i zdarza się rzadko – pisze M. Żelazny, i które uznaje za tożsame z osiągnięciem prawdziwego, osobistego szczęścia, jest „idealnym niebem własnej historii” (s. 22), jednością własnego życia, „byciem sobą” (można rzec: moją najbardziej osobistą „mojością”). Uzyskanie szczęścia osobistej jedności, „nieba własnej historii”, nie jest czymś powszechnym czy łatwym, bo – jak zapewniają od wieków gnostycy – większość z nas żyje w uśpieniu i nie chce się obudzić, by pójść za głosem własnego powołania. Większość z nas – jeśli wierzyć np. Heideggerowi – wieździe życie rozproszone, pozbawione autentyczności, zdominowane przez wszechwładną powszedniość „się”, nie stając się nigdy sobą. Użyte przez Żelaznego określenie stanu bycia sobą „niebem”, a dążenie do tego stanu – „podpatrywaniem nieba” zaskakuje jednakże – przynajmniej – trafnymi metaforami. Bo czyż nie jest bycie sobą najbardziej pożądanym stanem, jaki osiągnąć chciałby każdy? Zauważmy też, że metafory Żelaznego wyrażają inną, bardziej optymistyczną wizję życia niż ta, którą znajdujemy u Heideggera. U niemieckiego filozofa bowiem warunkiem życia zgodnego z sobą samym, z własnym powołaniem, jest trwoga, spotkanie z nicością, usuwanie się spod naszych stóp podstawy bytu, zamilknięcie, wreszcie zrozumienie, że naszą ostateczną możliwością jest możliwość niebycia.

Nadanie jedności własnemu, złożonemu z wielu wydarzeń i epizodów życiu to – jak przekonuje M. Żelazny – ujęcie go w jednej idei, która w najogólniejszym sensie jest „skumulowaną jednością przedmiotu w całościowym doświadczeniu, łączącym jego obrazy i stany z historii” (s. 15), spinającym w harmonijny, syste-

matyczny związek nawet rozbieżne, dysharmonijne treści. Jest raczej „jednością wszelkiej wiedzy pojęciowej i wszystkich obrazów” (s. 16), syntezą zewnętrżności doświadczenia i wewnętrzności wyobraźni – jak ująłby to Kant. Owa *coincidentia oppositorum*, jak twierdzi Autor, czy „okrągłość człowieka”, jak wyraziłby się pewnie Jung, nie może pochodzić wyłącznie z empirycznego doświadczenia, być jego pojęciowym uogólnieniem, jest bowiem wyobrażeniem ponadprzestrzennym i ponadczasowym. Gdyby idea jedności własnego życia pochodziła jedynie z empirii, byłaby „smagana bezlitosnymi razami aktualnego doświadczenia” (s. 31), natarczywą naocznością konkretnych doznań i obrazów, ulegałaby stale przemianom. Trudno byłoby w takim wypadku mówić o idei siebie samego jako czynnika nadającym jedność chaosowi doświadczenia. Jeśli owa idea nie pochodzi z doświadczenia, to jakie jest jej źródło?

To pytanie jest motywem przewodnim rozmyślań M. Żelaznego w omawianym eseju. By na nie odpowiedzieć, Autor czyni przegląd tego, co oferują w tej kwestii liczni filozofowie, m.in. Platon, Aureliusz Augustyn, Kant, Hegel i jeszcze inni, wskazując na dwa główne sposoby pojmowania tego, czym nieempiryczna idea jest. Jeden z nich ma źródło w filozofii Platona. Platońska idea, jak wiadomo, nie powstaje w wyniku skumulowania doświadczeń i jest wobec nich pierwotna. Autorem drugiego jest Kant. Jego koncepcja idei regulatywnych głosi ich konieczność w kształtowaniu systematycznego związku całego poznania empirycznego oraz podobnie jak platonowska wykazuje, iż nie wywodzą się one z empirii. Obaj filozofowie zgodnie podkreślają, że na tych ideach zasada się „zdolność odnoszenia tego, co ogólne i systematyczne, do tego, co szczególne i przypadkowe” (s. 59), którą M. Żelazny za Leibnizem i Kantem nazywa „władzą sądenia”. To właśnie od tej władzy poznawczej zależy, czy naszemu życiu nadamy jedność, czy autentycznie będziemy sobą. Jednak ta władza poznawcza jako właściwa poznaniu ludzkiemu jest jedynie postulowana, bo władza sądenia w sposób czysty, niezmienny i nieprzerwany przysługuje tylko istocie boskiej, człowiek natomiast miewa tylko jej przebliski. To właśnie takie momenty Autor nazywa „podpatrywaniem nieba”, przeżywaniem przez człowieka „chwil w roli Pana Boga” (s. 60) – chwil niedoskonałych, porównywanych przez M. Żelaznego do krótkich lotów domowej gęsi. Obszerne fragmenty swojej książki poświęca on drogom, które prowadzą do tych krótkich, uszczęśliwiających, rozkosznych chwil zgodności naszych idei z doświadczeniem empirycznym, drodze piękna i zwłaszcza dobra, które w świecie empirycznym przecież nie bytuje – tym samym drogom, na których dokonujemy odkryć naukowych, tworzymy najwspanialsze dzieła sztuki i stajemy się sobą.

Czy filozofowie i uczeni są jakoś szczególnie predestynowani do odbywania tych podniebnych, chociaż krótkich lotów domowej gęsi? Otóż nie. Zwłaszcza filozofowie i uczeni nie są, zdaje się twierdzić Żelazny, specjalnie wyróżnieni, by występować w roli bogów. Żelazny pisze, iż „nauki, jakkolwiek szeroko by nie

rozumieć tego pojęcia, nie wyczerpują pola wszelkiej ludzkiej wiedzy” i „są pytania, na które każdy może odpowiedzieć tylko we własnym imieniu” (s. 88). Dlatego filozofowie ze swym dążeniem do uniwersalnych prawd niewiele tutaj mogą zdziałać – nie potrafią bowiem udowodnić, że niebo naprawdę istnieje („udowodnić można co najwyżej twierdzenie Talesa”, czytamy w cytowanym już motcie). Mogą jednak dążyć do celu równie wartościowego: do uzmysłowienia, że tak naprawdę jest. Nie są jednak żadnymi wyjątkami. Do nieba może zajrzeć każdy - Dobra Babcia z Rakowa, stary Chińczyk Li-Tsun-Bin z leśnej głuszy, Matka Teresa z Kalkuty, Mozart czy nauczyciel miłości i dobra, którym był Chrystus. Każdy, kto wyzbędzie się smutnej nienawiści i będzie kochał – tak, jak pisze cytowany przez Żelaznego św. Paweł w znanym hymnie o miłości. Źródłem idei nie jest więc ani abstrakcja dokonana na doświadczeniu empirycznym, ani synteza racjonalna, filozoficzna, lecz siła miłości, nadająca jedność życiu, łącząca w harmonijną, spójną całość chaos doświadczenia i bogactwo sprzecznych nawet myśli.

Konkluzja, którą M. Żelazny kończy swe rozważania, prowadzi poza złożoną, coraz bardziej intelektualizowaną w dziejach racjonalność filozoficzną, ku pierwotnemu, źródłowemu rozumieniu filozofii, jej funkcji i zadań. Mądrość jest czymś innym i czymś więcej niż umiejętnością prowadzenia rozumowań według zasad dedukcji, więcej niż dialektyczną zręcznością czy trafnym wyprowadzaniem wniosków z indukcji. Jest podpatrywaniem nieba, do którego droga prowadzi przez to, co łączy wszystkich i wszystko – przez dobro i miłość. Filozofia, jak twierdził jeszcze Pitagoras, jest miłością. Tak rozumiejąc filozofię można się zgodzić ze starą, schlebiającą filozofom sentencją, iż dziką bestią jest ten, kto nie uprawia filozofii – ten, kto nie kocha i nie zna miłości.

Mieczysław Jagłowski

O KOMPLEMENTARNYM ROZUMIENIU NIETZSCHEGO

Henryk Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*,
Wyd. Uniwersytetu opolskiego, Opole 2007, ss. 513.

Dziewiętnastowieczny projekt filozoficzny Nietzschego nieustannie i z rozmaitych powodów zwraca na siebie uwagę i przyciąga historyków filozofii, idei, filozofów kultury, literatów oraz intelektualistów reprezentujących inne dziedziny kultury. Interpretacyjna zawilość jego filozofii w zaskakujący sposób idzie w parze z ogromną liczbą publikacji, których autorzy poszukują jej właściwej wykładni, niekiedy ulegają inspiracji, usiłują rozwijać wybrane wątki lub znajdują pasję w zacieklej krytyce. Ponadstuletnie dzieje tej recepcji stanowią wystarczający argument uzasadniający potrzebę całościowego spojrzenia na najważniejsze kierunki i rezultaty dotychczasowych interpretacji. Usiłowanie ogarnięcia jej całości we wszelkich możliwych przejawach i dominujących tendencjach wydaje się niemal niemożliwe (liczba publikacji poświęconych Nietzschemu sięga już tysięcy), jednak przynajmniej w obrębie filozofii możliwa jest próba uchwycenia najważniejszych nurtów i ich uporządkowania. Tak pojmuje swój cel filozof i historyk filozofii, Henryk Benisz, autor obszernej i – co warto podkreślić – pierwszej na tę skalę polskiej monografii poświęconej najważniejszym odmianom interpretacji twórczości filozoficznej Nietzschego.

Na wstępie warto zauważyć, iż współcześnie o wartości nietzscheanizmu przesądza nie tylko sens zawartych w nim tez, lecz przede wszystkim całokształt wyłaniających się z najnowszych dziejów filozofowania i rozwiniętych aktualnie możliwości ich rozumienia. Te stanowią ogół środków warunkujący hermeneutyczny wysiłek przyswojenia dziewiętnastowiecznych idei w realiach ubiegłego i obecnego stulecia. W rezultacie zapytując aktualnie o sens tez Nietzschego, należy zarazem brać pod uwagę ich historyczne wykładnie, jak również nieustannie ponawiane próby odczytania jego myśli. Należy więc uznać, że filozofia ta swą obecność wyraża nie tylko bezpośrednio, swoimi własnymi tezami, lecz także za sprawą jej wyjątkowo rozległych filozoficznych interpretacji, towarzyszących im sporów i podejmowanych poszukiwań. Innymi słowy, Nietzsche jest współczesny nie tylko z powodu „niewczesności” jego poglądów w realiach XIX stulecia, lecz głównie w wyniku licznych prób ich zrozumienia i przyswojenia.

W dotychczasowym dorobku Henryka Benisza (poza licznymi artykułami) analizowana tu praca jest trzecią obszerną monografią poświęconą filozofii

Nietzschego¹. Tym razem jednak, w odróżnieniu od obu wcześniejszych, autor podjął trud analitycznego spojrzenia na wyjątkowo liczne kierunki jej interpretacji. Celem tej pracy stała się także synteza najważniejszych wykładni. Jak sam pisze: „najprościej rzecz ujmując, w pracy tej zamierzam porównać ze sobą różne klucze interpretacyjne, aby zobaczyć, w jaki sposób otwierają one wyrafinowany zamek filozofii Nietzschego” (s. 9). Na *Ecce Nietzsche...* należy więc patrzeć przez pryzmat komplementarności kolejnych publikacji H. Benisza.

Strukturę monografii wyznacza siedem zasadniczych kierunków interpretacji filozofii Nietzschego. W dominującej części są one analizowane na podstawie recepcji niemieckiej oraz francuskiej. Podstawowe perspektywy badawcze różnicują odczytania „bi(blio)ograficzne”, dramatyczne, egzystencjalne, ontologiczne, dynamiczno-antydialektyczne, postmodernistyczno-dekonstrukcyjne oraz etyczno-jurystyczne. Z zestawienia widać, iż nie zostały one wyodrębnione według formalnego kryterium, lecz odzwierciedlają najbardziej swoiste cechy poszczególnych historycznych ujęć. Można zatem sądzić, iż H. Beniszowi zależało zarazem na syntetycznym ujęciu głównych odmian recepcji, a jednocześnie na zachowaniu ich cech swoistych.

W pierwszym przypadku autor skupia się na rozumieniu Nietzschego, jakie się rozwinęło na podstawie rozległych analiz jego biografii (I. Frenzel, R. J. Hollingdale czy G. Colli). Kluczem takiej interpretacji jest generalne przekonanie, iż rozumienie twórczości filozoficznej staje się możliwe wraz z gruntowaną znajomością drogi życiowej Nietzschego. Ta ostatnia znajduje swój wyraz w tezach filozoficznych, będąc zarazem warunkiem ich autentyczności i prawdziwości (por. s. 14–15). Sama zaś filozofia jest swoistym wyrazem życiowego doświadczenia. Trafne jest przy tym zastrzeżenie autora, iż znajomość biografii otwiera nowe możliwości interpretacyjne, jednak nie rozwiązuje wszystkich związanych z nimi problemów i wątpliwości (s. 14). H. Benisz na kanwie krytycznych analiz wywodów I. Frenzla oraz R. J. Hollingdale’a komentuje w dalszej części najważniejsze wydarzenia z życia Nietzschego, by wskazać ich wpływ na rozwój i przeobrażenia jego poglądów filozoficznych (m.in. wpływ znajomości z R. Wagnerem, J. Burckhardtem, L. Salomé, życiową rolę matki i siostry, problem chorób i zdrowotnych dolegliwości myśliciela). Odrębny komentarz autor poświęcił bezprecedensowej pracy J. Köhlera, *Tajemnica Zaratusztry...*. Została ona oparta na przyjętej *a priori* quasi-psychoanalitycznej tezie, iż cała twórczość Nietzschego jest zawoalowanym przejawem skłonności homoseksualnych filozofa, które w rozmaitych okresach jego życia determinowały zasadnicze wątki twórczości. Innym motywem kształtującym Köhlerowski obraz myśliciela stała się rekonstrukcja roz-

¹ Por. H. Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stojącej się filozofią*, Kraków 1995 oraz rozprawa habilitacyjna, *Nietzsche i filozofia dionizyjaska*, Warszawa 2001.

woju jego zdrowotnych dolegliwości (zarówno somatycznych, jak i psychicznych), będących jedną z kluczowych przesłanek wyobrażenia filozofii jako duchowego wytworu choroby i prób równoczesnej autoterapii. W jednostronnych wywodach Köhlera H. Benisz dostrzega konsekwentne dążenie do uzasadnienia ukartowanych, jednostronnych i negatywnych tez. Zobrazowany w nich Nietzsche to obsesyjny homoseksualista, narkoman, człowiek niezrównoważony psychicznie. H. Benisz wielokrotnie podkreśla brak możliwości jakiegokolwiek głębszej polemiki z tego rodzaju ocenami i wnioskami. Dodaje też słusznie, iż to odczytanie, mimo niewątpliwej erudycji, wiedzy oraz umiejętności interpretacyjnych jego autora, właściwie nie nosi znamion analizy filozoficznej.

Kolejny rozdział pracy autor poświęcił ujęciom, które powstały w wyniku odczytania życia i twórczości Nietzschego jako dramatycznego (czy tragicznego) doświadczenia. Jest ono następstwem szerszego rozumienia filozofii jako wyrazu tragicznego doświadczenia egzystencji, charakterystycznego np. dla wykładni stworzonej przez L. Szestowa (por. s. 55 i n.). Twórczość i los Nietzschego wyrażają dramatyczną sytuację, która wiedzie do tragicznego finału. To w pewnym sensie fatalistyczne odczytanie wynika z przekonania, iż Nietzsche swoim życiem przeciwstawił się wartościom i zasadom zastanego świata. Okazał się w nim postacią tragiczną, nie na czasie, w której egzystencję wpisał się nieuchronny upadek. Całkowicie inny wymiar, jak uważa autor, ma odczytanie współczesnego włoskiego wydawcy pism i spuścizny Nietzschego – G. Colliego. Ukazuje osobę i twórczość filozofa – podobnie jak Sokratesa – jako wyraz dążenia do tego, co nieosiągalne (s. 68–69). H. Benisz zauważa przy tym, że rozwijająca się równolegle krytyka czyni z Colliego postać niejednoznaczną. Niejasne są intencje sprawiające, że staje się równocześnie krytykiem i mimo wszystko naśladowcą Nietzschego (s. 80–81). Odczytania biograficzne dopełnia analiza ujęcia R. Safranskiego, zawartego w pracy *Nietzsche. Biografia myśli*. Spoiwem rozmaitych wątków twórczości Nietzschego jest według niego pojęcie Ogromu. Począwszy od zainteresowania sztuką, kulturą antyczną po kwestie *stricte* filozoficzne, pojęcie Ogromu łączy ich rozmaite momenty i aspekty. Istotna wydaje się otwartość odczytania Safranskiego. Wynika ona z przekonania, iż filozofowanie Nietzschego zawłaszcza nie tylko dyskursywne tezy, lecz przede wszystkim otwiera się na przeżycia. Swym charakterem przekraczają granice komunikacji czy logicznego rozumienia. Zamiast nich konieczne jest autentyczne, własne odniesienie do myślenia Nietzschego, w którym ujawni się zarówno to, co konieczne i powszechne, jak i indywidualna, niepowtarzalna egzystencja (s. 95).

Trzeci rozdział pracy H. Benisz poświęcił rozważaniom nad monumentalną Jaspersowską wykładnią Nietzschego, jedną z pierwszych ujawniających ściśle filozoficzny wymiar jego myślenia. Rozległość tego ujęcia nie idzie jednak w parze z dążeniem do usystematyzowania wszystkich, zawartych w nim idei. H. Benisz podkreśla przekonanie Jaspersa o złudności wyobrażenia dopuszczającego myśl

o możliwości całościowego i systemowego uporządkowania idei nietzscheańskich. Warto jednak pamiętać – co podkreślono – iż mnogość kwestii, w jakich Nietzsche się wypowiedział, jest czymś niepowtarzalnym. Usiłowanie odkrycia ich ostatecznego sensu i celu jest tyleż trudne, co problematyczne. Odczytanie Jaspersa – jak pokazuje to H. Benisz – wyraziście akcentuje egzystencjalno-biograficzny oraz teistyczny wymiar filozofii Nietzschego. Z jednej strony ujawnia dążenie do przewyciężenia egzystencjalnej sytuacji człowieka, z drugiej natomiast świadomie powstrzymuje się przed orzeczeniem ostatecznego sensu wynikającego zeń planu (s. 145).

Kolejną, obszerną część pracy autor poświęcił Heideggerowskiej interpretacji myśli Nietzschego, będącej z wielu powodów – jak sądzę – przełomowym wydarzeniem w dziejach jej recepcji. Niezależnie od towarzyszących jej ocen i sporów (autor w swoich analizach także je rekonstruuje), trzeba pamiętać o tym, iż wraz z nią myślenie Nietzschego zostało wpisane w szeroki kontekst upadku nowożytnej metafizyki, rozumianej jako filozofia bytu. H. Benisz postrzega Heideggerowską wykładnię wielostronnie. Analizuje relacje między podstawowymi tezami, stanowiącymi fundament wykładni Heideggera, wolą mocy, wiecznym powrotem oraz nihilizmem i przewartościowaniem wszystkich wartości, rozważa stosunek Nietzschego do antycznych (heraklitejskich oraz platońskich) wzorców filozofowania. Akcentuje swoistość i oryginalność, a zarazem rozważa liczne interpretacyjne wątpliwości (s. 150 i n.). Wynikają one z zasadniczej i wielokrotnie podnoszonej kwestii granic interpretacji i jej słuszności (por. s. 155.). H. Benisz wskazuje, objaśnia i komentuje liczne związki między zasadniczymi komponentami filozofii Nietzschego a myśleniem i celami samego Heideggera. Jego glosy nie ograniczają się wyłącznie do więzi obu filozofów, lecz wielokrotnie nawiązują do innych, zewnętrznych, historyczno-filozoficznych oraz osobowych relacji. Z tej analizy wyłania się nie tyle Nietzsche rozpoznany i zinterpretowany, lecz raczej zawłaszczony na użytek Heideggerowskiej filozofii.

„Los” Nietzschego nie jest tu jednak odosobniony, lecz okazuje się taki sam, jak każdego innego podmiotu dziejów filozofii. Parafrazując R. Callaso, Heidegger swą myślą oplata je jak pajęczą siecią i odczytuje w sposób mistrzowski. Czy jednak tak jest i w tym przypadku? Według H. Benisza, niekoniecznie. Swoistość filozofowania Heideggera nie zawsze idzie w parze z jasnością, logicznością lub efektywnością (por. np. rozumienie pojęcia „jestestwa w człowieku”, s. 245–246, 248–249). W podsumowaniu autor unika jednoznacznych ocen tej wykładni. Zamiast nich nawiązuje do G. Wohlfarta i K. Michalskiego, wskazuje zarazem na pewną istotną ze współczesnego punktu widzenia i nieobcą także Heideggerowi zagadkowość kluczowych tez Nietzschego (m.in. idei wiecznego powrotu).

W piątym rozdziale pracy autor skupił się na Deleuzejańskiej wykładni myśli Nietzschego, akcentując jej dynamistyczny oraz antydialektyczny charakter. Zgodnie z nim, Deleuze w pierwszej kolejności usiłuje pojąć splot działających w świecie

sił, następnie zaś szuka ich tekstualnego wyrazu. To podejście – jak sądzi H. Benisz – jest odmienne od ujęć typowych dla postmodernizmu, a równocześnie okazuje się od nich skuteczniejsze (s. 261). Wyjściowa w myśleniu Deleuze’a jest teza o dynamistycznej genezie sensu przypisywanego rzeczy. Kluczem do rozumienia są zawsze siły zawłaszczające rzecz. Ich wielość przesądza zarazem o wielości sensów, jakie mogą zostać odkryte bądź przypisane rzeczy. Działanie sił wyraża się w woli (woli mocy). Deleuze rozumie ich więź jako jedność. Według niego, różnica między siłami, mimo wielu pozorów, nie da się wyjaśnić dialektycznie, lecz antydialektycznie – kluczowym elementem myślenia Nietzschego jest ostatecznie afirmacja, a nie (jak u Hegla) negacja, stąd wniosek, że rozumienie myśli Nietzscheńskiej musi unikać jej dialektyzowania (s. 262). Jednak wbrew temu świat musi być rozumiany jako całość, jako gra sił, jako ich współwystępowanie. Skutkiem tego staje się rozumienie syntezujące i porządkujące odmienne elementy. Problematyczność, a zarazem połowiczność tego sposobu myślenia uwidacznia się ostatecznie w dążeniu do systemowego ujęcia zasadniczych idei Nietzschego (por. s. 267–268). Krytyczny stosunek do dialektyki ma tę jeszcze przyczynę, że widzi w niej skutek resentymetu, zaś jej manifestacją jest idea śmierci Boga jako negatywnego wyrazu tego myślenia (zob. s. 291).

Drugim motywem Deleuzejańskiego odczytania jest tragiczność. Jej pojęcie opisuje abstrakcyjnie rozumiany charakter więzi, jaki odkrywa się w rzeczywistości. Człowiek i jego wytwory ujawniają swój sens w tragiczności, która wpisuje się w powszechny porządek istnienia. Jego kluczowe momenty okazują się właśnie tragicznymi, podobnie jak tragiczność wyłania się z doświadczenia, wyznaczających jego porządek wartości czy ich rozumienia.

Oryginalnym i – jak sądzi H. Benisz – właściwie odczytanym przez Deleuze’a elementem filozofii Nietzschego jest pojęcie mocy. Zazwyczaj bywa błędnie kojarzone z władzą, panowaniem oraz walką, tymczasem Nietzsche identyfikuje je z wartościami, a ściślej – z ich pochodzeniem. W takim ujęciu moc staje się właściwym źródłem wartości, ujawnia swoją kreatywność i towarzyszącą jej radość (por. s. 278).

Zrozumienie intencji Deleuze’a wymaga spojrzenia na systemowy obraz jego wykładni. Opiera się on na modelu przeciwnym dialektyce: wspomniane wyżej rozumienie świata jako splotu sił aktywnych i reaktywnych oraz przejawów tragiczności stanowi zasadniczy punkt wyjścia, będący anty-tezą dialektycznego schematu. Omówione w dalszej kolejności pojęcia myślenia krytycznego, resentymetu oraz nieczystego sumienia są anty-antytezą. Ich dopełnieniem jest anty-synteza. Obejmuje ona myślenie o nihilizmie, związanej z nim śmierci Boga i późniejszą przemianę wiodącą do afirmatywnego wartościowania i nadczłowieka.

Następną część pracy H. Benisz poświęcił analizie i ocenie postmodernistycznych oraz dekonstrukcjonistycznych ujęć P. Klossowskiego i J. Derridy. W obu przypadkach z interpretacyjną wnikliwością i rzetelnością starał się ujawnić zasadnicze rysy

obu wykładni, a jednocześnie rozważyć ich niekiedy problematyczną wartość (zob. s. 324). Uzupełnia je analiza pracy *Postnietzsche* B. Barana. Nie jest to jednak rekonstrukcja jej najważniejszych wątków, lecz pogłębiona próba wnikięcia w relację między Nietzschem a myśleniem postmodernistycznym, jego antycypacje oraz następstwa (tzw. posty, s. 328 i n.), m.in. postmetafizykę, posthistorię czy postestetykę. Na kanwie rozważań nad każdym z tych „postów” H. Benisz poszukuje znamion postmodernizmu i wraz z B. Baranem usiłuje odkryć więzi łączące Nietzschego i ten współczesny nurt myślenia.

Kolejną z analizowanych prac jest publikacja P. Pieniążka, *Suwerenność a nowoczesność*, będąca komentarzem do relacji między filozofią Nietzschego a poststrukturalizmem (Bataille, Klossowski, Blanchot, Foucault, Deleuze, Derrida). Jednym z kluczowych, analizowanych tu motywów jest rozmaicie rozumiana transgresja (s. 334 i n.).

Ujęcie etyczno-jurystyczne jest ostatnim wyodrębnionym nurtem w różnorodnych interpretacjach Nietzschego. H. Benisz wyróżnia je, opierając się m.in. na pracy M. Schelera o fenomenie i przejawach resentymentu oraz osobiwej publikacji L. Gschwenda o relacjach między myślą Nietzschego a różnymi aspektami teorii prawa karnego. Innym analizowanym przez autora zagadnieniem jest problem relacji między ideami Nietzschego a jego odpowiedzialnością za nazizm. Jak widać z analizowanej literatury przedmiotu, nawet współcześnie negatywna „legenda” Nietzschego oraz problem dokonanych przy tej okazji fałszerstw i nadużyć pozostaje nośnym tematem badań i publikacji (w Polsce m.in. W. Mackiewicz). Równolegle H. Benisz próbuje odnieść się do jego dorobku i proponowanych typologii interpretacyjnych. W dalszej kolejności analizuje oczyszczającą Nietzschego wykładnię jego filozofii, jaką przedstawił S. Łojek (s. 375 i n.).

Wyłomem od zasady przedmiotowego porządkowania najważniejszych interpretacji jest szeroko skomentowany polski trop w interpretacjach Nietzschego. W tym przypadku w ostatnim, ósmym rozdziale pracy autor zrekonstruował i krytycznie omówił najważniejsze z nich. H. Benisz skupił się na ugruntowanej historycznie wykładni Z. Kuderowicza (choć zwanie jej nowszą wydaje się dość dyskusyjne), ale także M. Morynia, K. Wieczorka, M. Żelaznego (choć z oczywistych powodów zabrakło tu odniesienia do ostatniej pracy tego autora, *Nietzsche „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007), B. Barana, B. Banasiaka, L. Kusaka, L. Kleszcza, M. P. Markowskiego czy Z. Kaźmierczaka. Należy uczynić w tym miejscu dwie uwagi: po pierwsze, w tym całościowym ujęciu współczesnych polskich prób wykładni zabrakło kilku nazwisk, m.in. J. Pietrzaka, M. Pąckińskiego czy niżej podpisanego; po drugie, zupełnie niezaskutecznie autor monografii niemal całkowicie pominął własny, pokaźny wkład w interpretację, rozumienie i popularyzację filozofii Nietzschego. Wprawdzie pracę uzupełniono aneksami zawierającymi streszczenia obu wcześniejszych, obszernych rozpraw H. Benisza (o czym autor wspomina we wprowadzeniu), sądzą jednak, iż ciekawym doświadczeniem byłaby próba

samookreślenia się autora na tle innych polskich interpretacji filozofii Nietzschego (zob. s. 475 i n.). To, że posiada on własne, ukształtowane stanowisko w tej kwestii, jest jasne na podstawie lektury całości. H. Benisz nie ogranicza się wyłącznie do rekonstrukcji obcych idei, lecz konsekwentnie i krytycznie analizuje wszystkie podejmowane wątki (por. rozważania na kanwie wykładni Z. Kaźmierczaka, s. 437 i n.).

Uzupełnieniem i podsumowaniem obszernej pracy jest samodzielna próba systematyzacji poszczególnych interpretacji idei Nietzschego. Wnioskiem wyłaniającym się z wielości interpretacji jest przekonanie o komplementarnym charakterze poszczególnych dróg rozumienia. Zgodnie z tym, wielość odczytań nie jest wyrazem słabości, lecz da się pozytywnie zrozumieć właśnie w wielości i różnorodności. „Komplementarność – pisze H. Benisz – musi być chyba ostatnim słowem współogarniającego trudu myślenia i poznawania – ostatnim słowem *Ecce Nietzsche*” (s. 474).

Obraz struktury całej rozprawy pozwala sądzić, iż H. Benisz poszukuje kompromisu między historycznym i rzeczowym (problemowym) sposobem ujmowania recepcji filozofii Nietzschego. Zgodnie z takim rozumieniem, jej dziejowa i tematyczna ewolucja przesądza o możliwościach i sposobach odczytywania Nietzschego. Ponadto istotne wstępne nawiązanie do nietzscheańskiego *Ecce homo*, jakie ukierunkowuje rozważania H. Benisza, wskazuje na potrzebę rozumienia sytuacji, która powstaje wraz z uwzględnieniem próby autointerpretacji dokonanej przez samego filozofa. Według H. Benisza, dążenie do zrozumienia zasad filozofii Nietzschego wymaga nieustannej lektury jego samego. Nie tylko więc wiedza o filozofii i filozofie wyznacza ogół środków i możliwości odczytania, lecz również Nietzscheańskie próby samozrozumienia wskazują właściwą drogę interpretacji.

Mnogość dróg rozumienia twórczości Nietzschego stała się współcześnie arcybogata i w pewnym sensie przez to kłopotliwa. Mnogość odczytań i wykładni często idzie w parze z przekonaniem ich autorów, że osiągnęli prawdziwe poznanie bądź znaleźli właściwy klucz pozwalający odszyfrować przesłanie zawarte w jego filozofii. Z tego właśnie powodu opracowania dokumentujące jej recepcję i interpretację pozwalają krytycznie im się przyjrzeć, ocenić i całościowo odnieść. Praca H. Benisza doskonale wypełnia lukę, jaka istniała w polskich badaniach nad recepcją filozofii Nietzschego². Należy podkreślić, iż *Ecce Nietzsche...* jest unikalnym, rzetelnym i krytycznym opracowaniem ogromnego materiału bibliograficznego. Jest też niezwykle bogatą ideowo syntezą najważniejszych odczytań.

Warto zauważyć, iż wraz z rozległymi analizami licznych interpretacji filozofii Nietzschego H. Benisz nie stroni od własnych komentarzy na temat tez głośzo-

² Por. prace W. Mackiewicza, S. Gromadzkiego, M. Kopij i G. Kowala. Koncentrują się one jednak wyłącznie na polskiej recepcji myśli Nietzschego. Wyjątkiem jest praca P. Pieniżka na temat recepcji poststrukturalistycznej.

nych przez filozofa, jego życia, jak również ich możliwego odczytywania i rozumienia. Autor wielokrotnie wskazuje na niekonsekwencje, problematyczne czy wręcz fałszywe wnioski licznych interpretatorów. Równocześnie nie próbuje cudzych błędów dyskutować własną słuszną interpretacją – zamiast niej wielokrotnie podkreśla świadomość wielu niejednoznaczności i niejasności w biografii i w myśli filozofa. Można sądzić, iż dąży do tego, by potencjalnego czytelnika i interpretatora „oswoić” z przekonaniem, że Nietzschego nie da się odczytać i zrozumieć definitywnie. Co więcej, śledząc rozwój kolejnych historycznych ujęć, można sądzić, iż coraz rzadziej bywa on odczytywany, częściej zaś staje się przedmiotem odniesienia lub też inspiracją czyjegoś filozofowania. W takim wymiarze filozofia Nietzscheańska podziela los podobny innym historycznym stanowiskom filozoficznym, choć jednocześnie oddziałuje zdecydowanie silniej niż jakiegokolwiek inne dziewiętnastowieczne poglądy (por. też uwagę G. Deleuze’a, s. 261).

Podsumowując trzeba jeszcze dodać, iż niewątpliwą zaletą książki H. Benisza jest doskonały język – fachowy, treściwy, filozoficzny, ale zarazem wolny od manierycznego żargonu, stylistycznych i formalnych, „postycznych” udużnień. Pracę wzbogacają rozsiane w niej liczne komentarze, błyskotliwe spostrzeżenia, niekiedy nawet sarkastyczne uwagi. Niewątpliwą zaletą autora, świadczącą o jego rozległej wiedzy, rzetelności i samodzielności, jest zdolność do własnego, niepowtarzalnego (niekiedy niemal epickiego w formie) rekonstruowania obcych idei. Mimo wielości podejmowanych kwestii, H. Benisz przedstawia je w sposób wolny od obcych mu stylów myślenia, potoków narracji. W rezultacie jego opracowanie jest nie tylko cenną publikacją dla nietzscheanistów i „nietzscheanologów”, lecz także dla humanistów chcących zrozumieć na czym polega i w czym się współcześnie wyraża kulturowy, a szczególnie filozoficzny fenomen Nietzschego.

Andrzej Kucner

W DRODZE DO NOWEGO PARADYGMATU MYŚLENIA

Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, seria: „Drogi myślenia”, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków – Rzeszów 2007.

Nowo wydana książka Aleksandra Bobko pt. *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera* jest już czwartą pozycją w zainicjowanej w 2005 roku przez Instytut Myśli Józefa Tischnera serii wydawniczej „Drogi myślenia”. Wcześniej ukazały się publikacje Karola Tarnowskiego (*Usłyszeć niewidzialne: zarys filozofii wiary*), Adama Hernasa (*Czas i obecność*) oraz Zbigniewa Stawrowskiego (*Prawo naturalne a ład polityczny*).

Profesora Aleksandra Bobko nie trzeba chyba przedstawiać. Dla osób, które nie spotkały się dotąd z tym nazwiskiem, niech za rekomendację posłuży fakt, że przez kilkanaście lat był on asystentem ks. Józefa Tischnera, wielokrotnie odbywał staże naukowe za granicą, wydawał zarówno w Polsce (np. *Wartość i nicność: teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; *Kant i Schopenhauer: między racjonalnością a nicnością*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996), jak i w Niemczech (*Non multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens*, Würzburg 2001), a także dokonał kilku ważnych przekładów pism filozoficznych (np. Immanuel Kant, *Religia w granicach samego rozumu*, Wydawnictwo Znak 1993 oraz Wydawnictwo Homini 2007). Obecnie pełni funkcję dziekana Wydziału Socjologiczno-Historycznego na Uniwersytecie Rzeszowskim, a także jest wykładowcą Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Myślenie wobec zła jest książką godną uwagi i wyjątkowo interesującą chociażby dlatego, że nie stanowi wyłącznie rekonstrukcji poglądów kilku filozofów na temat zła, ale zawiera całą gamę oryginalnych pomysłów, z którymi nie trzeba się oczywiście zgadzać, ale które z całą pewnością zasługują choć na chwilę namysłu.

Już sama struktura rozprawy zachęca potencjalnego czytelnika do kontynuowania lektury swoją przejrzystością i konsekwencją, która uwidacznia się zaraz po przeczytaniu *Wstępu* i skonfrontowaniu go ze spisem treści. Aleksander Bobko nie wdaje się w roztrząsanie kwestii pobocznych, nazbyt odbiegających od wyznaczonych we *Wstępie* celów pracy. Od samego początku wszelkie rozważa-

nia autora, obejmujące przede wszystkim zagadnienia myślącego podmiotu, podmiotu wobec dobra i zła, myślenia politycznego oraz kwestii religii w poglądach Immanuela Kanta i Józefa Tischnera na tle tak epoki starożytnej (choć o niej pisze Bobko stosunkowo najmniej), jak też średniowiecznej, nowożytnej oraz współczesnej, prowadzą nas, niczym po sznurku do kłębka, do zapowiadanej już wcześniej propozycji nowego paradygmatu myślenia, opatrzonego mianem myślenia religijnego.

Recenzowana książka składa się ze wstępu, czterech rozdziałów (pierwszy podzielony został na trzy podrozdziały, z kolei drugi, podobnie jak i trzeci, na dwa), zakończenia, bibliografii oraz indeksu nazwisk. Ponadto w rozdziałach wyszczególniono paragrafy – jest ich w sumie trzydzieści jeden – co jeszcze bardziej ułatwia orientację w tekście, jak również sprawia, że zamieszczany w wielu książkach indeks rzeczowy, akurat w przypadku publikacji Aleksandra Bobko wydawałby się po prostu zbyt techniczny. Całość da się podzielić na trzy zasadnicze części. Pierwsza, odpowiadająca zakresowi *Wstępu*, traktuje o założeniach i celach rozprawy; druga – najobszerniejsza, bo obejmująca w całości trzy pierwsze rozdziały i część ostatniego – stanowi rekonstrukcję poglądów wybranych filozofów, ale tylko w granicach wyznaczonych przez wcześniej sprecyzowane cele; trzecia, będąca zwieńczeniem całego wywodu, zawiera projekt nowego paradygmatu myślenia – myślenia religijnego.

Wstęp *Myślenia wobec zła* rozpoczyna się od analizy twierdzenia o niezaprzeczalnej słuszności rozdzielenia sfery politycznej od sfery religijnej. Bobko zastrzega wprawdzie, że „nie jest naszym celem podważanie tego aksjomatu, który w ciągu ostatnich trzech stuleci zrodził zresztą w Europie zupełnie dobre owoce”, jednak już w następujących po tym zdaniach wysuwa przekonujące argumenty („zderzenie cywilizacji chrześcijańskiej i islamskiej”, „wzmoczone dyskusje na temat idei jednoczących Europę i spory o jej religijne dziedzictwo”, „nowe wyzwania etyczne, w związku z możliwościami, jakie stwarza współczesna technika”), wobec których odseparowanie polityki od religii okazuje się być projektem co najmniej wątpliwym, a już na pewno wymagającym ponownego rozpatrzenia. Główne zadanie swojej książki formułuje Aleksander Bobko w sposób następujący: „w tej pracy chcemy się zająć przede wszystkim sprawą myślenia (*logosu*), a sfery polityki i religii będą traktowane jako obszary, gdzie myślenie może przybierać bardziej konkretną postać”. Konsekwencją takich właśnie analiz okaże się wypracowanie wstępnego projektu nowego paradygmatu myślenia, nazwanego przez autora myśleniem religijnym (do tej kwestii wrócę w dalszej części recenzji). Nadrzędny cel wywodu zostaje więc precyzyjnie określony, a na drodze ku jego realizacji Aleksander Bobko stawia również inne kwestie wymagające rozwiązania, które krok po kroku prowadzą do zwieńczenia rozprawy, którym to zwieńczeniem wydaje się być jej ostatni paragraf, zatytułowany *Myślenie intersubiektywne (religijne) – próba otwarcia*. Owymi zagadnieniami są analiza fenomenu zła (wskazu-

je na nią już sam tytuł książki), która swoim zakresem obejmuje rozważania Immanuela Kanta i Józefa Tischnera, przeciwstawienie się pogładowi, jakoby filozofia Kanta jednoznacznie zgadzała się z oświeceniową krytyką religii, a na koniec zaprezentowanie wybranych aspektów twórczości Tischnera, przede wszystkim tych dotyczących się problemu zła oraz zagadnienia religii.

Zasadniczą kwestią recenzowanej rozprawy jest jednak sam fenomen myślenia, a wszelkie analizy w niej przeprowadzone, zarówno te szukające swoistej „nici” łączącej myśl św. Augustyna, Kartezjusza i Kanta, jak również te, które ukazują rozwój koncepcji podmiotowego myślenia w filozofii pokantowskiej, a także kolejne, przybliżające stanowisko Immanuela Kanta oraz ks. Józefa Tischnera wobec zagadnień dobra, zła i religii, pozostają w nieustannym odniesieniu do pytania o paradygmat myślenia, o to, jaką formę powinien on przybrać w epoce współczesnej. Chcąc podać rozwiązanie tego zagadnienia, Aleksander Bobko dokonuje wprawdzie namysłu nad modelami myślenia charakterystycznymi dla epok wcześniejszych – starożytnej i nowożytnej. W postępowaniu tym idzie drogą wytyczoną przez Jacka Filka w *Filozofii odpowiedzialności XX wieku*, za protoplastów poszczególnych paradygmatów myślenia uznając kolejno Arystotelesa, Kartezjusza i Emmanuela Lévinasa. Jak pisze sam Bobko: „Myślenie starożytne koncentrowało się na bycie, który »jest«, a jego spełnieniem miało być uchwycenie obiektywnej prawdy. Myślenie nowożytne odkryło głębię życia podmiotu, czego wyrazem jest kartezjańska formuła »ja myślę« – stąd obiektywna prawda bytu zostaje w jakiś sposób ufundowana na strukturze podmiotu i jego autonomii, wolność staje się poniekąd warunkiem poznania prawdy”. Niezwykle trafnie zauważa autor *Myślenia wobec zła*, że idea myślenia podmiotowego, której załazek widać już w myśli św. Augustyna, swoje apogeum osiąga w filozofii krytycznej Kanta. Ten nowożytny paradygmat myślenia, którego ostateczną formą jest, jak pisze Bobko, myślenie polityczne, czyli „myślenie budujące na relacji odnoszenia się do samego siebie” mające prowadzić do urzeczywistnienia Kantowskiego projektu wiecznego pokoju, ponosi jednak klęskę, której główną przyczyną jest nie dający się przezwyciężyć fenomen zła. I w tym momencie z pomocą przychodzą Józef Tischner oraz Immanuel Kant. Do inspiracji płynących z tych dwóch źródeł przyznaje się autor bardzo często, a już we *Wstępie* wyraża chęć twórczego rozwinięcia przesłania Kanta: „racjonalna etyka prowadzi nieuchronnie do religii” i Tischnera: „wolny i rozumny człowiek jest istotą potrzebującą łaski”.

Jakże ma więc wyglądać ów nowy, dopiero co rodzący się paradygmat myślenia, nazwany myśleniem religijnym, właściwy dla epoki współczesnej? Koncepcja tego nowego modelu bazuje na wnioskach płynących z wcześniej dokonanych analiz myśli Kanta i Tischnera. Sama nazwa „myślenie religijne” staje się zrozumiała po odniesieniu jej do poglądów tego pierwszego. Aleksander Bobko tłumaczy to następująco: „U Kanta tym, co otwiera przestrzeń dla myślenia o nowym charakterze, jest sformułowanie mówiące, że zło może zostać skutecznie prze-

zwyknięte jedynie w ramach wspólnoty racjonalnych podmiotów [...]. Jednak pryncypium jednoczące przywoływaną wspólnotę nie daje się wydedukować z samego rozumu, jego źródło pozostaje nieznanne. Dlatego Kant stwierdza, że to Bóg jest twórcą wspólnoty ludzi »dobrej woli« – tym samym takie zjednoczenie przyjmuje charakter wspólnoty religijnej». Następnym krokiem na drodze do skonstruowania nowej formy myślenia jest przyjęcie za Józefem Tischnerem, że „człowiek jest istotą potrzebującą łaski”, tak więc myśl nie odnosi się już wyłącznie do samej siebie, jak to miało miejsce w przypadku paradygmatu nowożytnego, ale otwiera się na to co inne, co zewnętrzne wobec niej, tam poszukuje oparcia. Myślenie religijne jest więc myśleniem intersubiektywnym. W nowym paradygmacie uwzględnione zostają również emocje, którym zostaje przypisana istotna rola. Zdaniem Aleksandra Bobko „więź kreująca wspólnotę” w dużej mierze odpowiada właśnie pewnemu rodzajowi uczucia. Również w tym aspekcie powołuje się autor *Myślenia wobec zła* na Kanta („Ten tajemniczy załączek międzypodmiotowej więzi zostaje określony jako »nadzmysłowy substrat ludzkości«”) oraz Tischnera („Przekonanie, że różnego rodzaju »wątki dramatyczne«, rozgrywające się pomiędzy człowiekiem [...] mają fundamentalne znaczenie dla wszystkich wymiarów myślenia, jest dla niego [dla Józefa Tischnera – M.J.] właściwie nie wymagającą dowodu oczywistością”). Myślenie religijne nie ma jednak za zadanie wyeliminować myślenia podmiotowego, wręcz przeciwnie, ma mu sprzyjać, a nawet, jak się wyraża profesor Bobko „podtrzymać”.

Podsumowując, *Myślenie wobec zła. Polityczny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera* nie jest gotową teorią nowego paradygmatu myślenia i do bycia takową nawet nie aspiruje, gdyż – jak przyznaje autor – „wizja intersubiektywnego myślenia nie wychodzi na razie poza ujęcia intuicyjne i metaforyczne”, a „teoria intersubiektywności [...] wciąż oczekuje na swego stwórcę”. Należy jednak przyznać, że Aleksander Bobko położył bardzo solidne fundamenty pod wspomnianą teorię. Analizy przez niego przeprowadzone do łatwych z pewnością nie należą, a mimo to przedstawione zostały czytelnikowi w sposób przystępny i nader klarowny. Pozostaje mieć tylko nadzieję, że profesor Bobko w przyszłości uraczy nas kolejną tak udaną rozprawą, kontynuującą projekt zarysowany w *Myśleniu wobec zła*. Nawet stwierdzenie, że „aby myślenie to [myślenie religijne – M.J.] rzeczywiście stało się myśleniem, wydaje się konieczne podjęcie karkołomnego filozoficznego przedsięwzięcia analogicznego do tego, jakim była Kantowska krytyka rozumu”, mnie od tej nadziei nie odwiedzie.

Marek Jankowski

KIERKEGAARD A RELIGIA W CZASACH POSTMODERNIZMU

Marcin Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków, 2007, ss. 174

Rozprawa pod tytułem *Transcendencja jako ocalenie* autorstwa Marcina Jaranowskiego stanowi owoc pracy nad istotą myślenia religijnego w kontekście badań odnoszących się do związków filozofii Kierkegaarda i tzw. teologii postmodernistycznej. Autor, zachowując neutralność w kwestii wartościowania myśli teologów postmodernistycznych, stara się odpowiedzieć na pytanie, czy ich koncepcje mogą być pouczające dla badaczy zainteresowanych problematyką myśli religijnej.

Początek pierwszego z rozdziałów ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi model religii zaproponowany przez autora, ukazać sens umieszczenia na jednej płaszczyźnie różnych koncepcji religijnych. Jaranowski przywołuje tu zmodyfikowane, klasyczne określenie Mircei Eliadego: religia to przeżycie niehomogeniczności przestrzeni, powstałe na skutek ingerencji świętego w obszar świętości. Nie odwołuje się do jakiegoś zasadniczo nowego ujęcia religii. Z pewnością natomiast oryginalnością odznacza się jego próba połączenia ze sobą filozofii religii Kierkegaarda i teologicznego postmodernizmu. W drugiej części tego rozdziału autor prezentuje swoje rozumienie filozofii postmodernistycznej, czym stara się przysłużyć słusznej sprawie rozjaśnienia samego terminu. Jako dwie cechy filozofii postmodernistycznej, uznane nie tylko za istotne dla nakreślenia relacji religii i postmodernizmu, ale dla ujęcia, czym postmodernizm w ogóle jest, eksponuje niezdeterminowanie, niestabilność wiedzy i immanentyzm. Pierwsza z nich miałaby stanowić wyraz sprzeciwu wobec idei wiedzy absolutnej, druga filozoficzne ujęcie języka jako immanentnej struktury, w której człowiek jest zamknięty i oddzielony od wszystkiego, czego nie można uznać jedynie za jego wytwór.

Rozdział drugi poświęcony został Sørenowi Kierkegaardowi. Przywołane fragmenty filozofii autora *Albo-albo* prezentują problemy, które wedle Jaranowskiego z problemami postmodernistycznej teologii łączy pokrewieństwo. Autor uważa, iż Kierkegaard w myśli religijnej dokonał zwrotu, którego kierunek antycypował orientację współczesnej nam filozofii religii.

Zwrot ten pokrótce opisać można jako przejście od koncepcji Bożej transcencji, uznawanej za siłę porządkującą „z góry” strukturę wszystkiego, co immanentne, do takiego jej pojmowania, w którym idea o transcendentnej proveniencji przyświeca sprzeciwowi wszechwładzy sprawowanej przez immanencję.

Wedle interpretacji Jaranowskiego, podstawowym problemem współczesnej filozofii religii staje się zagadnienie ustalenia granic myślenia religijnego, odbijającego żywioną przez wielu współczesnych filozofów obawę przed złą interpretacją problemu przenikania się immanencji i transcencji. Obawa ta powstaje m.in. właśnie jako wynik „kierkegaardowskiego zwrotu”. Jej podstawą jest przejście od religijnego realizmu, którego charakterystykę podaje Jaranowski w pierwszym rozdziale, do myślenia religijnego opartego na idei profanacji.

Odwolując się do klasycznego modelu religii stworzonego przez Eliadego, profanację autor definiuje jako przestrzeń świecką pierwotną wobec przestrzeni świętej, wprowadzonej dopiero poprzez hierofanię oraz jako uwikłanie tego, co święte, w obszar świeckości. Świętość będąca efektem profanacji traci swą integralność. Antyrealizm postmodernizmu – przejawiający się tak w tezie o niestabilności wiedzy, która pozbawiona jest absolutnych podstaw i skazana na przypadkowość, jak i w przekonaniu o immanentyzmie ludzkich wytworów, w szczególności języka – koresponduje z myślą o utracie integralności przez absolutną świętą rzeczywistość. Niestabilność oznacza stan, w którym hierarchiczny porządek jest niemożliwy do utrzymania. Stanowiące wynik postmodernistycznego ukazania niestabilności wiedzy naruszenie hierarchii, w wyniku którego to, co wyższe, zamienia się miejscami z tym, co niższe, a tradycyjne dychotomie zostają podważone, według Jaranowskiego ma doniosłe znaczenie dla myśli religijnej. Wymusza bowiem przejście od myślenia opartego na idei sakralizacji do modelu bazującego na idei profanacji. Akcenty opisu transcencji przesuwają się: wykraczanie poza immanencję nie jest już powiązane z ideą Boga wszechmocnego, posiadającego nad immanencją porządkującą władzę, lecz z projektem „ocalenia Boga” przed dezintegrującą mocą tego, co immanentne. Jak pisze autor: „Ujmując rzecz krótko: religijnym ideom transcencji oraz kosmizacji odpowiadają przeciwne im postmodernistyczne idee immanencji oraz destrukcji” (s. 52).

Klasyczny model religii Eliadego, nie poddając w wątpliwość przewagi *sacrum*, zdaje się nie przystawać do myślenia religijnego, które pojawiło się po „kierkegaardowskim zwrocie”. Swoją interpretację filozofii Kierkegarda Jaranowski wspiera na myślach zawartych w zbiorze pism Levinasa *Imiona własne*. I tak, podkreślając „nowość stylu myślenia o transcencji”, zaczyna od tzw. prawdy prześladowanej, który to termin wprowadził właśnie Levinas. Idea profanacji staje się dla autora recenzowanej tu pracy najważniejszym odniesieniem dla odnalezienia ogólnego rysu Kierkegaardowskiej filozofii: tylko pokalenie świętości (prawdy transcendentnej) pozwala na jej ujawnienie się, a dzieje się to wówczas, gdy owa świętość rozpoznana zostanie w sferze ogólności: etyki, rozumu, języka. Jednakże

obecność transcendencji, w tym co immanentne, *sacrum* w *profanum*, klóci się z samą istotą tej pierwszej. Prawda jest prześladowana, ale nieuchwytna. Można ją jedynie chronić. Aby zaś ją przekazać, konieczne jest wejście na poziom ogólny, gdzie dostępna jest ona tylko jednostce. W sytuacji komunikacji nadawca i odbiorca spotykają się w obszarze prawdy jako wiedzy. Tak rozumiana prawda jest dla egzystencji „nieprawdą”. Kierkegaardowska koncepcja separacji pełni, według Jaranowskiego, dla transcendencji rolę ochronną. Chroni mianowicie Boga przed człowiekiem, a świętość przed profanacją. Autor poświęca też nieco uwagi paradoksowi jako przedmiotowi myślenia, które pragnie przekroczyć swe własne granice. Doskonale immanentny system myślowy dokonuje autodestrukcji, a tym samym otwiera się na Boga. Wytworzenie paradoksu Jaranowski interpretuje jako projekt przeprowadzenia destabilizacji myślenia przez nie samo. W ten sposób myślenie paradoksu przyrównane zostaje do taktyki dekonstrukcji obecnej w filozofii postmodernistycznej. Autor stara się także przedstawić alternatywną względem mistycznej propozycję znalezienia źródeł dekonstrukcjonizmu w myśleniu ascetycznym, którym to mianem określa całą filozofię Kierkegaarda.

W trzecim rozdziale książki Jaranowski prezentuje problemy filozofii religii powstałej „po Kierkegaardzie” (u Heideggera, Tillicha, Levinasa i Derridy). Na pierwszy plan wysuwa się tu przekonanie, że grzeszność powiązana z myśleniem i w dalszej perspektywie z poznaniem Boga czy też prawdy, jest punktem wyjścia wszelkiego myślenia o religii. Stworzony przez Eliadego model religijności, tak niedostateczny ze względu na całkowite skupienie się na idei sakralizacji, zostaje więc wzbogacony właśnie o ideę profanacji. Myślenie o Bogu nie jest tu już praktyką nabożną.

Ciekawą propozycję stanowi interpretacja *Bojaźni i drżenia* w świetle pytań etycznych, różniąca się znacząco od postmodernistycznej interpretacji Derridy. Francuski filozof oddala się w swoim ujęciu *Bojaźni i drżenia* od realizmu religijnego, który Jaranowski przypisuje Kierkegaardowi. Autor *Transcendencji jako ocalenia* chciałby zachować odrębność relacji człowieka od Boga i relacji między ludźmi, podczas gdy u Derridy „Bóg jest rozpatrywany w tej samej płaszczyźnie, co bliźni. Język i myślenie nie posiadają już linii demarkacyjnej, której obecność dowodzi tego, że na obszarze tych struktur immanentnych możliwa jest ucieczka przed profanacją” (s. 124).

Relacja człowiek-człowiek zachodzi w sferze ogólności, natomiast doświadczenie religijne, w myśl twierdzenia Kierkegaarda, że tylko jednostce dostępna jest prawda/Bóg, wychodzi poza ten obszar. Sfera ogólności zaś miałyby być wyrażana przez struktury immanentne, wytwory ludzkie, język, które w myśl postmodernizmu charakteryzują się przypadkowością, historyczną zmiennością, doczesnością. Jaranowski chciałby tutaj zgodzić się z Derridą i tak jak on interpretować historię Abrahama jako dotyczącą istoty moralności. Jednakże jego propozycja bazuje na rozumieniu wiary jako stanu zobowiązania moralnego, ale nie odnoszącego się do relacji międzyludzkiej.

Ostatni rozdział poświęcony został teologii postmodernistycznej, której autor przygląda się dokładnie, ukazując, że nawet najradykałniejsze jej przejawy (koncepty Dona Cupitta i Marka Taylora) stanowią podobną do Kierkegaardowskiej interpretację refleksji o myśleniu religijnym. Moim zdaniem zamiar ten został jednak zrealizowany tylko połowicznie. Na uwagę zasługuje przystępna i jasna prezentacja koncepcji obu wymienionych radykalnych autorów sytuujących się w ateistycznej orientacji teologii. Już tytuł jednego z podrozdziałów książki Jaranowskiego podkreśla charakterystyczny rys teologii postmodernistycznej, przedstawionej tutaj jako „religia bez transcendencji”. Jak pisze sam autor na początku owego podrozdziału, radykalne koncepcje religijne doprowadzają do skrajności istniejące wcześniej sposoby rozumowania, radykalizują określony sposób myślenia, którego antycypacją jest filozofia Kierkegaarda. Czy więc ze współczesnej myśli wynikają dla religii jakieś przesłanki większej wagi, skłaniające do tego, by zajmować się postmodernistyczną teologią, która wedle Jaranowskiego stanowi zwieńczenie „kierkegaardowskiego zwrotu” niż po prostu ta, że temat jest jeszcze w Polsce rzadko podejmowany? I czy teologia postmodernistyczna nie stanowi jednego z wielu rozwinięć modelu profanacji, używanego, jak twierdzi autor, przez Paula Tillicha, Emmanuela Levinasa czy Martina Heideggera? Przy pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie trudno bronić tezy, że postmodernistyczna teologia stanowi dla współczesnej filozofii religii inspirację co najmniej tak wielką, jak myśl Kierkegaarda.

Lektura książki Jaranowskiego pozostawić może pewien niedosyt ze względu na nieokreśloność stanowiska autora wobec teologii postmodernistycznej. Na jego usprawiedliwienie można nadmienić, że na wstępie przyznaje on, iż mimo braku aprobaty dla postulatów i twierdzeń postmodernistycznych teologów, zachować chciałby neutralność badacza. Rozpoczynając rozdział prezentujący twórczość Dona Cupitta i Marka Taylora, zaznacza zaś, że jego zamiarem jest również przeciwstawienie się wizji myślenia postmodernistycznego jako nurtu nihilistycznego i „pustego”. Daje to w dużym stopniu bezstronną prezentację mało znanego u nas tematu.

Anna Możdżeń