

# HYBRIS

ISSN 1489-4286

55

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 4/2021



## **INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego  
Ul. Lindleya 3/5  
90-131 Łódź  
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)  
e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl  
ISSN: 1689-4286

### **REDAKCJA**

#### **Redaktorzy naczelni:**

Marcin Bogusławski  
Dawid Misztal

#### **Sekretarz:**

Dawid Góras

#### **Kolegium redakcyjne:**

Bogdan Banasiak  
Paweł Grabarczyk  
Tomasz Sieczkowski  
Michał Zawidzki  
Krzysztof Kędziora  
Tomasz Załuski

#### **Redaktorzy językowi:**

Jagna Świdarska  
Helen Lynch (University of Aberdeen)  
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

#### **RADA NAUKOWA**

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet  
Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
Prof. Jérôme Heurtaux (Université  
ParisDauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet  
Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of  
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of  
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w  
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British  
Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet  
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,  
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

#### **PROJEKT OKŁADKI**

Tomasz Lewandowski

#### **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz  
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2021



HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



## RECENZENCI PISMA W 2021 ROKU

1. Wioletta Aumer
2. Katarzyna Bałdyga (WSF)
3. Marta Baranowska (UMK)
4. Michał Bohun (UJ)
5. Tadeusz Ciecierski (UW)
6. Joanna Dudek (USWPS)
7. Janusz Grygieńć (UMK)
8. Anna Jedynak (UW)
9. Krzysztof Kilian (UZ)
10. Leszek Kleszcz (UWr)
11. Filip Kobiela (AWF, Kraków)
12. Maria Kostyszak (UWr)
13. Tomasz Kupś (UMK)
14. Stanisław Łojek (UJ)
15. Piotr Machura (UŚ)
16. Mira Marcinów (IFiS PAN)
17. Wiktor Marzec (UW)
18. Marcin Maron (UMCS)
19. Krzysztof Matuszewski (UŁ)
20. Janusz Mizera (UJ)
21. Jadwiga Mizińska (UMCS)
22. Monika Murawska (ASP, Warszawa)
23. Paweł Murzicz
24. Joanna Mysona Byrska (UPJPII)
25. Rafał Palczewski (UMK)
26. Edyta Pietrzak (PŁ)
27. Marta Ples-Bęben (UŚ)
28. Agnieszka Rejniak-Majewska (UŁ)
29. Maciej Sendłak (UW)

## LISTA RECENZENTÓW

30. Błażej Skrzypulec (IFiS PAN)
31. Anna Szklarska (UP im. KEN, Kraków)
32. Jan Wadowski (PWr)
33. Sylwester Zielka (UG)
34. Adrian Ziółkowski (UW)

# **HYBRIS NR 55 (2021)**

## **CONTENTS**

### **ARTYKUŁY**

#### **SZYMON WAWRZYNIAK**

Z GENEALOGII NOWOŻYTNEGO DOŚWIADCZENIA ŚWIADOMOŚCI. CHRZEŚCIJAŃSKI RACHUNEK SUMIENIA [01-23]

#### **MARCIN DŹUGAJ**

KONCEPCJA WOLNOŚCI W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO [24-44]

#### **JOANNA HŁADYŁOWICZ**

MOJOŚĆ, INNY, ŚWIAT. ANALIZA PORÓWNAWCZA FILOZOFII CHARLES'A TAYLORA ORAZ MARTINA HEIDEGGERA [45-61]

### **ARTYKUŁ RECENZYJNY**

#### **MAREK BŁASZCZYK**

EGZYSTENCJA I PSYCHOTERAPIA [62-76]

HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.55.01>

**SZYMON WAWRZYNIAK**

**ORCID:** : 0000-0002-0301-2803

## **Z GENEALOGII NOWOŻYTNEGO DOŚWIADCZENIA ŚWIADOMOŚCI. CHRZEŚCIJAŃSKI RACHUNEK SUMIENIA**

Powszechnie uznaje się, że istnieje związek pomiędzy nowożytnością a subiektywnością. Właściwe nowożytności ludzkie doświadczenie siebie w kategoriach bytu obdarzonego wewnętrzną głębią, świadomego ja, znajdującego się w ciele, danego poza językiem, historią i kulturą, przejrzystego i gotowego do odkrycia, odegrało niebagatelną rolę w myśleniu właściwym tej epoce<sup>1</sup>. Jedną z dziedzin,

---

<sup>1</sup>Istnieje szereg prac, które podejmują interesujący nas tutaj temat nowożytnego doświadczenia siebie. Prócz książek Foucaulta, z których bezpośrednio korzystam w niniejszym artykule, warto wymienić także następujące pozycje: Seigel (2005), Sorabji (2006) czy Taylor (2012). Pomiędzy tymi pracami występują zarówno liczne podobieństwa, jak i różnice odnoszące się do celów, metod, a także obranego przedmiotu, na którym opierają swoje konkluzje. Ze względu na złożoność zagadnienia ich analiza i porównanie przekracza ramy prezentowanego artykułu. W celu przybliżenia specyfiki właściwej mi perspektywy por. moje: Wawrzyniak (2016); Wawrzyniak (2021)

gdzie przekonanie to znajduje wyrazne odzwierciedlenie jest filozofia. Kartezjusz fundując paradygmat nowożytnej filozofii, w zwrocie ku sobie odnajduje najpierw absolutnie pewną podstawę poznania, a następnie czyni wewnątrz własnej świadomości przestrzeń, w której postępowanie w procesie budowania nowego systemu wiedzy może postępować naprzód. W filozofii Kartezjusza świadomość, pomimo tego, że pełni centralną rolę, jest jednak przede wszystkim środkiem do celu. Oznacza to, że nie zostaje ona „przepytana” w dostatecznym stopniu. Jako fundament, droga wiodąca do uzyskania odpowiedzi, nie zaś przedmiot pytania, zagadnienie świadomości jest u autora *Medytacji* zagadnieniem, które — zgodnie z deklaracją — zostaje w pełni rozwiązane. Problemy pozostawione przez Kartezjusza na boku oczywiście nie znikną. Będą one powracać nieustannie, stając się źródłem wielu rozterek nowożytności.

Wśród wielu kwestii, które przez długi czas w ogóle nie były podejmowane, wymienić należy pytanie, jak doświadczenie, na którym Kartezjusz opiera swoje rozumowanie stało się w ogóle możliwe? Choć nowożytne myślenie dość szybko zdało sobie sprawę, że zagadnienie świadomości samo w sobie niesie wiele problemów, to jednak przekonanie, iż to, co jawi się warunkiem możliwości doświadczenia, samo może być uwarunkowane, dochodzi do głosu stosunkowo późno, bo dopiero wraz z rozwojem świadomości historycznej. Wpisane w tę tradycję odsłanianie kulturowych warunków, wskazywanie, że również fundamenty mają swoje genealogie, otwiera drogę wielu wglądom i rzuca nowe światło także na sprawy, wydawałoby się, dane i ustalone raz na zawsze. Sięgając do kolebki naszej kultury, zwracając się pod tym kątem ku dziełom Homera i Hezjoda, przyglądając się dialogom Platona oraz spuściznie pozostawionej przez Arystotelesa, zbliżając się następnie stopniowo ku czasom, w których działa

Kartezjusz, biorąc po drodze pod uwagę tradycję hellenistyczną i rzymską, a następnie chrześcijańską, widzimy, że zarówno praktyka, jak i język, reguły i inne narzędzia pozwalające na realizację i ekspresję nowożytnego doświadczenia siebie formułują się stopniowo. W historii poprzedzającej Kartezjański zwrot ku wnętrzu wskazać możemy wiele interesujących momentów, odgrywających niebagatelną rolę w konstytuowaniu się doświadczenia człowieka, które stanie się tak powszechne w czasach nowożytnych, momentów, gdzie interesująca nas perspektywa tworzy się, dojrzewa i umacnia. Z całą pewnością niezwykle ważną rolę na tym polu odgrywa chrześcijański rachunek sumienia.

Rachunek sumienia w prezentowanym kontekście widzieć należy jako praktykę charakteryzującą się dużą złożonością, wymagającą od jednostki przyjęcia określonej postawy oraz wykazania się wieloma umiejętnościami. Najważniejsze wątki, przyczyniające się w szczególności do konstytuowania się nowego doświadczenia siebie, których obecność odnotowujemy zarówno w teorii, jak i praktyce chrześcijańskiego rachunku sumienia, zostaną przedstawione poniżej. Artykuł swoje wnioski opiera na pracach powstałych we wczesnym okresie myśli chrześcijańskiej, kiedy to doświadczenie dopiero się kształtuje. Nie sięgamy tutaj zatem do filozofii epoki średniowiecza. Właściwa analiza poprzedzona zostanie krótkim wprowadzeniem o charakterze ogólnym odnoszącym się do podejmowanego zagadnienia.

### **RACHUNEK SUMIENIA — OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA**

Zgodnie z chrześcijaństwem, rachunek sumienia polega na analizie własnego stanu moralnego jednostki. Jak pisze Gilson: „Wszak celem rachunku sumienia jest właśnie oznaczenie miejsca, do którego człowiek dotarł na szlaku wiodącym go z powrotem ku jego prawdziwej



naturze, wykazanie, jak daleko postąpiła naprzód praca nad odnowieniem obrazu Bożego” (Gilson, 1958, s. 218). Badanie siebie, którego celem jest ocena postępowania, słów, myśli i intencji, służy ciągłemu nawracaniu w kierunku pełnej wiary. Jest ono okazją do tego, by rzucić wyzwanie własnym słabościom i dążyć do ciągłej poprawy. Rachunkowi sumienia winien towarzyszyć żal za grzechy, a także postanowienie poprawy, którym kierunek nadaje pragnienie, by wieść życie w zgodzie z Ewangelią.

Rachunek sumienia nie pojawia się po raz pierwszy u chrześcijan. Znany on jest i praktykowany już w kulturze antyku. Ważnym okresem dla rozwoju teorii i praktyki omawianego zjawiska jest III wiek p.n.e., kiedy to dokonuje się tak zwany „zwrot ku wnętrzu”. Jest to czas intensywnego rozwoju technik introspekcyjnych. Świadomość staje się wtedy przedmiotem wyteżonej uwagi, czego skutki obserwować możemy w wielu nurtach filozofii<sup>2</sup>.

Liczne przykłady odnoszące się do rachunku sumienia znajdujemy u autorów takich jak Seneka, Epiktet czy Plutarch. Obecność rachunku sumienia w chrześcijaństwie należy rozpatrywać na płaszczyźnie adaptacji wzorców wpływających ze spotkania i przenikania się kultur. Już pierwsi chrześcijanie, pozostający pod wpływem tradycji filozoficznej, adaptują tę praktykę i włączają ją w ramy nowej tradycji. Co warte podkreślenia, włączania tego nie należy rozumieć jako bierne naśladownictwo. To, z czym mamy do czynienia, polega na aktywnej reinterpretacji w oparciu o założenia właściwe tej budującej w owym czasie swoją tożsamość tradycji.

---

<sup>2</sup>Filozofia starożytna nie pozostawia żadnego tekstu, który poddawałby interesujące nas zjawisko systematyzacji. Trudno też z całą pewnością określić jego zasięg, gdyż wiele tekstów nie zachowało się do naszych czasów. Jak pisze P. Hadot, liczne przesłanki wskazują na to, że techniki introspekcyjne znały i praktykowały wszystkie szkoły. (Por. Hadot, 2003, s. 15–16; Hadot, 2000, s. 242). Na temat hellenistycznej „filozofii umysłu” por. (Annas, 1994).

Rachunek sumienia staje się ważną praktyką w ramach chrześcijańskiego życia podporządkowanemu zbawieniu. W literaturze chrześcijańskiej, już w pierwszych wiekach, odnajdujemy wiele przykładów zachęty do rachunku sumienia, wskazówek, w jaki sposób należy badać siebie, a także literackie ujęcia praktykowania analizy moralnego stanu jednostki. Dynamikę interesującym nas przykładom nadaje nowy pod wieloma względami horyzont kosmologiczny, antropologiczny i moralny właściwy chrześcijaństwu. Zgodnie z nim, Bóg znajduje centralną pozycję w porządku rzeczywistości, jest stwórcą świata i człowieka, jemu też podporządkowane są wszystkie dążenia. Człowiek zostaje stworzony i powołany do życia w raju. Ziemski los człowieka, jak jest doświadczany obecnie, w tym kontekście rozumieć należy jako konsekwencję upadku, którego opis znajdujemy w *Księdze Rodzaju*. Pierwszym ludziom, choć stworzeni zostali na obraz i podobieństwo Boga, nie dane było wieczne cieszenie się szczęśliwością. Za sprawą grzechu natura ludzka ulega zranieniu, a jego życiu odtąd towarzyszą liczne niedogodności, trud, cierpienie, zło, śmierć. Stan ten jednak nie jest permanentny. Bóg, zamykając przed człowiekiem bramy raju, nie przerywa z nim dialogu, ale podejmuje go w biegu dziejów ponownie. Przez prawo Mojżesza, proroków, a zwłaszcza w osobie Jezusa, który przychodzi na świat, by zbawić ludzkość, kontynuuje dialog z człowiekiem, dając mu nadzieję na powrót do utraconej szczęśliwości.

Teoria i praktyka chrześcijańskiego rachunku sumienia w sposób wyraźny wbudowana zostaje w struktury pojęciowe właściwe kształtującej się nowej tradycji. Sięgając do licznych przykładów, nietrudno zauważyć, że poszczególne wymiary związane z rachunkiem sumienia, takie jak motywowanie do jego podejmowania, postać jaką przybiera, to, czego dotyczy, spodziewane efekty, noszą ślady chrześcijańskiego rozumienia Boga, świata i człowieka. Spróbujmy

poniżej przyjrzeć się tym cechom omawianego fenomenu, które w szczególności sposób przyczyniają się do praktykowania i budowania doświadczenia siebie w kategoriach istot obdarzonych wewnętrzną głębią.

### **DYSTANS DO SIEBIE**

W akcie rachunku sumienia świadomość rozdwa się na tę część która jest obiektem i tę, która jest obserwatorem. Ja przygląda się sobie, zastanawia się nad sobą, przepytuje, poddaje się analizie. Dystans wymagany podczas takiego rozrachunku odróżnia tę praktykę od działań spontanicznych lub nawykowych. Inaczej niż wtedy, gdy jednostka po prostu podejmuje określone działania, czy to pod wpływem nagłego impulsu, czy jako efekt biegłego opanowania określonych umiejętności, w rachunku sumienia mamy do czynienia ze świadomą i uważną pracą umysłu.

Wiele na temat dystansu i rozdwojenia właściwego rachunkowi sumienia dowiedzieć możemy się odwołując się do języka, za pomocą którego jest on opisywany. Już od czasów antycznych praktyka ta przedstawiana jest za pomocą trzech głównych modeli: medycznego, sądowego oraz administracyjnego. (Por. Foucault, 2019, s. 76 oraz 84). Weźmy jeden z przykładów, w którym wyraźnie widać odwołanie się do jednego z wymienionych wzorców:

Trybunał ów jest straszny, wyrok nie do odwołania, a kara nie do zniesienia. Jeżeli nie chcesz znosić kary nawet tutaj, osądź siebie samego, zażądaj od siebie zdania rachunku. Posłuchaj Pawła, który mówi: „Jeżeli sami siebie sędzimy, nie będziemy sądzeni” (1 Kor 11, 31). Jeżeli w ten sposób postąpisz, krocząc naprzód tą drogą zostaniesz nawet ukoronowany (Jan Chrzostom, 2003, XLI, 12. 25-32, s. 18).

Pomimo że modele, o których mowa wyżej, różnią się od siebie w szczegółach, w każdym z omawianych wypadków istotne jest to, że jedna instancja diagnozuje i ocenia drugą. Mamy więc do czynienia ze stroną aktywną i bierną, obserwującą i obserwowaną, prowadzącą i podporządkowaną itp., które wspólnie charakteryzują to samo indywiduum. Niezależnie czy instancja oceniająca przedstawiana będzie jako lekarz, sędzia, czy właściciel gruntu, oceniana zaś jako pacjent, podsądny, czy stan posiadania, podmiotem i przedmiotem diagnozy i oceny jest ta sama jednostka.

W rachunku sumienia mamy do czynienia z tym samym indywiduum, które zwraca się ku sobie, samo siebie bada i rozlicza. W akcie refleksji jednostka porzuca swoją normalną, zaangażowaną w świat postawę czyniąc siebie samą przedmiotem poznania. Zwracając się do historii, nie ma wątpliwości, że już Platon i Arystoteles odnotowują tę właściwość człowieka, mianowicie, że jest on w posiadaniu zdolności polegającej na przeniesieniu uwagi ze świata zewnętrznego i zwrócenia się ku sobie, ku procesom i treściom zachodzącym w umyśle<sup>3</sup>. Autorzy ci jednak nie przywiązują znaczącej wagi do analizy własnego wnętrza, nie znajdziemy u nich szerszych rozważań na ten temat, a tym bardziej teorii życia wewnętrznego ani wskazówek odnoszących się do konkretnych praktyk nakierowanych na zdanie sprawy z siebie. Dopiero z czasem wszystkie te wymienione wymiary nabierają znaczącej wagi, stając się przedmiotem wnikliwych analiz.

---

<sup>3</sup>Por. (Platon, 1999, 159A, s. 52): „To jasne przecież, że jeśli posiadasz rozwagę, to potrafisz o niej jakiś sąd wydać. Przecież, niewątpliwie, jeżeli ona w kimś jest, to przysługuje mu, musi wywołać pewne spostrzeżenie, na podstawie którego mógłbyś sobie urobić sąd o niej, co to jest ta rozwaga i jaka jest”, .; Por. (Arystoteles, 2000, 1170A – 1170B, s. 274): „[...] i jeśli ten, kto widzi, spostrzega, że widzi, i ten, kto słyszy, spostrzega, że słyszy [...] — i w odniesieniu do wszystkich innych funkcji istnieje podobnie jakaś świadomość tego, że je wykonujemy, tak że możemy spostrzegać, że spostrzegamy, i myśleć, że myślimy; i jeśli to, że spostrzegamy i myślimy jest spostrzeganiem, że istniejemy [...]”; por. też (Arystoteles, 1992, 448A, s. 228).

## ROZLEGŁOŚĆ ANALIZY

Refleksja ta jest rozległa i dotyczy licznych spraw. Sięgając do najwcześniejszych tekstów chrześcijańskich, w których mowa jest o rachunku sumienia, możemy przekonać się bez trudu o rozległości doświadczenia siebie właściwego tej praktyce. Tym, co rzuca się w oczy podczas lektury, jest szeroka lista zagadnień oraz pytań, które winna postawić sobie jednostka podejmująca się trudu rozrachunku z samą sobą. By przywołać jeden z wczesnych przykładów, w *Komentarzu do „Pieśni nad pieśniami”* Orygenes temat ten pojawia się w związku z szerszym pytaniem dotyczącym imperatywu samopoznania. Orygenes podkreśla najpierw wagę imperatywu, a następnie zauważa, że udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób dusza poznaje siebie nie jest łatwe. Zaraz po tym, w swym wywodzie przyjmuje, że istnieją dwie drogi prowadzące do samowiedzy. Pierwsza wskazuje na pytania metafizyczne dotyczące natury, druga odnosi się do płaszczyzny moralnej i wiąże się z zagadnieniami postępowania oraz skłonności duszy. Oczywiście drugi ze wskazanych wymiarów odsyła do interesującej nas tutaj kwestii rachunku sumienia. Orygenes w swej analizie przywołuje liczne kwestie, które winny interesować duszę w rachunku sumienia. Zacytujmy może fragment tekstu:

[...] czy ma dobre, czy złe skłonności, czy jej zamiar jest słuszny, czy niesłuszny; a jeśli ma słuszne zamiary — czy jej nastawienie jest jednakowe w odniesieniu do wszystkich cnót, zarówno w myśli, jak i w działaniu, czy tylko w odniesieniu do spraw niezbędnych i oczywistych; czy działa w tym kierunku, by czynić postępy i rozwijać się w pojmowaniu rzeczywistości i we wzroście cnót,

czy poprzestaje na tym, co zdoła osiągnąć; czy dba tylko o siebie, czy może też pomagać innym i nieść im pożytek poprzez słowo nauki albo przez przykład postępowania (Orygenes, 2005, s. 92–93).

Przytoczone słowa stanowią zaledwie fragment dłuższej wypowiedzi, w której podejmowane są liczne kwestie domagające się — według Orygenesusa — analizy w ramach namysłu nad postępowaniem duszy. Rozważania filozofa pozwalają zapoznać się z długą listą pytań, z jakimi winna zmierzyć się jednostka w swym rozrachunku z samą sobą. Jak pisze autor *Komentarza do Pieśni nad pieśniami*, obowiązkiem duszy jest w tym wypadku zrozumienie, jak postępuje, to znaczy skupienie się na własnych skłonnościach. Autor porusza szereg problemów powiązanych z analizą życia wewnętrznego jednostki. Jej przedmiotem są pobudki, skłonności, zamiary, ich kontekst, odniesienie do rzeczywistości, relacja do celów oraz do innych ludzi. Badając siebie zwrócić należy uwagę zarówno na osiągnięcia i zaniedbania, zalety i wady. Autor podkreśla w tekście również ważną rolę przypadającą w udziale przemyśleniu przyczyn, z których rozpoznane skłonności wpływają. Uważnemu badaniu należy poddać uczucia jakie towarzyszą myślom i działaniom. Należy zobaczyć, czy pobudki leżą w namiętnościach i pragnieniach, czy są efektem słabości, których jednostka się bez skutku opiera, jak radzi sobie z uczuciem gniewu, smutku, strachu, pragnieniu zaszczytów; czy jest się uległym wobec plotek i uroków retoryki. Całość analizy przy tym ma na celu oznaczenie, na ile odbiega od ideału, który winien być jej celem. Dzięki temu osiągnięta zostaje świadomość tego, co należy czynić, a czego się wystrzegać, udziałem jednostki staje się poznanie braków oraz tego, co posiadane jest w nadmiarze, co należy zachować, a co poprawić.

## **ZAANGAŻOWANIE UMYŚŁU**

Rachunek sumienia angażuje szereg władz duchowych oraz zdolności umysłowych człowieka, wykorzystuje ich potencjał, by osiągnąć pożądane rezultaty. Jak widać na przykładzie tekstu Orygenesusa analiza wydobywa na jaw szeroką sferę życia wewnętrznego. Jej badanie, mające na celu uświadomienie sobie obecnego stanu i otwierające możliwość korekty, nie byłoby możliwe bez odpowiednich narzędzi. Zacytujmy tutaj Jana Kasjana, u którego znajdziemy pochwałę „daru rozpoznawania”:

Jak zgubny jest brak rozpoznawania dla mnicha, wyjaśnia dobrze powyższy przykład z Pisma Świętego, porównujący go z miastem pozbawionym murów.

Na rozpoznawaniu bowiem opiera się mądrość, roztropność i umiejętność, bez których nie można zbudować naszego „domu wewnętrznego”, ani zebrać duchowych bogactw: Dom się buduje mądrością, a roztropnością — umacnia; rozsądek napełnia spichlerze wielkimi dobrami, drogimi; miłymi. (...)

Wyraźnie z tych orzeczeń wynika, że bez łaski rozeznawania żadna cnota nie może ani dojść do doskonałości, ani też w niej wytrwać.

Wszyscy za błogosławionym Antonim stwierdzili wówczas zgodnie, że prawidłowe rozpoznawanie jest cnotą, która ochrania pozostałe, a mnichowi pozwala pewnie i bezpiecznie dojść do Boga. Ci, którzy tę cnotę posiadli, łatwo osiągnęli szczyty doskonałości, a ci, którzy byli jej pozbawieni, chociaż wiele trudzili się, nie zdołali ich nigdy osiągnąć. Cnota właściwego rozpoznawania i roztropnego działania jest bowiem rodzicielką, stróżem i przewodniczką wszystkich cnót (Jan Kasjan, 2002, 2.5, s. 114-115).

W rachunku sumienia biorą udział zarówno myśl, jak i wola, zaangażowane są pamięć i uwaga, a założone cele osiągnane są dzięki zdolności przypominania, analizy, skupienia, rozróżniania, rozszyfrowywania, kontroli. Możliwość polegania na władzach

poznawczych ma niebagatelne znaczenie zwłaszcza ze względu na słabość zepsutej przez grzech natury ludzkiej, a także zwodniczość występków i pokus, na jakie narażona jest jednostka każdego dnia. Walka wewnętrzna, zamęt, wielość, ruchliwość myśli będące przeszkodą w skupieniu, myśli, które pojawiają się błyskawicznie, na które nie ma czasu zwrócić uwagi i takie, które pomimo destrukcyjnej mocy przyjmowane są bez nieufności, stanowią ciągłe zagrożenie dla wysiłków jednostki. W obliczu prezentowanych zagrożeń jednostka nie może po prostu brać myśli w sposób, w jaki się one pojawiają w umyśle, ale zmuszona jest wykonywać nad nimi określoną pracę, rozróżniać, rozszyfrowywać, wydobywać ukryte znaczenie, poszukiwać źródeł i oceniać wiarygodność. W tej sytuacji użycie władz i umiejętności motywowane jest dążeniem do lepszej pracy nad sobą, umiejętnego zarządzania życiem wewnętrznym, dopuszczenia wyłącznie myśli, które powodują poprawę i odrzucenia szkodliwych, zapobiegania temu, by myśli szkodliwe zakorzeniły się w duszy, stając się powodem upadku.

Dobry przykład potwierdzający powyższe spostrzeżenia odnajdujemy u cytowanego wyżej Kasjana (zob. Foucault, 1999, s. 102). Autor ten pisząc o rachunku sumienia, odwołuje się do wielu metafor, które pozwalają zwrócić uwagę na rolę dobrego wykorzystania władz poznawczych w drodze ku doskonałości. Zacznijmy od porównania duszy z młynem wodnym (zob. Jan Kasjan, 2002, 1.18, s. 92 i nn.). Jak możemy przeczytać, młynarz nie ma wpływu na przepływ wody, który wprawia w ruch młyn, lecz mimo to może mleć dobre lub złe ziarno. Analogicznie dusza nie posiada wpływu na przepływ myśli, jednak dzięki rachunkowi sumienia, posiada zdolność do oddzielania myśli pożytecznych od szkodliwych. Inny przykład przytaczany przez autora *Rozmów...* to setnik z Ewangelii. (zob. Jan Kasjan, 2002, 7.5, s. 291 i nn.). Oficer nadzorujący ruch żołnierzy każe (w zależności



od posiadanych przez nich zdolności) jednym z nich odejść, a innym przyjść — podobnie w rachunku sumienia jednostka uzyskuje zdolność kontroli nad ruchem myśli, wykluczając te, które są szkodliwe, zachowując zaś i dysponując myślami, które służą pokonaniu słabości. Kolejny przykład, to wprawny bankier (zob. Jan Kasjan, 2002, 1.20, s. 96 i nn.). Monety, które otrzymuje bankier, mogą być zarówno autentyczne, jak i fałszywe. Zadaniem, jakie ma on do wykonania, jest ich ocena. Po otrzymaniu monety musi on zatem zwrócić uwagę na wizerunek oraz kruszec, wziąć pod uwagę jej wagę oraz mennicę, z której pochodzi. Dopiero na podstawie analizy może on dokonać prawidłowej selekcji. Podobnie, powie Kasjan, jest z myślami. Także w przypadku myśli w grę wchodzi rozmaite możliwości. Dla przykładu, mogą one mieć blask taki, jak złoto — jest tak w przypadku maksym filozoficznych — lecz być wykonane z taniego materiału. Może też być odwrotnie i moneta autentyczna, czy to wskutek zabrudzenia czy zniszczenia, może wyglądać na fałszywą. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy w dobre myśli wnika złe uczucie i zniekształca je.

Obrazy użyte przez Kasjana ukazują wagę, jaką w rachunku sumienia ma umiejętność odróżniania myśli. Dzięki niej jednostka posiada narzędzia pozwalające na zachowanie tego, co pożądane, a także na usunięcie szkodliwych treści. Duszy człowieka nie jest obce doświadczenie czegoś, na co nie mamy wpływu, ale — zgodnie z rozumowaniem obecnym u Kasjana — umiejętne użycie technik kontroli i mechanizmów selekcji treści doświadczenia wewnętrznego, umożliwia uzyskanie pożądanych rezultatów niezależnie od materiału, jaki przepływa przez duszę. Również w przypadku, kiedy materiał ten jest nie najwyższej jakości, jednostka posiada potencjał, dzięki któremu jest w stanie przeciwdziałać oddalaniu się od Boga.

## **SYSTEMATYCZNOŚĆ I POWTARZALNOŚĆ**

Refleksja właściwa rachunkowi sumienia jest systematyczna i powtarzalna. W związku z zagrożeniami, na jakie narażone jest życie duchowe człowieka, skupienie się na sobie w rachunku sumienia staje się czynnością o ogromnym znaczeniu. Z tego tytułu jego praktykowanie musi być stałą częścią życia podporządkowanego zbawieniu. Tym, co istotne, w licznych wypowiedziach rachunek sumienia łączy się z narzuceniem sobie określonych reżimów. Nie wystarcza zatem zajmowanie się badaniem siebie w dowolnym czasie lub przy określonych okazjach. Jednostka powinna uczynić rachunek sumienia składową rutyną własnego życia, podejmując badanie siebie z maksymalną regularnością i częstotliwością. Zacytujmy kilka fragmentów pochodzących od Doroteusza z Gazy:

Musimy więc, bracia, czuwać nad sobą zawsze i strzec się tego wszystkiego, abyśmy nie wpadli w niebezpieczeństwa.

Bo powinniśmy robić rachunek sumienia nie tylko z dnia, ale i okresowo, np. co miesiąc, co tydzień. Należy mówić: „W zeszłym tygodniu tak a tak ulegałem takiej a takiej wadzie, a jak jest obecnie?”. Podobnie, co jakiś czas: „W zeszłym roku ta a ta wada miała nade mną przewagę, a jak jest teraz?”. I tak wciąż badać siebie, czy postąpiliśmy naprzód, czy może pozostaliśmy tacy sami albo nawet staliśmy się gorsi.

Przekazali nam Ojcowie, jak powinien każdy z nas oczyszczać się z dnia na dzień. Zastanowić się należy wieczorem, jak spędziło się dzień, a rano znowu, jak spędziło się noc [...]. A my, ponieważ wiele grzeszymy, ze względu na naszą krótką pamięć powinniśmy zaiste i co sześć godzin robić rachunek sumienia i pytać się, jak ten czas spędziliśmy i jak zawiniliśmy (Doroteusz z Gazy, 1980, 46, 111, 117, ss. 63, 103, 106.).

Oczywiście za takim postawieniem sprawy stoi wiele przesłanek. Podstawowym czynnikiem jest tu jednak zepsucie natury ludzkiej i płynące stąd nieustanne zagrożenie osunięcia się w grzech. Zalecenie narzucenia sobie dokładnych reżimów, powtarzalność, rutyna pomagają czuwać nad sobą. Nawyk wzmacnia i wspiera praktykę, utrzymuje świadomość w gotowości, nie pozwala zwyciężyć lenistwu i zaniechaniu. Pomaga też zachować nieustanną czujność, co odgrywa szczególną rolę w obliczu natury zła, które zjawia się pod różnymi postaciami i atakuje w najmniej oczekiwanych okolicznościach. Bycie nieustannie świadomym, oznacza gotowość do mierzenia się z podstępami i zwodniczymi wybiegami, za pomocą których zło toruje sobie drogę ku duszy jednostki.

### **UZEWNĘTRZENIE**

Rachunek sumienia jest praktyką nie tylko prywatną, ale też publiczną. Trzeba pamiętać, że nawet maksymalna czujność nie daje gwarancji obrony przez grzechem i nawet ci, którzy regularnie rozmyślają nad sobą nie są wolni od groźby upadku. Nadmierna ufność we własne siły, chwila nieuwagi, mogą stworzyć okoliczności sprzyjające osunięciu się w grzech. Aby tego uniknąć, istotne jest przedsięwzięcie wszelkich możliwych środków. Imperatyw czujności wobec myśli i intencji, mającej na celu obronę przed upadkiem w grzech, niezwykle często w tradycji chrześcijańskiej łączy się z wymogiem uzewnętrznienia i poddania się ocenie przez innych<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Ten wątek w sposób bardzo mocny akcentuje M. Foucault w swych ostatnich pracach. Zacytujmy jeden z przykładów, który odśłania powody zainteresowania tym tematem autora *Historii seksualności*: „Długo jednostka uwierzytelniała się świadectwem innych i ujawnieniem swego z nimi związku (w przynależności rodowej, poddaństwie, protekcji); potem uwierzytelniano jednostkę za pośrednictwem jej dyskursu prawdy o samej sobie, jaki potrafiła lub była zmuszona prowadzić. Wyznanie prawdy wpisało

Dla chrześcijan, rachunek sumienia, podobnie jak życie człowieka wzięte w ogóle, nigdy nie jest całkowicie prywatne. Jego świadkiem jest zawsze wszechwiedzący Bóg, który zna wszystkie zakamarki duszy ludzkiej. Zgodnie ze słowami Augustyna:

Ty zaś, który stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko. (Augustyn, 1998, X. 5, s. 265.).

Autorzy chrześcijańscy zwracają uwagę na to, że bycie na widoku, czynienie swojego wnętrza dostępnym dla innych pełni istotną rolę w unikaniu grzechu:

[...] a bądźcie pewni, że ogarnięci wstydem, iż ludzie nas poznają, zaprzestaniemy grzeszyć, a nawet myśleć cokolwiek nieprawego. Bo jaki grzesznik pragnie być widziany? I czy ten, kto zgrzeszył, raczej nie będzie kłamał, aby grzech ukryć? A więc tak zapisujemy, jakbyśmy grzechy mieli wszystkim przekazać. Bo tak jak przecież nie oddawalibyśmy się rozpuście, gdyby nas widziało otoczenie, tak będziemy unikać nieczystych myśli zawstydzeni, że je poznają. Piszmy na oczach współtowarzyszy ascezy, byśmy czerwieniąc się od notowania tego, co ma być widziane, w ogóle nie mieli złych poruszeń (Atanazy Aleksandryjski, 1987, 55, s. 90.).

Badanie siebie nie jest czynnością wyłącznie prywatną, a przesłanki wspierające wymóg uzewnętrznienia są zarówno natury kosmologicznej, antropologicznej, moralnej oraz epistemicznej. Spróbujmy skupić się w tym miejscu wyłącznie na dwóch ostatnich wymiarach. W cytowanym wyżej fragmencie obiektywizacja pełni rolę prewencyjną, pomaga w powstrzymaniu się od popełniania zła. Jeśli uznamy za zasadną psychologię grzechu, zgodnie z którą samo

---

sie w centrum indywidualizujących procedur stosowanych przez władzę” (Foucault, 2000, s. 57).

ujawnienie jest karą dla grzesznika, nieuchronność kary zaś skutecznym narzędziem odstrasającym od popełnienia występku, to zasadnym jest również uznanie, że zapobieganie występkiwi leży w nieuchronności ujawnienia winy, ujawnienia, dodajmy, które sam grzesznik postrzega jako spoczywający na nim obowiązek. Obok wymienionej moralnej perspektywy, za wymogiem obiektywizacji stoi również uzasadnienie odwołujące się do możliwości poznawczych jednostki. Badająca siebie jednostka jest omylna co do siebie, w czym niebagatelny udział ma wyjątkowy materiał, z jakim ma do czynienia. Podstępność i zdolność zwodzenia właściwa złu sprawia, że nie powinno się jednostki pozostawiać samej sobie. Bez przewodnictwa duchowego szanse na pozytywny rezultat zostają zredukowane. Obrona przed podstępami, za pomocą których zło zagnieżdża się w duszy ludzkiej, wymaga zwrócenia się ku bardziej doświadczonemu słuchaczowi. Doświadczony słuchacz, dzięki swej wiedzy, jest w stanie rozpoznać właściwości myśli umykające wyznającemu, a także służyć mu radą i właściwie nim pokierować.

Jak widzieliśmy w wyżej cytowanym fragmencie, jednym ze środków służących obiektywizacji jest pismo. Weźmy jeszcze może jeden przykład:

Uważajmy na każdy czyn i każde poruszenie duszy, zapisujmy je tak, jakbyśmy chcieli wszystkim podać do wiadomości (Atanazy Aleksandryjski, 1987, 55, s. 90).

Zalecenie obiektywizacji tego, co dzieje się w głowie jednostki znajduje wyraz w zachęcie do spisywania własnych myśli. Pismo pełni ważną rolę w uchwytywaniu treści oraz przebiegu życia wewnętrznego. Pisanie pozwala zobaczyć siebie tak, jak jest się widzianym przez innych,

ale też doświadczyć wstydu z powodu swego zepsucia. Innym ważnym środkiem jest werbalne wyznawanie win. W życiu klasztorowym podstawowym obowiązkiem jest zdawanie relacji ze swych myśli i intencji przełożonemu:

Nie ukrywajcie niczego z powodu wstydu, lecz wszystko wyjawiajcie starszym (...)  
(Jan Kasjan, 2002, II.13, s. 131).

Zarówno pismo jak i mowa towarzyszą „wewnętrznemu” procesowi rachunku sumienia stanowiąc jego zewnętrzny etap. Za ich pomocą, to co wewnętrzne zwraca się ku światu, staje się dostępne i dzielone z innymi. Jak widzimy, już we wczesnym chrześcijaństwie ma miejsce budowanie postawy, która za naturalne i pożądane uznaje to, że świadkami grzesznych myśli i uczynków staną się inni. Chodzi o zachętę, by uczynić się przejrzystym nie tylko dla siebie, ale też dla innych i o uczynienie przejrzystości warunkiem osiągnięcia określonych istotnych celów. Obrona przed grzechem i dążenie do poprawy są możliwe w ramach relacji do innego, który posiada wgląd w najgłębsze sekrety zainteresowanej swym doskonaleniem jednostki. Obecność innego pełni w tym procesie funkcję odstrasżającą, korygującą, ale też wyzwalającą. Wystawianie się na widok publiczny, ukazanie swej słabości, służy nie tylko odstraszeniu od popełniania zła, budowaniu poczucia skruchy oraz wspiera dążenie do poprawy, ale także pełni funkcje terapeutyczne, jest źródłem uczucia odciążenia, które następuje wraz z wyjawieniem.

## UDZIAŁ EMOCJI

Rachunkowi sumienia towarzyszą silne emocje. Jak widzieliśmy wyżej, realizacja celu wpisanego w badanie siebie wymaga dystansu i spokojnego przyjrzenia się sobie. Aby ujawnić siebie jednostka dokonuje inspekcji, w której zaangażowane są jej racjonalne siły, gdzie pożądane jest neutralne spojrzenie, pozwalające na rzetelne wydobywanie zawartości wnętrza na powierzchnię. Jednak stawka rachunku sumienia, świadomość stanu, w jakim znajduje się ludzka kondycja, nieustanna groźba grzechu, konieczność poddania się ocenie, dokładnego badania i wyjawienia wyników innym, a następnie poddania się ich ocenie i zadośćuczynienia win, nie pozostają bez wpływu na stan uczuć jednostki. Silne emocje są jednym z czynników nieustannie towarzyszących namysłowi nad sobą. Weźmy przykład z Augustyna:

Spowiadanie się już nie z tego, jaki byłem, lecz z tego, jaki teraz jestem, będzie owocne: bo będę to wyznawał z tajemną radością, ale i z lękiem, z tajemnym smutkiem, lecz i z nadzieją, i to nie tylko wobec Ciebie, lecz także wobec ludzi wierzących, uczestników mojej radości i współników mojej doli śmiertelnej, członków tej samej społeczności [...] (Augustyn, 1998, X. 4, s. 264.).

Cytowany fragment *Wyznań* Augustyna jest jednym z wielu podobnych przykładów potwierdzających fakt emocjonalnego zaangażowania badającej siebie jednostki. W rachunku sumienia świadomość doświadcza szeregu stanów, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Pomimo wymogu dokładnego i skrupulatnego przeglądu własnego stanu, jednostka nie pozostaje w nim chłodna i neutralna. Kontekst, w którym dokonuje się rozrachunek z samym sobą, wytwarza w jednostce całą gamę rozmaitych emocji, takich jak radość z postępu, nadzieja poprawy, strach przed karą, wstyd, skrucha, żal

za grzechy. Występujące emocje przeżywane są często w sposób mocny, mają one duże natężenie, nie są wolne od egzaltacji:

Jakże będziemy, ktoś zapyta, sami sobie wymierzać karę? Żałuj; wzdychaj gorąco; upokarzaj się; pograż się w smutku; szczegółowo przypominaj sobie grzechy. Jest to niemałe ukaranie duszy. Ktoś do głębi przejęty żalem wie, że w ten sposób najbardziej karana jest dusza. Jeśli ktoś przypomina sobie grzechy, wie, jakie rodzi się stąd cierpienie duchowe. Dlatego Bóg ustanawia sprawiedliwość jako nagrodę za taką skruchę, mówiąc: „Wypowiedz najpierw ty swoje grzechy, abyś dostał usprawiedliwienia” (Iz 43, 26 LXX). Nie jest, w żadnym razie nie jest, rzeczą małą ku poprawie zebrać razem wszystkie swoje grzechy i każdy z osobna ustawicznie roztrząsać oraz szczegółowo się nad nimi zastanawiać. Czyniący w ten sposób, obudzi w sobie taką skruchę, że będzie się nawet uważać za niegodnego tego, że żyje. A kto tak myśli, stanie się miękki od wosku (Jan Chryzostom, 2003, XLI, 12. 25-32, s. 18).

## **PODSUMOWANIE**

Doświadczenie wewnętrzności nie jest oczywiste, a zwrócenie się ku historii potwierdza, że zarówno waga, jaką doń przykładamy, a także przyjmowane formy, nie są dane poza określonym czasem i kulturą. Na tym tle nowożytny nowy początek — którego ideowy wyraz znajdujemy w pismach Kartezjusza — zakorzeniony jest w tradycji, a jego ekspresję u progu epoki nowożytnej poprzedzają liczne zjawiska i procesy, które doświadczenie to konstytuują, wspierają i reprodukują. Choć z całą pewnością nowożytność przyniesie wiele nowych zjawisk, dzięki którym subiektywność odsłoni się także w nieznanym wcześniej formach, nowożytna transformacja stanowi jedną z odsłon historii, której początki sięgają głęboko wstecz. Teoria i praktyka rachunku sumienia we wczesnym chrześcijaństwie, będące tematem niniejszego artykułu, stanowią jeden z przykładów pozwalających na śledzenie jego



kształtowania się na długo przed narodzinami nowożytnego obrazu świata. Mieliśmy okazję powyżej zwrócić uwagę na szczególnie istotne czynniki motywujące jednostkę do tego, by wprawiła w ruch własne władze umysłu i nauczyła się dostrzegać w sobie wewnętrzne pokłady, które mogą stać się materiałem analiz i przemyśleń. Choć w interesującym nas okresie, zjawisko rachunku sumienia ma jeszcze ograniczony zasięg, to jednak z czasem zyskuje znaczenie także poza gronem osób duchownych. Bardzo ważną datą w tej historii jest rok 1215. W trakcie soboru laterańskiego IV — w kanonie 21, *omnis utriusque sexus* — wprowadzony zostaje obowiązek, co najmniej raz do roku, spowiedzi indywidualnej dla dorosłych kobiet i mężczyzn (zob. Le Goff, 1988, s. 317)<sup>5</sup>. W prezentowanym kontekście rozszerzenie obowiązku spowiedzi na warstwy świeckie, stanowi zwieńczenie tendencji od dawna obecnej w chrześcijaństwie, będąc zarazem ważnym krokiem torującym drogę nowożytnemu doświadczeniu siebie.

## **Bibliografia**

Annas, J.E. (1994). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.

Arystoteles. (1992). *O zmysłach i ich przedmiotach*. w: *idem. Działa wszystkie*, t. 3. przeł. P. Siwek. Warszawa: PWN.

---

<sup>5</sup>Kontekst ten interesuje również M. Foucaulta, zob. przykładowo (Foucault, 2000, s. 57 i nn.; 103 i nn.) Warto zaznaczyć, że jeszcze w okresie, o którym mowa, spowiedź w praktyce często okazywała się czymś przekraczającym zdolności wielu ludzi. Jak to ujmuje Aron Guriewicz, „[...] ludzie tej epoki nie byli zdolni do wnikliwej analizy własnej świadomości; często dochodziło więc do profanacji sakramentu spowiedzi. Również wielu spowiedników nie potrafiło pomóc wiernym w dokonaniu takiej autoanalizy, poprzestając na zewnętrznych formułach” (Guriewicz, 2002, s. 117).

- Arystoteles. (2000). *Etyka nikomachejska*. przeł. D. Gromska. w: *idem. Dzieła wszystkie, t. 5*. Warszawa: PWN
- Atanazy Aleksandryjski (św.). (1987). *Żywot świętego Antoniego. Antoni Pustelnik, Pisma*. przeł. Z. Brzostowska i in. Warszawa: PAX.
- Augustyn (św.). (1998). *Wyznania*. przeł. Z. Kubiak. Kraków: Znak.
- Doroteusz z Gazy (św.). (1980). *Nauki ascetyczne*. przeł. M. Borkowska OSB. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Foucault, M. (2000). *Historia seksualności*. przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Foucault, M. (2019). *Wyznania ciała. Historia seksualności. Tom 4*. przeł. T. Stróżyński. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Gilson, E. (1958). *Duch filozofii średniowiecznej*. przeł. J. Rybałt. Warszawa: PAX.
- Guriewicz, A. (2002). *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*. przeł. Z. Dobrzyniecki. Gdańsk–Warszawa: Marabut.
- Hadot, P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna*. przeł. P. Domański. Warszawa: Aletheia.
- Hadot, P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. przeł. P. Domański. Warszawa: Aletheia.
- Jan Chryzostom (św.). (2003). *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41-90)*. przeł. Ks. A. Baron, J. Krystyniacki, Kraków: WAM, Księża Jezuici.
- Jan Kasjan (św.). (2002) *Rozmowy z Ojcami T.1*. przeł. ks. J. Nocoń. Kraków: Tyniec.
- Le Goff, J. (1988). *Narodziny czyścca*. przeł. H. Januszewska, „Literatura na Świecie” 4(201).
- Orygenes. (2005). *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*. przeł. S. Kalinkowski. Kraków: WAM.

- Platon. (1999). *Charmides*. w: Platon, *Dialogi*, t. 1. przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Seigel, J.E. (2005). *The idea of the self*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (2006). *Self*, Oxford: Clarendon Press.
- Taylor C. (2001). *Źródła podmiotowości*, przeł. M. Gruszczyński. Warszawa: PWN.
- Wawrzyniak S. (2016). *Kultura poznania siebie. Upadek czy rozwój?* Poznań: UAM.
- Wawrzyniak S. (2021). *Wartość samowiedzy w perspektywie historycznej. Zarys problematyki*. w: *Dialog filozoficzny o człowieku*. P. Szymczyk, E. Chodźko (red.). Lublin: Tygiel.

## **ON THE GENEALOGY OF THE MODERN EXPERIENCE OF CONSCIOUSNESS. CHRISTIAN SELF-EXAMINATION**

### **Abstract**

The article aims to investigate the modern self-experience of an individual from the point of view of the historical conditions that make this experience possible. This undertaking will be supported by the turn to a theory and practice of self-examination as it appears in early Christianity. It is widely recognized that there is a connection between modernity and subjectivity. One of the areas where it is reflected is philosophy. By founding the paradigm of modern philosophy, Descartes finds in his turn to himself a certain basis of cognition and a space where forward progress in the process of building a new system of knowledge may take effect. For Descartes consciousness is, however, a means, not an end. This is one of the reasons why it is not "questioned" sufficiently. Among many questions that were not addressed at all for a long time, one should mention, how the experience on which Descartes bases his reasoning became possible. In the history preceding the Cartesian turn inward, we can identify many interesting moments - which can be found

with great confirmation in early Christianity - that play a significant role in the constitution of the experience that will become so important for modernity.

**Keywords:** subjectivation; self, self-examination, culture, history, modernity.

**Słowa kluczowe:** subiektywizacja, jaźń, rachunek sumienia, kultura, historia, nowożytność.

HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.55.02>

**MARCIN DŹUGAJ**

## **KONCEPCJA WOLNOŚCI W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO**

Wolność jest niewątpliwie jednym z najważniejszych zagadnień w refleksji Nietzschego. Sprzeciwiając się całej dotychczasowej tradycji religijno-metafizycznej, niemiecki filozof wskazuje na autentyczne, dotąd pomijane przez tę tradycję podstawy wolności, tak że można powiedzieć, że centralne dlań kategorie, takie jak nadczłowiek, wieczny powrót czy przewartościowanie wszystkich wartości, mają między innymi na celu ufundowanie nowej i tym razem zgodnej z dynamiczną strukturą życia koncepcji wolności. Wiedząc zatem, jak ważną rolę odgrywa u autora *Jutrzenki* ta idea, postanowiliśmy poddać w niniejszym tekście analizie koncepcję wolności w myśli Nietzschego w każdej z trzech zasadniczych faz jego twórczości, starając się przy tym odpowiedzieć na pytanie, jak Nietzsche rozumiał wolność w każdej z tych faz i jaką finalnie przybiera ona w jego myśli postać.

W pierwszym okresie twórczym autora *Zaratustry* wolność jest niewątpliwie tożsama z dokonującą się poprzez sztukę tragiczną syntezą Apolla i Dionizosa oraz związaną z nią kontemplacją estetyczno-tragiczną. W wyniku złączenia się w sztuce tragicznej pierwiastka apollińskiego z dionizyjskim jednostka mogła na dystans, czyli niezagrożona pochłonięciem przez dionizyjską pra-jednię, kontemlować samą siebie jako przejaw odwiecznego, pełnego cierpienia i sprzeczności życia symbolizowanego przez postać Dionizosa. W czasie tej estetyczno-tragicznej kontemplacji człowiek, poprzez uświadomienie sobie, że stanowi przejaw odwiecznie twórczego życia, osiągał prawdziwą wolność, czyli stan całkowitej, poznawczo-estetycznej jedności ze sobą i ze światem. Można więc stwierdzić, że w okresie pisania *Narodzin tragedii* prawdziwa autonomia wiązała się dla Nietzschego ze stanem jedności z niemoralnym i wymykającym się wszelkiej racjonalizacji życiem oraz bezgraniczną afirmacją tego stanu: „w którym ubóstwione jest wszystko, co istnieje, obojętne, czy jest ono dobre, czy złe” [Nietzsche 2012, 65]. Prawdziwa wolność polegałaby więc tutaj na uświadomieniu sobie swojej prawdziwej natury w wyniku zjednoczenia się z życiem (świadomość, że jest się manifestacją odwiecznego życia) oraz na bezwarunkowej akceptacji życia zarówno w wymiarze ogólnym (akceptacja wszystkiego, co w istnieniu problematyczne, w tym zła i cierpienia jako koniecznych składowych bytu), jak i indywidualnym (akceptacja własnego losu). Wolnym człowiek jest tylko wtedy, gdy w estetyczno-tragicznej kontemplacji uświadamia sobie, że apollińskie formy, które nałożył na świat (m.in. racjonalność, moralność, porządek, umiar), są wyłącznie spożytkowanym przezeń artystycznym narzędziem, które umożliwia mu kontemplację samego siebie w swej rzeczywistej formie. W *Narodzinach tragedii* zatem wolność realizuje się w kulturze, a ściślej

w jednoczącej jednostki w prawdzie ich egzystencji kulturze tragicznej, której podstawą jest łącząca muzykę, mit i dramat sztuka tragiczna. Tak rozumiana wolność jest jednak pozorna, co pośrednio przyznaje Nietzsche pod koniec swej twórczości [Nietzsche 2009, 99], ponieważ jednostka staje się w ostateczności narzędziem samopoznania Dionizosa, który będąc rozdzierany przez sprzeczności wyłania wskutek towarzyszącego temu rozdarciu cierpienia świat pozorów (Apolla), by odnaleźć w nim ukojenie. Poprzez jednostkę i odwołującą się do pozorów sztukę tragiczną Dionizos zyskuje samopoznanie, toteż jednostka z jej wolnością staje się wyłącznie narzędziem Dionizosa.

W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche podejmuje większość wątków obecnych w *Narodzinach tragedii* (prawdziwa wolność realizuje się w kulturze, w jedności ze sobą i ze światem oraz polega na bezwarunkowej akceptacji tego, kim się jest), pojawia się jednak zasadnicza różnica. Polega ona na tym, że choć w *Narodzinach tragedii* wolność realizuje się w kulturze, to ma ona znaczenie metafizyczne i służy poznaniu prawdy o bycie, podczas gdy w *Niewczesnych rozważaniach* ma ona znaczenie egzystencjalno-kulturowe i służy nie poznaniu, lecz działaniu, samopoznaniu przez działanie.

Dla autora *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* kultura nowoczesna jest kulturą nieautentyczną, ponieważ jest kulturą historyczną, cierpiącą na nadmiar historii. Z tego powodu nie może ona uczynić człowieka wolnym, ponieważ „pośród nadmiaru historii człowiek zanika” [Nietzsche 2012, 252]. Historyzm to wyraz sceptycyzmu i relatywizmu kulturowego, stanowiących następstwo załamania się racjonalizmu, ponieważ próba unaukowania historii wynika z chęci przeciwstawienia się kryzysowi spowodowanemu przez sceptycyzm i relatywizm oraz polega na znajdowaniu w historii

określających jej racjonalność i wskazujących jej cel praw, którym podlega człowiek (np. heglizm). Samo załamanie się racjonalizmu przejawia się w braku kryterium oceny historii i treści historycznych, które mając równorzędne znaczenie, stają się dla jednostki obojętne i nie fundują normatywnych podstaw działania spajającego osobowość. W konsekwencji jednostka zostaje rozbita na chaotyczne wnętrze (treści historyczne, które są relatywne i nie pobudzają do działania) oraz na zewnątrz, czyli konwencje, działania praktyczno-ekonomiczne, które nie są wyrazem wewnętrznych, przyswojonych przez jednostkę treści, lecz wynikają z konieczności zaspokajania potrzeb naturalnych, dlatego w kulturze historycznej człowiek nie działa w sposób wolny, w jedności myśli i czynu [tamże 267]. Wykształcenie historyczne dostarcza wszakże tysięcy fragmentarycznych wiadomości, nie dając tego, czego po nim oczekiwano, czyli nie rozwija w jednostce ideału harmonijnie rozwiniętej osobowości, która postępuje w zgodzie ze swą prawdziwą naturą [Wiśniewska 2006, 193, 197]. Nadmiar wiedzy rodzi słabą osobowość [Nietzsche 2012, 268] oraz wszczepia wiarę w starość ludzkości [tamże, 271], pozbawiając jednostki motywacji do działania [Kuderowicz 1976, 52]. Historyzm, ze względu na postulaty obiektywizmu i uniwersalizmu, lekceważy instynkty i cechy indywidualnej osobowości [tamże], wskutek czego „pragnienie, by samemu czegoś doświadczać i czuć (...) zostaje zagłuszone i niejako odurzone” [Nietzsche 2012, 306] Nowoczesny człowiek, jak pisze Nietzsche, żyje w kulturze erudycyjnej, w której napełnia się obcymi czasami i obyczajami, ale z siebie nie ma nic [tamże 267], a nie znając siebie, nie może być wolny, czyli nie może manifestować na zewnątrz tego, kim w swej istocie jest, dlatego też oceniając kondycję poddanego bezwzględnemu panowaniu historii nowoczesnego człowieka niemiecki filozof pisze, że „choć nigdy



nie mówiło się o «wolnej osobowości», to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych” [tamże, 273].

Jeśli chodzi o sam stosunek jednostki do historii, to Nietzsche wyróżnia zasadniczo trzy stanowiska: monumentalne, antykwaryczne oraz krytyczne [tamże, 256]. Uprawianie historii na sposób monumentalny polega na znajdowaniu w niej nauczycieli i przykładów do inspiracji, których nie można odnaleźć we współczesności [tamże]. Człowiek dowiadyuje się tutaj, że „wielkość, która kiedyś była (...) kiedyś znowu będzie możliwa” [tamże, 258], a więc znajduje w historii „podnetę do naśladowania i doskonalenia się” [tamże, 256]. Historia monumentalna, przedstawiając wzory godne do naśladowania, pobudza do działania (samodoskonalenia się) oraz stanowi lek przeciwko rezygnacji i zwątpieniu [tamże, 257-259]. Historia antykwaryczna obdarza szacunkiem to, co małe i przeszłe [tamże, 261] czyli nadaje znaczenie na pozór nie istotnym wydarzeniom z przeszłości, podchodząc do nich z pietyzmem i czcią. Historia krytyczna natomiast to historia osądzająca i ferująca wyroki. Traktując historię krytycznie, jednostka „musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości” [tamże, 264] na rzecz przyszłości. W tym ostatnim przypadku przeszłość neguje się w imię życia, ponieważ w przeciwnym razie jej ciężar uniemożliwiłby człowiekowi jakiegokolwiek działanie [tamże, 264]. Nieodzowny kulturze historycznej nacisk na erudycję wniósł bowiem w życie człowieka ogrom treści historycznych, które nie mając żadnego znaczenia egzystencjalnego dla jednostki, nie są w stanie pobudzić jej do działania.

Właściwy kulturze nowoczesnej nadmiar historii doprowadził do zwyrodnienia każdego z trzech wymienionych wyżej stanowisk [tamże, 256]. I tak historia monumentalna ze zdolnej zainspirować do działania dziedziny wiedzy wyrodziła się w — jak ujmuje to Nietzsche

— niebezpieczny chwast, który zamiast inspirować do samodoskonalenia, popycha do wojen i rewolucji [tamże, 256] Historia antykwaryczna, nie znajdując umiaru w kultywowaniu przeszłości, przerodziła się w ślełą manię kolekcjonerstwa, w której to, co nowe, jest odrzucane i zwalczane, sprowadzone „do poziomu nienasyconej żądz nowinek” [tamże, 263], a w takich warunkach oryginalność i indywidualność nie są możliwe. Historia krytyczna zaś z będącej na usługach życia twórczej krytyki przeszła na pozycję ślepego negocowania przeszłości, które poskutkowało destrukcją zakorzenionej w nas natury. Jako ludzie jesteśmy bowiem produktem poprzednich pokoleń, owocem ich błędów i namiętności, słowem — wywodzimy się z przeszłości [Nietzsche 2012, 265]. Wyparcie się przeszłości jest więc równoznaczne z tym, że staniemy się niezrozumiali dla samych siebie, doprowadzając jednocześnie do ruiny naszej pierwotnej, zakorzenionej w przeszłości natury [tamże, 265].

W takich warunkach wolność rozumiana jako kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem okazuje się być czymś nieosiągalnym. Wyjściem z tej sytuacji jest dla Nietzschego negacja historii jako czystej, nie mającej jakichkolwiek konsekwencji dla życia nauki [tamże, 256] i uczynienie z niej dziedziny, która będzie nieść skutki dla życia i postępowania [tamże, 276]. Aby to osiągnąć, autor *Niewczesnych rozważań* proponuje właściwy stosunek do historii, w którym posługiwanie się historią będzie zawsze wynikać z potrzeb życia, a nie z czystego poznania. Nietzschemu chodzi o to, by te trzy podejścia do historii (monumentalne, antykwaryczne i krytyczne) były zawsze utrzymywane w doskonałej równowadze podporządkowanej życiowym popędom. Z historii monumentalnej człowiek korzystałby zatem wyłącznie wtedy, gdy szukałby inspiracji, osobowego wzorca stanowiącego bodziec do działania [tamże, 261]. Z antykwarycznej

wtedy, gdy do prowadzenia wielkiego życia niezbędny byłby pietyzm. Z krytycznej zaś w momentach, gdy negacja przeszłości byłaby konieczna dla utrzymania życia: „Aby żyć, człowiek musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości” [tamże, 264]

W tym świetle pojęcie celu ulega przewartościowaniu, bo o ile historyzm utożsamiał cel z osiągnięciem pewnego kresu czy to w procesie świata, czy w dziejach ludzkości, o tyle w perspektywie historii inkorporowanej w życie, cel nie znajduje się już na jej końcu, lecz jest nim sam człowiek i jego samorozwój: „Jednostki nie kontynuują procesu, ale żyją w beczasowej jednoczesności (...) jako republika geniuszy (...) Zadaniem dziejów jest pośredniczyć między nimi i w ten sposób wciąż na nowo dawać okazję do tworzenia wielkości i używać sił. Nie, cel ludzkości nie może znajdować się u kresu — celem są jej najwybitniejsze egzemplarze” [tamże, 264]. Spoglądając w przyszłość, człowiek powinien według Nietzschego wyznaczyć sobie wielki cel, to jest ukształtować w sobie obraz wybitnej jednostki i dążyć do jego realizacji za wszelką cenę [tamże, 299], posługując się przy tym historią w trojakim sensie, czyli raz na sposób monumentalny, raz antykwaryczny, a innym razem krytyczny [tamże, 283]. Dążenie do indywidualnej wielkości związane jest tutaj z działaniem w zgodzie z własnymi potrzebami i instynktami, a nie z tłumieniem własnej natury w imię uniwersalnych zasad i konwencji [tamże, 310]. Właśnie na tym, zdaniem Nietzschego, polega prawdziwa wolność, czyli na zerwaniu „tchórzliwych osłon konwenansu i maskarady” [tamże, 273] oraz staniu się autentycznym zarówno w stosunku do siebie, jak i innych [tamże, 273]. Wolne działanie jest jednak możliwe wyłącznie w kulturze rozumianej jako jedność artystycznego stylu, to znaczy jako jedność między wiedzą a życiem [tamże, 273]. Kulturę tę Nietzsche określa także mianem „ulepszonej *«physis»*, bez rozdziału na stronę wewnętrzną

i zewnętrzną, bez udawania i konwencji” [tamże, 268]. Niemiecki filozof ma na myśli to, że w tych warunkach człowiek mógłby bez żadnych przeszkód potwierdzić się w tym, czym naprawdę jest oraz realizować własną, niepowtarzalną, jednostkową osobowość. Wolność zatem to kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem oraz dążność do ekspresji własnej natury w opozycji do kultury nieautentycznej, będącej na usługach nie mającego znaczenia dla życia poznania i konwenansów. Pisząc o osiągnięciu wolności, Nietzsche jakby mimochodem wspomina o uwieczniającej indywiduum sztuce i religii (zapewne kulturowej), bo — jak można się domyślić na podstawie tego fragmentu — o ile wykształcenie historyczne naucza, że wszystko przemija i nic nie ma ostatecznie absolutnego znaczenia, o tyle uwieczniająca moc sztuki i religii jest w stanie wyzwolić indywiduum z łańcuchów rezygnacji i zwątpienia poprzez to, że dostarcza absolutnych i bezwzględnych wartości jako podstawy działania [tamże, 311].

Tak rozumiana wolność zakłada wysiłek i eksperyment, ponieważ aby odnaleźć to, co jest najgłębszym sensem i materią własnej istoty, a następnie żyć wedle tego, w harmonii z własnymi instynktami i potrzebami, człowiek musi sam, wciąż na nowo eksperymentując, a nie postępując w zgodzie z uniwersalnym wzorcem wychowania, odnaleźć, jak określa to Nietzsche, zasadnicze prawo swojej jaźni [tamże, 317]: „Chcę spróbować zdobyć wolność, mówi sobie młoda dusza; miałożby jej przeszkodzić, że przypadkiem dwa narody nienawidzą się i zwalczają albo że między dwiema częściami świata leży morze, albo że wokół naucza się religii, której wszak parę tysięcy lat temu jeszcze nie było? To wcale nie ty — mówi sobie młoda dusza. Nikt nie może zbudować ci mostu, którym akurat ty miałbyś przeprowadzić się przez rzekę życia — nikt oprócz ciebie samego. Istnieje wprawdzie

bez liku ścieżek, mostów i półbogów, chętnych, by przenieść cię przez rzekę — ale za cenę ciebie samego: musiałbyś oddać się w zastaw i zatracić. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nie może pójść nikt prócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź” [tamże, 317]. Z kolei wysiłek wiązałby się z organizacją w sobie wewnętrznego chaosu (dziedzictwa kultury nowoczesnej) oraz uświadamianiem sobie swoich autentycznych, wypartych przez kulturę historyczną potrzeb [tamże, 311]. Taka wolność byłaby więc wzięciem za siebie odpowiedzialności, kształtowaniem się w zgodzie z własnymi potrzebami oraz sprzeciwem jednostki wobec tego, by kształtowało ją coś zewnętrznego: „Sami przed sobą odpowiedzialni jesteśmy za nasze istnienie; a zatem chcemy być także prawdziwymi sternikami tego istnienia i uchronić naszą egzystencję przed bezmyślną przypadkowością” [tamże, 316]. Ponadto osiągnięcie wolności jest w tej optyce nieodzownie związane z ryzykiem jej utraty, ponieważ wolność nie jest dla Nietzschego czymś gotowym i ostatecznym, lecz czymś, co za każdym razem niejako na nowo trzeba zdobywać na drodze wysiłku i eksperymentowania, tak że samo dążenie do niej nigdy nie daje pewności jej zdobycia: „To mroczna i zawiła sprawa; a jeśli zając ma siedem skór, to człowiek może siedemkroć siedemdziesiąt razy rzucić skórę i nigdy nie będzie mógł rzec: «to jesteś naprawdę ty, to już nie łupina»” [tamże, 317]. Z powyższych słów można wywnioskować, że wolność jest dla Nietzschego nie tyle atrybutem człowieka zagwarantowanym mu przez właściwą władzę wolnej woli czy pewnym społeczno-politycznym stanem, co nieustannym, indywidualnym wysiłkiem w dążeniu do realizacji własnej niepowtarzalności.

Na koniec zauważmy, że w *Niewczesnych rozważaniach* po raz pierwszy pojawiają się kategorie samokształtowania, samoodpowiedzialności, uwieczniającej roli sztuki oraz przewycięzania

oporu i eksperymentowania w odniesieniu do wolności. Wątki te Nietzsche rozwinie i scali w idei twórczego stawania się w ostatnim, dojrzałym okresie swej twórczości.

W drugim okresie mamy do czynienia z kontynuacją wątku z okresu pierwszego w tej mierze, w jakiej wolność jest dla Nietzschego nadal tożsama z wyzwoleniem się z kultury nieautentycznej. Jednakże w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego* wyzwolenie to dokonuje się na gruncie scjentystyczno-deterministycznym, a więc wolność oznacza wyzwolenie już nie tyle z kultury historycznej, co z tradycji metafizyczno-religijnej. Niemiecki filozof wielokrotnie podkreśla, że myśl metafizyczno-religijna krępuje jednostkę. Autor *Wędrowca i jego cienia* zarzuca metafizyce między innymi, że wolność polega w niej na poruszaniu się w granicach odgórnie ustanowionych przez pewien określony porządek ontyczny [Letkiewicz 2011, 41-42], co sprawia, że w tradycji metafizyczno-religijnej człowiek pozbawiony jest możliwości rzeczywistej autokreacji [tamże, 73]. Na gruncie metafizyczno-idealistycznego esencjalizmu apriorycznie określa się, kim człowiek jest w swej idealności, a metafizyczny wzorzec człowieka jako istoty pozaczasowej i pozaprzestrzennej neguje istnienie człowieka konkretnego, które związane jest z czasem [tamże, 73], uniemożliwiając tym samym indywidualne samourzeczywistnienie jednostki i osiągnięcie przez nią pełnej niezależności polegającej na urzeczywistnieniu jej indywidualnego potencjału. Jeśli więc metafizyka przekazuje nam prawdę o rzeczywistości, to nie może być mowy o choćby szczątkowej autonomii jednostki, o czym z całą siłą przekonuje nas Nietzsche: „Jeżeli Bóg istnieje, to wszystko zależy od jego woli i jestem niczym, poza jego wolą. Jeżeli Bóg nie istnieje, to wszystko zależy ode mnie i muszę dowieść swej niezależności” [Nietzsche 2012a, 146]

Zależność człowieka od czegoś większego niż on sam implikuje u niego brak odpowiedzialności za jego istotę i za akty, których dokonuje, tak, że poczucie niezależności w obrębie tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego okazuje się być niemożliwe<sup>1</sup>.

Omawiając Nietzscheańską krytykę metafizyki w perspektywie problematyki wolności, oprócz egzystencjalnych, podniesionych wyżej, konsekwencji tej gałęzi wiedzy dla ludzkiej wolności, należy również zwrócić uwagę na drugi, scjentyistyczno-pozytywistyczny aspekt tej krytyki. Z punktu widzenia scjentyzmu i pozytywizmu, bliskim Nietzschemu w drugiej fazie jego twórczości, metafizyka jest przednaukowym sposobem myślenia, który został pogrzebany wraz z sukcesami nowożytnej nauki. Świat metafizyczny, czy to pod postacią przekonania o istnieniu Boga i duszy, czy też w formie filozoficznych poglądów o wiecznych i niezmiennych prawdach, jest dla Nietzschego czymś przesadnym oraz z zasady niemożliwym w *stricte* naukowym oglądzie rzeczywistości [Nietzsche 1908, 28-32]. Skoro więc tradycyjny, zakorzeniony w metafizyce pogląd o wolności jest błędny, to osiągnięcie prawdziwej wolności wymaga wyzwolenia się z przesądów.

Wyzwolenie się z tradycji metafizyczno-religijnej i podążanie w kierunku prawdziwej wolności mogą zdaniem Nietzschego osiągnąć jedynie nieliczni, których określa on mianem wolnych duchów [tamże, 28-32]. Wolnym duchem jest dlań jednostka, która przeciwstawia się tradycji religijno-filozoficznej, ponieważ kieruje nią silne pragnienie odnalezienia własnych instynktów, dotąd skrzepowanych przez tę tradycję [tamże, 7-8]. Wolność mogą osiągnąć

---

<sup>1</sup> Zauważyła to również Zofia J. Zdybicka, która w swej pracy *Problem ateizmu* podkreśliła, że w filozofii Nietzschego człowiek, aby osiągnąć absolutną samowystarczalność i wolność, musi odrzucić istnienie Boga, ponieważ Bóg nie pozwala człowiekowi na uzyskanie pełnej dojrzałości i autonomii. Zob. [Zdybicka 2012, 19, 65].

tylko nieliczne i uprzywilejowane jednostki dlatego, że wymaga ona olbrzymiego wysiłku egzystencjalnego, a większość ludzi nie ma ani siły, ani odpowiednich predyspozycji, by wysiłek ten podjąć. W *Ludzkim, arcyludzkim* czytamy: „Co pęta najmocniej? jakie postronki są prawie nie do zerwania? Dla ludzi wyższego i wybrednego rodzaju będą to obowiązki: ta cześć właściwa młodzieży, bojaźń i tkliwość względem wszystkiego, co jest z dawna czczone i dostojne, wdzięczność dla ziemi, z której wyrosli, dla ręki, która ich wiodła, dla świątyni w której nauczyli się modlić” [tamże, 7]. Następnie Nietzsche dodaje, że powstałe w wyniku rozbratu z tradycją „rozkoszowanie się samowolą”, czyli poszukiwanie własnej drogi wiąże się z poczuciem obcości i zagubienia, które „może zrujnować człowieka” oraz skutkuje chorobliwą wręcz samotnością [tamże, 8]. Zrywając z tradycją, wolny duch naraża się na niezrozumienie ze strony przywiązanej do metafizyczno-religijnego obrazu świata większości [Nietzsche 1909, 87], natomiast tego typu doświadczenia mogą znieść jedynie najsilniejsi.

Kolejnym powodem, dla którego wolność jest przywilejem, jest samoodповідzialność i związane z nią eksperymentowanie na sobie samym. W *Jutrzence* czytamy, że „Jednostce, o ile zapragnie ona szczęścia, nie należy dawać przepisów określających drogę do szczęścia, gdyż szczęście indywidualne wypływa z własnych, nikomu nieznanych prawideł” [Nietzsche 2017, 87], co oznacza, że człowiek musi się zdobyć na eksperyment na drodze prowadzącej do wolności. Eksperymentowanie na sobie samym oznacza więc tworzenie własnego, indywidualnego prawa w oparciu o własną konstytucję biologiczno-popędową, a następnie działanie w zgodzie z tym prawem stanowiącym ekspresję swojej prawdziwej natury. Właśnie tego typu panowanie nad popędami oraz ukierunkowywanie ich na odpowiedni cel (osiągnięcie indywidualnej wielkości) nie może być dla Nietzschego



dziełem wszystkich, ponieważ większość ludzi, ufając bezgranicznie tradycji, uważa swoje istnienie za przejaw gotowego i niezmiennego projektu metafizycznego i nie jest w stanie porzucić tej perspektywy [tamże, 308].

Dodajmy, że zarówno koncepcji autokreacji, jak i innych, związanych z wolnością wątków autor *Radosnej wiedzy* niestety nie rozwija, ograniczając się do kilkunastu aforyzmów. To jednak, co niemiecki myśliciel w tym okresie po sobie pozostawił, wskazuje, jak nadmieniliśmy wyżej, że chodzi o urzeczywistnienie w działaniu własnej niepowtarzalnej jednostkowości. Oderwanie się od metafizyki i religii sprawiłoby, że człowiek nie zaprzeczałby dłużej swym przyrodzonym popędom, jak wymagała tego odeń tradycja religijno-metafizyczna, lecz afirmował je, postępując w zgodzie z nimi. W *Radosnej wiedzy* o chęci osiągnięcia wolności przez jednostki, które porzuciły metafizykę i religię, Nietzsche pisze w ten oto sposób: „My zaś chcemy stać się tymi ludźmi, którymi jesteśmy — nowymi, jednorazowymi, niepowtarzalnymi, sami sobie nadającymi prawo, sami siebie stwarzającymi! A w tym celu musimy stać się najlepszymi uczniami i odkrywcami praw i konieczności świata; musimy być fizykami, aby być twórcami w powyższym sensie — podczas gdy do tej pory wszystkie oceny i ideały konstruowano na nieznamości fizyki albo w sprzeczności z nią. Zatem: niech żyje fizyka!” [Nietzsche 2008, 218-219].

Myśl o realizacji własnej niepowtarzalności upewnia nas w tym, że w drugim okresie pisarskim wolność związana jest u Nietzschego z istnieniem autentycznym, polega na byciu prawdziwym sobą, na akceptacji swej własnej natury i działaniu zgodnie z nią, w jedności ze sobą i ze światem. Największa różnica między tymi dwoma okresami polega jednak na tym, że w drugim okresie wolność jest osiągnięta wyłącznie na gruncie deterministyczno-scjentyistycznym, ponieważ

wyzwoliwszy się z metafizyki, wolny duch staje się rzeczywistym kreatorem własnego losu [Buczyńska-Garewicz 2013, 51], choć jego kreacja opiera się na prawach nauki i nie wychodzi poza nie. Pewne niejasności związane z niedookreślonością Nietzscheańskiej koncepcji wolności zostaną rozwiązane w trzecim okresie pisarskim niemieckiego filozofa, w którym omawiana przez nas idea wolności osiąga swoją dojrzałość i pełnię.

Niewątpliwie trzeci, dojrzały okres stanowi do pewnego stopnia kontynuację okresu drugiego, ponieważ również w tym ostatnim okresie wolność polega na ustanowieniu własnego celu, niezależnie od tradycji metafizycznej i w oparciu o indywidualną konstytucję popędową. Komentując myśl Nietzschego, Max Scheler zauważa, że Nietzscheańskie zaprzeczenie metafizyce, w tym negacja istnienia Boga, nie jest związane z umniejszeniem, lecz ze spotęgowaniem samoodповідzialności człowieka, tak że Nietzscheański ateizm powagi i odpowiedzialności, jak Scheler nazywa ateizm Nietzschego, właśnie ze względu na ludzką wolność i odpowiedzialność postuluje nieistnienie Boga [Scheler 1987, 184]. Ponadto Nietzsche, tak jak w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, zarzuca tradycji metafizyczno-religijnej, a konkretniej usankcjonowanej przez nią uniwersalnej moralności, że jest ona niezgodna z porządkiem natury [Nietzsche 2015, 167] i że stanowi przeszkodę w rozwoju indywidualności człowieka: „Człowiek cnotliwy (...) nie jest żadną «osobą», lecz wartość swą otrzymuje przez to, iż odpowiada schematowi człowieka, ustanowionemu raz na zawsze. Nie ma swej wartości *a parte*; nie może być porównany, ma równych sobie, nie powinien być sam jeden...” [tamże, 178]. Autor *Zaratustry* czyni jednak te uwagi w oparciu o kategorię woli mocy i nadczłowieka. Przypomnijmy, że świat jako wola mocy jest dla Nietzschego właściwą wszystkim, co istnieje ciągłą walką

o siłę [Pałasiński 2016, 257], niepohamowanym pędem do nieustannego samoprzewycięzania [Mcneil 2021, 9], natomiast ucieleśniający wolę mocy nadczłowiek jest, najogólniej rzecz ujmując, jednostką wybitną, która przewyciężyła metafizyczno-religijny porządek świata i która w konsekwencji tego przewyciężenia stała się twórcą własnego, niepodlegającego powszechnym ocenom i normom porządku. Jako w pełni autonomiczna i twórcza jednostka, nadczłowiek jest zatem możliwy wyłącznie w świecie bez Boga [Baranowska 2014, 15]. Bez większych trudności możemy dostrzec, jak właściwa dla drugiego okresu kategoria wolnego ducha, która raczej podkreślała samo wyzwolenie się z tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego aniżeli autokreację *sensu stricto* — w trzecim okresie Nietzsche z figurą lwa wiąże właściwą wolnemu duchowi wolność negatywną rozumianą jako zrywanie węzłów metafizycznych [Nietzsche 2006, 23], przeradza się w ideę nadczłowieka. Nadczłowiek nie poprzestaje na samym wyzwoleniu, lecz po upadku metafizycznego światopoglądu nadaje światu i człowiekowi nowy sens i cel [Nietzsche 2011a, 98], jakim, co zgadza się z koncepcją woli mocy jako esencji rzeczywistości, jest nieustanne samoprzewycięzanie na drodze do urzeczywistnienia swej indywidualnej niepowtarzalności i, co się z tym wiąże, samemu stania się nadczłowiekiem [Nietzsche 2006, 9-11]. Negatywny wymiar tej koncepcji odsyła nas zatem do okresu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, pozytywny zaś do rozprawki *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, gdzie występuje idea twórczej jednostki, tyle że nie ugruntowana jeszcze w kategorii woli mocy.

Skoro wola mocy stanowi esencję rzeczywistości, to wolność można osiągnąć jedynie poprzez walkę z przeciwnościami i przewycięzanie oporu, czemu Nietzsche dobitnie daje wyraz, gdy pisze, że „Ciężka jest droga wolności” [Nietzsche 2011, 69],

oraz gdy stwierdza, że zmaganie się z trudnościami czyni człowieka bardziej wolnym [tamże, 123]. Jak podkreśla Marta Baranowska, wolność to dla Nietzschego walka o potęgowanie swej woli mocy [Baranowska 2016, 98], stąd motywy woli mocy i stawania się stanowią podstawę pozytywnego rozumienia wolności w ostatnim okresie twórczym Nietzschego. Jednakże przewyciężanie oporu dokonuje się w imię pozytywnej zasady, ze względu na którą odrzuca się to, co jest z nią sprzeczne i jej się przeciwstawia, dlatego też wolność negatywna, symbolizowana w *Zaratuście* przez lwa i rozumiana jako wyzwolenie się człowieka z krępujących go więzów, jest tylko warunkiem wolności pozytywnej. Nietzsche zwraca się więc do wyzwolonej z tradycyjnego porządku metafizycznego jednostki tymi słowami: „Zwiesz się wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś, iż z jarzma jakiego umknąć się zdołałeś. Czyś jest z tych, którym z jarzma umykać się wolno? (...) Wolny od czego? Lecz cóż to Zaratustrę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: ku czemu wolny? Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobre i zawiesić wolę swą nad sobą jako zakon? Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu? Straszne jest to sam na sam z sędzią i mścicielem własnego zakonu. Tak zostaje wyrzucona gwiazda w przestrzeń pustą i w lodowate tchnienie osamotnienia.” [Nietzsche 2006, 57]. Tym „zakonem” jest dla Nietzschego własne prawo, jakie jednostka sobie nadaje, i które określa pozytywny sens wolności. Właśnie ze względu na jego realizację jednostka napotyka opór i go przewycięża [Buczyńska-Garewicz 2013, 28]. Z kolei bycie sędzią i mścicielem własnego zakonu, jak poetycko określa to Nietzsche, odnosi się do idei dyscyplinowania się, bo prawo, które jednostka sobie narzuca, jest jednocześnie prawem, któremu ma być posłuszna i któremu ma się podporządkować, potęgując swą wolę mocy. Dyscyplinując się, człowiek organizuje swoje popędy w jednolitą hierarchię, która umożliwi

mu podążanie za swym najgłębszym instynktem i poświęcenie się temu, co ma dla niego prawdziwe znaczenie. Im bardziej te popędy są zorganizowane, tym większą ma jednostka kontrolę nad sobą i nad okolicznościami, z którymi przychodzi jej się mierzyć, a więc tym większą zyskuje niezależność [May 2009, s. 90]. Tak zorganizowana hierarchia popędów nie jest jednak statyczna, lecz zmienia się, bo jedynie eksperymentując oraz żyjąc w niebezpieczeństwie (zmagając się z przeciwnościami), człowiek może poznać, czego chce i w którym kierunku ma rozwijać siłę i dyscyplinę, by spełnić te pragnienia [tamże, 91]. Rozliczając się przed samym sobą za ustanowione przez siebie prawo, człowiek przezwycięża zewnętrznie zdeterminowane pożądaniami oraz chaos przypadkowych doznań, samemu określając, kim jest [Buczyńska-Garewicz, 178]. Jak pisze o tym Hanna Buczyńska-Garewicz: „Wolnym człowiekiem (...) jest ten, kto pokonał własną przypadkowość, w którego czynach i życiu wszystko stało się konieczne ze względu na własne prawo” [tamże, 186]. Osobowość wolnego człowieka nie jest przypadkowa ani określona przez transcendentny los, lecz jest przede wszystkim własnym dziełem człowieka [Baranowska 2016, 108]. Wolny jest ten, kto jest w całości sobą, a więc osobowość zintegrowana, która scala prawo i która łączy wszystkie swoje popędy, siły i motywy podporządkowując je jednej dominującej wartości związanej z prawem. Wolność wiąże się więc ze zintegrowaną osobowością, z jednością istnienia, a jej istotą jest samodeterminacja i samoodpowiedzialność [Buczyńska-Garewicz, 28]. W tym sensie Nietzsche rozumie wolność jako autonomię.

W historii filozofii, jak wiemy, Kant jako pierwszy zarysował nowy paradygmat wolności jako autonomii, czyli zdolności do suwerennego tworzenia własnego prawa i postępowania w zgodzie z nim [tamże, 161]. W kwestii wolności Nietzsche pozostaje w pobliżu Kanta [tamże, 170],

z tą jednak różnicą, że dla Kanta prawo woli (imperatyw kategoryczny) jest ze swej istoty zawsze powszechne, podczas gdy dla Nietzschego jest zawsze indywidualne [tamże, 177]. U Nietzschego człowiek osiąga jedność swojego istnienia poprzez podporządkowanie się prawu własnej woli, co dobitnie potwierdza następujący cytat: „Najbardziej wolnym postępkem jest ten, w którym wyziera nasza najbardziej własna, najbardziej potężna, w najbardziej subtelny sposób urzeczywistniona natura, i to tak, że jednocześnie nasz intelekt ukazuje swą kierującą rękę” [Nietzsche 2019, 247].

Z powyższych słów wynika, że wolność jako zdolność do stania się w pełni samodzielnym, jest dostępna tylko dla nielicznych [Nietzsche 2013, 38-39]. Osiągnięcie wolności wymaga wszakże pokonania własnej przypadkowości w czynach i w życiu [Buczyńska-Garewicz, 186], nadania jedności swym pragnieniom i awersjom [Pippin 2009, 77], czyli ustanowienia indywidualnego celu oraz urzeczywistnienie swojej prawdziwej natury, na co są w stanie zdobyć się jedynie nieliczni, gdyż wymaga to przeciwstawienia się całej dotychczasowej tradycji. Wolność jest zatem nie tyle czymś danym, co zadaniem, ponieważ zakłada ona nieustanny, egzystencjalny wysiłek na drodze uniezależnienia się od zewnętrznych determinacji i kształtowania własnej tożsamości związanej z koncepcją stawiania się jako ponawianego tworzenia [Nietzsche 2015a, 85-86].

Podsumowując, w pierwszym okresie wolność jest dla Nietzschego stanem jedności ze sobą i ze światem oraz bezwarunkową akceptacją tego, kim się jest. W drugim okresie twórczości autora *Zaratustry* wolność to wyzwolenie się z tradycji metafizyczno-religijnej oraz realizacja własnego, indywidualnego potencjału, który nie wpisuje się w schemat tejże tradycji. W okresie

trzecim natomiast Nietzsche definiuje wolność jako wytworzenie własnego, indywidualnego prawa w oparciu o własną konstytucję popędową oraz działanie w zgodzie z nim. Ostatecznie wolność jest więc dla niemieckiego filozofa egzystencjalnym wysiłkiem czy też egzystencjalną walką o bycie sobą w świecie, który stara się formować jednostki według uniwersalizujących tendencji, które niszczą wszelką indywidualność.

### **Bibliografia**

- Baranowska, M. (2014), Nadczłowiek, czyli negacja religijności, *Studia Iuridica Toruniensia*, tom XIV, 14-33
- Baranowska, M. (2016), Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach, *Roczniki filozoficzne*, nr 64 (1), 93-111
- Baranowska, M. (2019), Wola mocy a wolność w filozofii Nietzschego, W: Górecki, *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności* (s. 7-30), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2013), *Czytanie Nietzschego*, Kraków: Universitas.
- Jaspers, K. (2012), *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Łódź: Oficyna.
- Kuderowicz, Z. (1976), *Nietzsche*, Warszawa: Wiedza Powszechna
- Letkiewicz, S. (2011), *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- May, S. (2009), Nietzsche and the Free Self, W: Games, K., May, S., *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (s. 89-106), New York: Oxford University Press.

- Mcneil, B. E. (2021), *Nietzsche and Eternal Recurrence*, Switzerland: Palgrave Macmillian.
- Nietzsche, F. (2012), *Dzieła wszystkie. t. 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2019), *Dzieła wszystkie, t. 10 (Notatki z lat 1882-1884)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012a), *Dzieła wszystkie, t. 13 (Notatki z lat 1887-1889)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2009), *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (2017), *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (1908), *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2011), *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, Warszawa: PWN.
- Nietzsche, F. (2010), *Poza dobrem i złem*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2008), *Radosna wiedza*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Nietzsche, F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań: Vesper.
- Nietzsche, F. (1909), *Wędrowiec i jego cień*, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2015), *Wola mocy*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2011), *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.
- Nietzsche, F. (2015a), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Pałasiński, P. (2016), Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, nr 22 (1), 254-269.



Pippin, R. (2009), *How to Overcome Oneself*, W: W: Games, K., May, S., *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, (s. 69-87), New York: Oxford University Press.

Scheler, M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN: Warszawa.

Wiśniewska, W. (2006), Fryderyka Nietzschego krytyka wykształcenia niemieckiego : (na podstawie eseju F. Nietzschego „Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz”), *Studia Philosophiae Christianae*, nr 42 (1), 192-204.

Zdybicka, Z. (2012), *Problem ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: Lublin

## CONCEPTION OF FREEDOM IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

### **Abstract**

The article presents the conception of freedom in Nietzsche's thought in the three periods of his writings. In the first period Nietzsche believe that freedom is connected with estethical-tragic contemplation in the Greek tragedy. He also points out that freedom is culture-forming act in the unity with oneself and with the world. In the second period Nietzsche says that to become truly free is to liberate oneself from the metaphysics and religious tradition. In the third period Nietzsche is convinced that only those who have gived themselves the law which is an expression of their nature are truly free.

**Keywords:** freedom, Overman, philosophy, Nietzsche

**Słowa kluczowe:** wolność, nadczłowiek, filozofia, Nietzsche

HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.55.03>

**JOANNA HŁADYŁOWICZ**

**ORCID:** 0000-0003-4825-0503

## **MOJOŚĆ, INNY, ŚWIAT. ANALIZA PORÓWNAWCZA FILOZOFII CHARLES'A TAYLORA ORAZ MARTINA HEIDEGGERA**

### **WPROWADZENIE**

Celem artykułu jest analiza porównawcza wybranych pojęć zawartych w poglądach Charlesa Taylora oraz Martina Heideggera mająca ustalić punkty oraz różnice między poglądami obu filozofów. W pierwszej części dokonano rekonstrukcji głównych założeń myśli obydwu filozofów. Wyszczególniono również pojęcia, które w późniejszych częściach posłużyły jako momenty wyjściowe do analizy porównawczej. W celu jej dokonania zostały wyodrębnione trzy główne zakresy tematyczne, którymi są tytułowe: *mojość*, *inny* oraz *świat*. Pierwsza część analizy skupia się wokół szczególnej cechy charakteryzującej zarówno Heideggerowskie *Dasein* (Heidegger, jak i Taylorowskie *self*, które spolszczam jako jaźń. Druga część analizy obejmuje porównanie przedstawienia *innego* i relacji między nim a *Dasein* i jaźnią. Ostatnia analiza porównawcza, składająca

się z dwóch części, poświęcona jest pojęciu *świat* oraz pojęć z nim związanych.

#### REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH ZAŁOŻEŃ — MARTIN HEIDEGGER

Celem twórcy *Bycia i czasu* jest ponowne oraz właściwe zadanie pytania o bycie. Heidegger dokonuje dekonstrukcji tradycji filozoficznej, w centrum której był człowiek, oraz wypracowanych przez nią pojęć, aby dotrzeć do źródłowych sensów i ponownie zapytać o bycie. W centrum jego rozważań znajduje się zatem bycie oraz *Dasein*<sup>1</sup>, którego analiza jest częścią ontologii fundamentalnej. *Dasein* istnieje jako otwartość, czyli jako odniesienie do własnego bycia, jest bytem, który o to swoje bycie zapytuje.

Charakteryzując *Dasein* Heidegger wprowadza egzystencjały, określające jego otwartość, które wzajemnie się konstytuują i przenikają, tworząc rozległą sieć, a dla *Dasein* są tym samym, czym dla bytu są kategorie. W artykule tym uwaga skupiona będzie na takich egzystencjałach, jak *bycie-w-świecie*, *mojość*, *Się* oraz *współbycia*. *Się* jest prowadzącą do powszechności strukturą, której *Dasein* nie może się pozbyć; jest egzystencjałem, umożliwiającym ukonkretnienie pewnych możliwości jestestwa, a jego egzystencjalnym charakterem jest przeciętność. Pierwszy i ostatni z wymienionych egzystencjałów nawiązują do pojęcia *świat*, który dla Heideggera jest systemem powiązanych ze sobą sensów. Gdy *Dasein* mówi o swoim byciu to *świat* zawsze jest już w pewien sposób założony, obecny. *Dasein* jest w *świecie* zanurzone. Według autora *Bycia i czasu* kluczem do zrozumienia wszystkiego co nas otacza jest zrozumienie, a raczej nieustanne zapytywanie o bycie.

---

<sup>1</sup>Ze względu na niemożliwość w pełni trafnego oddania tego terminu w polszczyźnie termin *Dasein* pozostawiam w oryginalnej postaci.

## REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH ZAŁOŻEŃ — CHARLES TAYLOR

Twórca *Etyki autentyczności* w swoich filozoficznych badaniach zajmuje się trzema głównymi, ściśle ze sobą połączonymi obszarami, którymi są: tożsamość, moralność oraz autentyczność. Tożsamość, nazywana też przez Taylora podmiotowością, jest według niego czymś radykalnie indywidualnym, wywodzącym się z naszego wnętrza, a jednocześnie konstytuującym się w relacji do sensów zawartych w tak zwanych *horyzontach sensowności*. Jest ona ściśle powiązana z moralnością podobnie, jak postulowane przez niego wnętrze — wewnętrzna głębia lub jaźń. Taylor identyfikuje moralność i wspólnotę jako dwa wymiary, które umożliwiają ludziom konstytuowanie własnej podmiotowości, prowadzą bowiem do samookreślenia. Wymiary te, wraz z językiem nierozzerwalnie związanym ze wspólnotą, stanowią warunki transcendentalne (warunki możliwości) budowania i integracji tożsamości.

Ostatnim z trzech istotnych dla Taylora zjawisk jest autentyczność, związana z *ideałem autentyczności*. Ideał ten jest celem, do którego powinni dążyć ludzie, i który stanowi o jednostkowym oraz indywidualnym charakterze naszej tożsamości. Wszelkie sprzeniewierzenia się temu ideałowi prowadzą do dezintegracji tożsamości.

## ANALIZA PORÓWNAWCZA — MOJOŚĆ

W kwestii podmiotowości zarówno Taylor jak i Heidegger, prezentują stwierdzenia odmienne od stwierdzeń wysuniętych przez Kartezjusza. Pierwszy z myślicieli dystansuje się od zaprezentowanej przez francuskiego filozofa teorii podmiotowości wskazując, że podmiot nie posiada charakteru substancjalnego, ale narracyjny, powstały

na drodze wielu odniesień. Heidegger natomiast z Kartezjuszem nie zgadza się w kwestii substancjalnego charakteru podmiotu, ponieważ wedle niego, to właśnie takie podejście doprowadziło do nieprawidłowego ujęcia tematyki bycia, będącej centralnym punktem filozoficznej wykładni Heideggera. Według Taylora nie jesteśmy czystym podmiotem, ale poruszamy się w przestrzeni sensów (Taylor, 2001, 27) — fundamentalnych pytań, które umożliwiają nam konstytuowanie naszej unikatowej tożsamości (podmiotowości). Bycie jaźnią jest egzystowaniem w przestrzeni kwestii, które pozostają otwarte, są do rozstrzygnięcia (Taylor, 2004, 237). Bycie jaźnią jest również zdolnością znalezienia własnego punktu widzenia w tej przestrzeni. Dla Heideggera sensowność *Dasein* jest jednym z jego egzystencjałów — określników, które opisują pierwotny charakter bycia *Dasein* (Strzelecki, 2006, 10) - „bycie sobą oznacza rozumienie samego siebie [...] jako otwartych możliwości bycia” (Strzelecki, 2017, 28).

*Mojość* będąca charakterystyką jednostkowego bycia oraz indywidualnej tożsamości występuje zarówno u Taylora, jak i u Heideggera. Jest to jeden z głównych egzystencjałów opisujących *Dasein*. „Jestestwo to byt, którym zawsze jestem ja sam, bycie zawsze jest moje” (Heidegger, 1994, s. 163). *Mojość* jest określnikiem *Dasein* wynikającym z jego bezpośredniego odniesienia się do swojego bycia; jest częścią tego, co stanowi o ontologicznym ukonstytuowaniu *Dasein* oraz tym, co wiąże go z byciem, *innym* oraz *światem* (Strzelecki, 2014, 51-52). Egzystencjał ten może przyjmować dwa *modi*: właściwości oraz niewłaściwości (Heidegger, 1994, s. 59). Pierwszy z nich spełnia się, gdy *Dasein* wybiera samo siebie i projektuje się na najbardziej swoje możliwości, kiedy jako otwartość jest tymi możliwościami. Indywidualność *Dasein* wynikająca z *mojności* jako pierwotnego charakteru jestestwa, pojawia się nie dlatego, że jesteśmy inni

niż wszyscy, ale dlatego, że projektujemy swoje cele i czynimy je swoimi najbardziej prawdopodobnymi możliwościami bycia (Guignon, 2015, 15). W drugim *modi* — niewłaściwości — *Dasein* jest wtedy, kiedy płaszczyznę najbardziej własnych możliwości bycia zastępuje tym, co podsuwa mu wszechobecne i anonimowe *Się*. Właśnie ten modus jest, zdaniem Heideggera, powszechny, albowiem indywidualność rozumiana jako projektowanie swoich celów i czynienie ich swoimi najbardziej prawdopodobnymi możliwościami bycia jest czymś rzadko spotykanym. Na co dzień *Dasein* przytłaczane jest przez *Się* wraz z możliwościami, które ono nam prezentuje, narzuca. Wyłamanie się z zależności od *świata*, innych, wszechogarniającego *Się* i dostrzeżenie, że nasze życie zależy przede wszystkim od nas, jest czymś niezwykle rzadkim, osiąganym w odczuciu trwogi i rozpoznania, że *Dasein* jest byciem ku śmierci (Guignon, 2015, 15-16).

Taylor w podobny sposób analizuje tożsamość, choć nie stosuje wprost terminu „mojość”. Pokazuje mianowicie, że tożsamość konstytuuje się poprzez relacyjne odnoszenie do sensów i moralnych punktów odniesienia w medium języka, stając się czymś jednostkowym, „moim” (Taylor, 2004, 243; Taylor, 1989, 27). Aby nie popaść z jednej strony w atomizm, który nie jest tożsamy z indywidualizmem (Barnat, 2009 32), ani — z drugiej — w pewnego rodzaju relatywizm, który może być konsekwencją indywidualizmu, Taylor postuluje *ideał autentyczności*, do którego należy dążyć podejmując wybory moralne. Płynąca z tego ideału prawidłowo zrozumiana autentyczność umożliwia człowiekowi, posługując się językiem Heideggera, projektowanie się na najbardziej jego możliwości bycia i realizację pewnej potencji, która jest dla danego człowieka swoista (Taylor, 2002, 35). Zakładane w ideale kontakt z wewnętrżnością oraz ciągłe poszukiwanie źródeł moralności zapobiegają popadaniu w możliwości dyktowane przez *Się* —

zapobiegają popadaniu w konformizm lub wypaczony indywidualizm, który wyłania się z całkowitej izolacji jednostki i grozi przerodzeniem się w egoizm (Barnat, 2009, 5-6). Odkrywanie, jak to jest być autentycznym, nie oznacza odkrywania lepszego sposobu życia, ale tego, co znaczy być w pełni człowiekiem (Barnat, 2009, 16).

*Mojość* zarówno w wykładni bycia Heideggera, jak i w etyce autentyczności Taylora, jest tym co stanowi o fundamentalnej różnicy między mną a *innym*. Spełniając *ideał autentyczności* potwierdzam i ustanawiam integralność mojej tożsamości. W podobny sposób *mojość* działa u Heideggera będąc tym, co charakteryzuje *moje* bycie, otwierając przestrzeń do „eksploracji bycia jako odniesienia do własnego bycia” (Kołoczek, 2017, 58), a jednocześnie utrzymując *inność innych*.

#### ANALIZA PORÓWNAWCZA — INNY

Aby uniknąć zagrożenia przeistoczenia się autentyczności w egoizm lub popadnięcia w skrajny konformizm, Taylor wiąże budowanie tożsamości ściśle z odniesieniami do obiektywnych dóbr konstytutywnych (Taylor, 2002, 32), które pojęciowo przedstawiane są w medium języka.

Pokazuje też, że równie ważne jak wypełnianie *ideału autentyczności* jest uznanie naszej tożsamości przez inne tożsamości (Taylor, 2002, 38), a więc jej zapośredniczenie w tożsamościach otaczających nas osób, co dokonuje się w sieciach interlokucyjnych, w których przebiega proces kształtowania się podmiotowości (Taylor, 1989, 36, 39).

Według Taylora rozważanie kwestii moralnych zawsze odbywa się na drodze dialogu. Dokonywany wybór jest zawsze „rozmową” z innymi, którzy dzielają nasze poglądy moralne lub są im przeciwni, jest negocjacją tych wartości w celu ustosunkowania się do nich (Taylor, 2002, 50). Właśnie z dialogiem wiąże się potrzeba uznania naszej

tożsamości przez innych (Taylor, 2002,48) jako realizacji tego warunku spełnienia *ideału autentyczności*, który umożliwia tożsamości zachować integralność. Mając to wszystko na uwadze Taylor stwierdza, że ludzką egzystencję cechuje dialogiczność (Drwięga, 2012, 12; Taylor, 2002, 7, 40), co wyraża również Heidegger stwierdzając, że nigdy nie jesteśmy sami, ale zawsze już jesteśmy z innymi — „nie jest najpierw dane izolowane ja bez innych” (Heidegger, 1994, 166).

Heidegger opisując sieciową strukturę *Dasein* jako jeden z podstawowych egzystencjałów wymienia *współbycie* (*Mitsein*). Jest ono ontologicznym warunkiem *Mitdasein* — współbycie z innymi (Heidegger, 1994, 171), na gruncie którego *Dasein* może *innych* spotkać. Jestestwo odnajdując siebie w *świecie* i w zatroskaniu o byty poręczne, jednocześnie odnajduje w nich możliwości bycia *innych*. Powiązanie narzędzia, bytu poręcznego, „zawiera w sobie istotowe odniesienie do możliwych użytkowników” (Heidegger, 1994, 168). Ci użytkownicy — *inni* — napotykanii są tak jak byty poręczne, czyli narzędzia, jednak mają sposób *bycia-w-świecie* taki jak *Dasein* cechujący się *mojością* (Heidegger, 1994, 168). *Inny* jest zawsze dany w taki sam pierwotny sposób jak *Dasein*, a „bycie ku innym istotnie jest ontologicznie odmienne od bycia ku obecnym rzeczom” (Heidegger, 1994, 77). Jednak to, że *inni* zawsze są w sposób *bycia-w-świecie* tak jak *Dasein* nie oznacza, że są oni duplikatem tego *Dasein*. To *mojość* jestestwa umożliwia *inność* *innych* (1994,178).

Taylor podobnie jak Heidegger postuluje istnienie *inności* *innych*. Zapośredniczenie naszej tożsamości, uznanie jej przez tożsamość *innych* wymaga ich odmienności. Uznanie to jest samo w sobie „potwierdzeniem równej wartości odmiennych stylów życia” (Taylor, 2002, 54), a jest ono możliwe dzięki istnieniu wspólnego, obiektywnego horyzontu znaczeń (Taylor, 2002, 55). Horyzonty znaczeń są nam dane (Taylor,



2002, 43). To w odniesieniu do nich rzeczy nabierają sensu, a w ich obrębie autentyczność może się spełnić nie jako negowanie tych horyzontów, ale nieustanne ich interpretowanie (Taylor, 2002, 41-43). *Inni* są nierozdzielalną częścią owych horyzontów, są już obecni w ramach pojęciowych języka, stanowią jednak osobne punkty odniesienia wobec których tworzymy naszą tożsamość. Jest tak, ponieważ jaźń istnieje tylko wtedy, gdy istnieją inne jaźnie, do których może się ona odnieść (Taylor, 1989, 35).

Wedle Heideggera mówimy o *innych*, ponieważ ontycznie możemy się od nich odróżnić, jednak ontologicznie zrazu i zwykle jesteśmy już na sposób *innych*<sup>2</sup>. „Spotykamy innych na gruncie świata, w którym z istoty zatrzymuje się zatroskane i przeglądające jestestwo” (Heidegger, 1994, 169). Nie można mówić o ja bez *innych*, ponieważ oni są w świecie tak, jak ja, jednak *Mitdasein* jest zawsze zdystansowane. W zatroskaniu o *innych* zawsze jest już troska o to, aby się od nich odróżnić, dogonić ich lub odróżnienie między moim *Dasein*, a *innymi* zniwelować (Heidegger, 1994, 179). Zdystansowanie ukazuje, w jaki sposób jestestwo jest pod władzą *innych*, którzy „odebrali mu bycie” (Heidegger, 1994, 180). Co więcej, ci *inni* nie są kimś szczególnym, partykularnym, ale są bezosobową strukturą przejmującą możliwości bycia jestestwa i podsuwającą mu możliwości powszednie, spychając go jednocześnie w niewłaściwą otwartość. *Inni*, do których *Dasein* przynależy i których władzę utrwała to wcześniej już wspomniane *Się* (Heidegger, 1994, 180). *Inni* należący do *Się* i *inni* będący częścią wspólnoty stanowiącej o ramach

---

<sup>2</sup>Różnica ontologiczna pomiędzy bytem, a byciem wyłania się z analityki *Dasein*, którego specyfiką jest odniesienie do samego bycia (Michalski, 1987, 31). Pojęcie różnicy ontologicznej pierwszy raz pojawiło się w *O istocie podstaw*, gdzie Heidegger napisał „prawda ontyczna, i ontologiczna dotyczy — każda odmiennie — bytu w jego byciu oraz bycia bytu. Łączą się one w sposób istotny na gruncie swego odniesienia do różnicy między byciem, a bytem” (tłum. J. Nowotniak [w:] M. Heidegger, 1995, 32). Różnica — w perspektywie przedmiotu myślenia — poruszana jest też w (Heidegger, 2010, 103, 143, 149-151).

pojęciowych są nieodłącznymi elementami *świata*. Bez *innych* nie można by całkowicie pojąć *Dasein*, ani we właściwy sposób ukonstytuować swojej tożsamości. Tak samo i jaźń już zawsze jest w relacjach z *innymi* i poprzez te relacje się określa (Taylor, 1989, 35-36).

#### ANALIZA PORÓWNAWCZA — ŚWIAT

Zarówno jaźń, *Dasein* jak i *inni* muszą się gdzieś znajdować i na gruncie czegoś budować swoje relacje. Wedle Heideggera *Dasein* „rozumie siebie na podstawie swego świata” (Heidegger, 1994, 171), a Taylorowska jaźń zawsze jest już w jakimś horyzoncie, który stanowi tło i kontekst dla jego moralnych wyborów (Taylor, 1989, 26). Z pozoru dwa tak odrębne pojęcia jak *świat* i horyzont, mają ze sobą jednak wiele wspólnego, jeżeli zostaną odczytane w kluczu przedstawionych już wyżej porównań.

Pierwsza część tej analizy to spojrzenie na pojęcie *świata* i miejsca zajmowanego w nim przez *Dasein* i jaźń. Druga część odnosi się do wcześniej już nadmienionego *Się* stanowiąc pogłębienie analizy tego terminu w oparciu o wnioski z poprzednich części tekstu. Zawarte w tej części są również przykłady sytuacji w których *Się* najbardziej się ujawnia oraz zasadnicza różnica w rozumieniu tego terminu w oparciu o wykładnie obydwu filozofów.

#### Bycie-w-świecie

Dla Heideggera *świata* nie da napotkać się tak, jak napotyka się byty wewnątrzświatowe, ale bez odniesienia do świata nie da się napotkać bytów wewnątrzświatowych (Heidegger, 1994, 102). Mówiąc inaczej, *świat* jest systemem powiązanych ze sobą sensów — „jest tym ku czemu odnosi się jestestwo” (Heidegger, 1994, 123) oraz tym

w czym zawsze było i do czego po ewentualnym odejściu powraca (Heidegger, 1994, 108). Jednym z pierwotnych i podstawowych egzystencjałów wymienionych przez Heideggera, nawiązujących właśnie do *świata*, jest *bycie-w*, „którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie” (Heidegger, 1994, 77). „Bycie-w-świecie oznacza [...] nietematyczne, przeglądowe zanurzenie w odniesieniach konstytuowanych dla poręczności narzędziowej całości” (Heidegger, 1994, 108). Jest odniesieniem „do świata jako całości bytu, na którym zasadza się możliwość napotkania wszelkiego poszczególnego bytu” (Strzelecki, 2006, 10). *Świat* jest już zawsze jakoś pojmowany, a *Dasein* rozumie swoje bycie na jego podstawie, ponieważ jest w nim zanurzone (Strzelecki, 2006, 11). *Świat* jest zatem systemem sensownych odniesień pomiędzy rzeczami (Strzelecki, 2006, 11), a my jako istoty ludzkie określani jesteśmy przez fakt bycia w tym świecie (Frede, 1993, 63).

Na płaszczyźnie interpretacyjnej system sensownych odniesień Heideggera stanowi ramy pojęciowe wykorzystywane przez Taylora.

To, co Heidegger rozumie przez *świat* Taylor tematyzuje jako ramy pojęciowe, horyzonty (*frameworks*) (Taylor, 2001, 26), które są rodzajem tła sensów, nadających sensowność naszym wyborom. Ramy pojęciowe, będące czymś obiektywnym, są stabilne, tworzą się w toku historii (Taylor, 2002, 55). To one konstytuują etykę, sposób rozumienia i wartościowania dóbr (Drwięga, 2012, 12). Bez tych niemożliwe byłoby również konstytuowanie (się) tożsamości. Ramy pojęciowe ustanawiane są przez wspólnoty kulturowe, ich tradycje, języki, którymi wspólnoty się porozumiewają, a przez to również przez dobra i moralne rozróżnienia w tych wspólnotach obowiązujące.

### Das Man-Selbst czyli Się

Kolejnym egzystencjałem, który odnosi się zarówno do *świata* jak i do *innych* jest wcześniej już przywoływane *Się* (*das Man-Selbst*). Jest to niezbywalna, bezosobowa struktura, w której *Dasein* zawsze już jest. Bycie *Się* opiera się na tym, że „należy się samemu do innych i utrwała się ich władzę” (Heidegger, 1994, 180). *Das Man-Selbst* jest tym, co podsuwa nam pewne możliwości bycia i sprawia, że *Dasein* w swojej otwartości staje się niewłaściwe, czyli nie projektuje się na najbardziej swoje możliwości bycia, a jedynie na te podane przez *Się*. To właśnie *Się* skrywa przed *Dasein* jego możliwości bycia pod postacią opinii publicznej i wygładzonych, okrojonych faktów oraz przystępnej dla wszystkich, powszechnej wiedzy. „Najpierw jest faktyczne jestestwo w odkrytym przez przeciętność wspólnym świecie. Najpierw „jestem” nie „ja” w sensie własnego Siebie, lecz inni w postaci *Się*” (Heidegger, 1994, 184). *Się* nadaje strukturę pewnego rodzaju konformizmowi *Dasein*, gdy istnieje tak, jak się mówi, czy zachowuje tak, jak się zachowuje (Frede, 1993, 57). Chociaż *Się* ontologicznie jest niezbywalnym egzystencjałem i modyfikacja projektowanych przez niego możliwości bycia jest dużym wysiłkiem, to taka możliwość pojawia się podczas odczuwania trwogi (Frede, 1993, 57-58). Samo *Się* można zmodyfikować za pomocą sumienia, które to „otwiera pogrążone dotąd w sposobie bycia *Się* *Dasein* na właściwą możliwość bycia Sobą” (Strzelecki, 2014, 99). Sumienie jest tym wewnętrznym głosem (choć paradoksalnie objawia się milczeniem), które nie tylko wskazuje *Dasein* właściwą egzystencję, ale przez wymowne milczenie wymaga od *Dasein* podjęcie tej właściwej egzystencji (Heidegger, 1994, 329). Wzywa do niej, a jego głos pochodzi z wnętrza nas samych — „wywodząc się ze mnie i nawiedzając, wezwanie powołuje mnie do mnie” (Heidegger, 1994, 387). Przy tym sumienie wskazuje *Dasein* egzystencję będącą spełnieniem jego możliwości.

Nie „mówi” więc, jak żyć i co wybrać, którą z możliwości urzeczywistnić, ale odsłania najbardziej własne możliwości bycia w świecie *Dasein*, które jestestwo może, ale nie musi wybrać.

Działanie i wpływy *das Man-Selbst* najbardziej ujawniają się w sytuacjach i systemach totalnych<sup>3</sup>. To w nich przejawia się silna i wszechogarniająca dominacja *Się*. Pojawia się ono pod postacią jednej głównej myśli, doktryny lub systemu reguł, za pomocą których *das Man-Selbst* podporządkowuje sobie wszystkie aspekty życia ludzi i podsuwa *Dasein* określone możliwości bycia przesłaniając tym samym jego najbardziej własne możliwości. *Się* w systemie totalnym przejawia się w sytuacjach totalnych, zaburzających poczucie spójności osobowości jednostki. *Się*, którego nie jesteśmy w stanie zmodyfikować — wyrwać się z podsuwanych przez nie możliwości — sprawia, że wpadamy w przestrzeń w której „myśli się”, „mówi się” i „zachowuje się” tak jak *das Man-Selbst* dyktuje.

Czy w myśli Taylora można doszukiwać się odpowiednika Heideggerowskiego *Się*? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba ponownie pochylić się nad kategoriami ram pojęciowych i *ideału autentyczności*. Pierwsze z nich stanowią system obiektywnych sensów będących punktami odniesienia podczas kształtowania się tożsamości, drugi jest stanem idealnym, do którego nieustannie dążymy podczas podejmowania wszelkich wyborów, jest tym co zapewnia integralność naszej tożsamości. Ramy pojęciowe w podobny sposób jak *Się* narzucają nam pewne sensory, do których musimy się ustosunkować, i pewne możliwości, które możemy zrealizować. Zarówno tła sensowności

---

<sup>3</sup>Rozumienie sytuacji totalnej oraz systemu totalnego zaczerpnięte jest z definicji przedstawionej przez Zimbardo (2017) w *Efekcie Lucyfera*. Sytuacje totalne oddziałują na ludzi w sposób podważający ich poczucie spójności osobowości, charakteru oraz moralności. Systemy totalne tworzą przestrzeń do zaistnienia takich sytuacji — zapośredniczają wszystkie relacje międzyludzkie, aby uzyskać nad nimi całkowitą kontrolę (Zimbardo, 2017, 429).

jak i *Się* tworzą systemy opcji, które możemy wybrać i w których *Dasein* oraz jaźń są od samego początku zanurzone. Przykładowy wybór imienia dla nienarodzonego dziecka świadczy o tym, że przyszłe *Dasein* jest najpierw na sposób *Się*, a dopiero później ma możliwość bycia *Sobą*. W podobny sposób działają ramy pojęciowe, które w pewien sposób określają to, kim jesteśmy, choćby przez wielość odniesień do wybranego dla nas imienia. Zanim pojawi się tożsamość, są już horyzonty sensów, o w odniesieniu do których tę tożsamość tworzymy. „Właściwe bycie *Sobą* nie opiera się na jakimś odciętych od *Się* stanie wyjątkowym podmiotu, lecz jest pewną egzystencyjną modyfikacją *Się* jako istotowego egzystencjału” (Heidegger, 1994, 185). Tylko modyfikacja *Się* jest w stanie przybliżyć *Dasein* do właściwego bycia *Sobą*. Z wykładni Taylora można wywnioskować podobną interpretację *mojności* w obliczu *innych*, w obliczu *Się*. Wedle Taylora indywidualność nie powinna opierać się na całkowitej izolacji od *innych*, ale na umiejętnym interpretowaniu ram pojęciowych i konstytuowaniu swojej tożsamości w odniesieniu do tych *innych*

Chociaż *das Man-Selbst* jest egzystencjałem, który dyktuje *Dasein* pewne możliwości bycia, to jednak bycie to jest niewłaściwie i jedynie odpowiedź na wezwanie sumienia umożliwia jestestwu dostrzeżenie i projektowanie się na jego własne możliwości bycia. Dopiero, gdy *Dasein* usłyszy wezwanie sumienia, które poprowadzi go do właściwej otwartości, będzie on mógł zrozumieć *innego* jako jego możliwości bycia i w ten sposób otworzyć go (*innego*) na te możliwości. Podobnie *ideał autentyczności*, któremu musimy pozostać wierni, aby utrzymać integralność naszej tożsamości, oraz zwrot ku naszej wewnętrzności w poszukiwaniu źródeł moralności, umożliwiają nam realizowanie swoich możliwości i zdystansowanie się do dóbr narzucanych przez ramy pojęciowe. Ramy pojęciowe w podstawowy sposób uczestniczą

w tworzeniu się naszej tożsamości. Bez nich nie istniałaby nasza integralność, ponieważ nie istniałby punkt odniesienia. Jako podmioty nie możemy zdystansować się wobec języka będącego jednym z warunków możliwości naszej tożsamości, ale możemy zdystansować się wobec dóbr, które w tym języku są nam przedstawione. Zatem, pomimo zewnętrznych, obiektywnych sensów, zawsze musimy pozostać wierni sobie zgodnie z nakazami *ideału autentyczności*. Zawsze musimy odpowiadać na wezwanie sumienia, które przychodząc z naszego wnętrza wskazuje nam najbardziej nasze możliwości bycia.

#### PODSUMOWANIE

Pod wieloma względami propozycje Heideggera i Taylora są diametralnie różne, jednakże cechuje je kilka ważnych podobieństw. Najsilniej wiąże ich postrzeganie *Dasein* i jaźni przez pryzmat *mojności*. Następnie to, iż dostrzegają, że *bycie-w-świecie* jest dla nas pierwotne i nie możemy mówić o nas, nie odnosząc się do *świata*. Chociaż częściowo inaczej rozumieją to, kim jest *inny*, to i tu dopatrzyć się można punktów wspólnych.

Wydaje mi się, że tym, co łączy obu filozofów, jest również aktualność diagnozy, którą przedstawiają, w tym zwłaszcza odsłonięcie wszechobecności *Się*, dyktującego ujednoczone, przeciętne możliwości bycia, drażnienie przyczyn takiego stanu rzeczy i wskazywanie remediów. W dobie silnego nacisku na indywidualizm, paradoksalnie bardzo łatwo popaść w pułapkę ogółu — w pułapkę *Się* —, który pozornie zachęca do indywidualizmu, jednak wszelkie jednostki odbiegające od ogólnie przyjętych standardów marginalizuje. Jest to pułapka, przed którą wprost przestrzega Taylor, i z którą można walczyć za pomocą dążenia do realizacji *ideału autentyczności*, czy też, jak zaproponowałby to Heidegger, za pomocą podążania za głosem sumienia.

Filozofie Taylora i Heideggera są również aktualne jako narzędzia umożliwiające analizę (zrozumienie) zmieniającego się świata, a zwłaszcza postępu oraz rozwoju techniki. W obliczu skoku rozwojowego, jaki dokonał się w dziedzinie techniki oraz nauki, *świat* nie mógł pozostać bierny i również musiał wybiec naprzód, żeby sprostać pędzącemu w nieznaną postępowi. Spowodowało to zmianę we wszystkich aspektach życia, ale również wpłynęło na te z aspektów, które wydawały się być niezmiennie. Tak też, w obliczu rozwoju nauki i wydawałoby się nieograniczonych możliwości otwieranych przez technikę, ponownie palącym tematem staje się człowieczeństwo, to, kim lub czym jest człowiek. Jesteśmy wpisani w *świat* i bez niego nie możemy mówić o *Dasein* lub jaźni — *świat* jest jedną z konstytutywnych składowych obydwu pojęć. Problem, kim zatem jest człowiek w świecie, który się zmienił, podjąć można owocnie na gruncie takiej refleksji, w ramach której rozumienie siebie przenika się z rozumieniem *świata* i tego, co na ten *świat* się składa, a więc takiej, jak u Heideggera i Taylora.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barnat, D. (2009). Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora. *Diametros*, 20: 1-36.
- Drwięga, M. (2012). *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Frede, D. (1993). The question of being: Heidegger's project. W: Ch. E. Guignon (red.), *Cambridge Companion to Heidegger* (42-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Guignon, Ch. (2015). Authenticity and the question of being. W: D. McManus (red.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from*



- Division Two of Being and Time* (8-20). London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1995). *O istocie podstawy*. Tłum. J. Nowotniak. W: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (2010). *Identyczność i różnica*. Tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.
- Kołoczek, Ł. (2017). Człowiek bez ojczyzny – powtórzona lektura „Listu o humanizmie” Heideggera. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 6(1), 53-76.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Strzelecki, R. (2006). *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strzelecki, R. (2014). *Odpowiedzieć Byciu, Odpowiedzieć Innemu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strzelecki, R. (2017). Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości. Koreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka. *Zarządzanie Publiczne*, 1(39), 23-28.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of The Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2002). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak.
- Taylor, Ch. (2004). *Moralna topografia jaźni*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, (237-262). Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- Zimbardo, P. (2017). *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Tłum. A. Cybulko, J. Kowalczyńska, J. Radzicki, M. Zieliński, Warszawa: PWN.

**MINE-NESS, OTHER, WORLD. COMPARATIVE ANALYSIS OF CHARLES TAYLOR'S  
AND MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY**

**Abstract**

This article is a comparative analysis between Charles Taylor's and Martin Heidegger's philosophy focusing on three main terms: mine-ness, other and world. It is a search for similarities and differences between these terms.

In the view of results, mine-ness appears to be the most similar aspect of these two philosophies. It is a core term used for describing both Dasein and self. Close similarities have been marked for the "world" as well. These parallels are based on philosophers understanding of this word, of what it means to "self" and how this includes "others". The article is divided into three parts, each dedicated to one of the main themes of this work.

Concluding, although there are some similarities and differences between Taylor's and Heidegger's philosophies and that there is a significant time gap between the main works concerning discussed in this article issues, what makes them most alike is how still up-to-date these philosophies are.

**Keywords:** Taylor, Heidegger, self, Dasein, world, other.

**Słowa kluczowe:** Taylor, Heidegger, jaźń, Dasein, świat, inny.

HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.55.04>

**MAREK BŁASZCZYK**

**ORCID:** 0000-0001-5518-0115

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

## **EGZYSTENCJA I PSYCHOTERAPIA**

Książka Małgorzaty Opoczyńskiej zatytułowana *Pasaże egzystencji. Strony psychoterapii i inne strony*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że ukazuje fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji w kontekście refleksji psychoterapeutycznej, lecz także dlatego, że zaciera granice między dyskursem filozoficznym, literaturoznawczym i psychologicznym (Opoczyńska, 2019). Nie jest to bowiem typowa rozprawa akademicka, w której znaleźć można poznawczo satysfakcjonujące rozwiązanie omawianego problemu naukowego. Nie jest to także standardowy podręcznik akademicki, zawierający skondensowaną, gotową do przyswojenia porcję wiedzy. Nie jest to wreszcie klasyczny poradnik psychologiczny, zawierający wskazówki dotyczące udanego, szczęśliwego życia, opisujący zasady prowadzenia superwizji czy skuteczne techniki psychoterapeutyczne (w tym samopomocowe).

Jest to raczej praca sytuująca się na pograniczu filozofii i psychologii, akcentująca zarazem rangę dzieł literackich w procesie samopoznania i samorozumienia. Książka ta godna jest więc polecenia wszystkim, którzy nie boją się samodzielnie filozofować, eksplorując najgłębsze warstwy swojej osobowości oraz nierzadko przerażające przestrzenie swego egzystencjalnego doświadczenia. Z pewnością — jako swoisty drogowskaz, punkt odniesienia czy źródło inspiracji — przysłuży się też wszystkim osobom, które niestrudzenie poszukują prawdy o sobie, innych ludziach oraz otaczającym świecie, a przy tym nie potrzebują jednoznacznych, schematycznych, „gotowych” odpowiedzi.

Warto zaznaczyć, że Opoczyńska, naukowo związana z Uniwersytetem Jagiellońskim, jest specjalistką w zakresie psychologii klinicznej oraz psychologii egzystencjalnej. Jest psychoterapeutką Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, superwizorką Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, autorką licznych publikacji naukowych, w tym między innymi monografii: *Kim jestem? Doświadczenie choroby psychicznej a stawanie się sobą* (Opoczyńska, 2002a), *Róża wierszem niezawołana. Szkice na temat poznania i samopoznania* (Opoczyńska, 2002b), *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii* (Opoczyńska, 2007), *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego* (Opoczyńska, 2016), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej* (Opoczyńska, red., 1999) czy *Poza zasadą powszechności. Próby idiograficzne* (Opoczyńska, red., 2014). Jej najnowsza książka zdaje się stanowić kontynuację jej wieloletniego namysłu nad problematyką ludzkiej egzystencji. Nie tylko odsłania ona psychologiczne uwarunkowania bycia-w-świecie, tropiąc charakterystyczne dla niego niuanse, paradoksy i antynomie, ale i sygnalizuje jego niedefiniowalność, nieustanne wymykanie się naukowej wykładni. Można nawet odnieść

wrażenie, że praca ta dotyka kwestii, tematów i zagadnień, które pozostają niezmiernie bliskie Szestowowskiej „filozofii tragedii” (Szestow, 1987), pozwalającej spojrzeć na człowieka przez pryzmat jego dążeń, najskrytszych trosk i zmartwień, a nie pilnie wypracowanych, hermetycznych kategorii intelektualnych.

Nie chcąc szczegółowo rekapitulować zawartości monografii Opoczyńskiej, wskażmy jedynie na najciekawsze, naszym zdaniem, jej wątki. Autorka celnie ukazuje bezsłowność, niewyraźność ludzkiego cierpienia. Nie sposób go opisać, skutecznie bowiem wymyka się językowemu zapośredniczeniu. W tym sensie żadne słowa, za pomocą których próbujemy zakomunikować innym nasze cierpienie, nasze lęki i smutki, nie są w stanie oddać naszych przeżyć, naszych myśli i emocji. Nie są też w stanie zmienić naszego stanu psychofizycznego. Owa „bezradność języka” jest więc oznaką „niemożności uśmierzenia cierpienia przez słowa” (Opoczyńska, 2019, 48).

Język wszakże nie tylko jest narzędziem, służącym do opisywania (konstruowania) otaczającej rzeczywistości, ale i specyficznym sposobem ludzkiego bycia-w-świecie. Zwracają na to uwagę Martin Heidegger (Heidegger, 2010) oraz Hans-Georg Gadamer (Gadamer, 2003; Gadamer, 2004; Gadamer, 2000). Opoczyńska, powołując się na ich rozpoznania, konstatuje, że jeśli „zamieszkujemy w języku” (Gadamer, 2003, 24), to „nasze istnienie zawsze przyjmuje formę językową” (Opoczyńska, 2019, s. 49). To zaś oznacza, że „język zdradza moje istnienie” (Opoczyńska, 2019, 49), a „każde jestem jest nieprzetłumaczalne na inne jestem” (Opoczyńska, 2019, 49). Każda wypowiedź skazuje nas tym samym na samotność. Język, który stanowi domostwo naszego bycia, różni się bowiem od języka, którym posługuje się drugi człowiek. Nie mogę go w pełni poznać ani zrozumieć, ponieważ nie mam całkowitego wglądu w jego

egzystencję. Jest i odwrotnie — drugi człowiek nie ma pełnego dostępu do mojej egzystencji. Może ją postrzegać jedynie w kontekście swojego języka, co nieuchronnie wiąże się z przyjęciem ograniczonej perspektywy jej oglądu.

Egzystencja jest o wiele bogatsza niż słowa (język), za pomocą których próbujemy ją zdefiniować. Niewspółmierność bycia (istnienia) i języka stanowi nawet charakterystyczną cechę ludzkiego istnienia: „istnienie zanurzone w języku nie może wyrazić się w nim bez reszty. Niewspółmierność języka i istnienia — rzecz można: bezradność języka, który nie wypowie nigdy swej treści — jest nieodłącznym rysem naszego bycia w świecie” (Opoczyńska, 2019, 50). Skoro język pozostaje „bezradny” wobec istnienia, to pozostaje również „bezsilny” wobec naszego cierpienia. Nie tylko bowiem nie potrafi go wyrazić czy unaocznić, ale i uświadamia nam naszą własną niemoc i samotność. Cierpienie jest „sytuacją graniczną” (Jaspers, 1919, 218-226; Jaspers, 1978, 212-216), naruszającą naszą podmiotową (osobową) integralność. Wiąże się z bólem fizycznym i psychicznym, ograniczając naszą zdolność do działania i autokreacji: „wraz z ograniczeniem możliwości działania, odczuwanym jako osłabienie dążności do istnienia, rozpoczyna się we właściwym sensie panowanie cierpienia” (Ricoeur, 2003, 532). Jak zauważa Opoczyńska: „cierpienie oznacza samotność wygnańca, którego opuścił nawet własny język” (Opoczyńska, 2019, 50-51). Język jawi się bowiem jako swoista „kryjówka”, pozwalająca „zachować zimną krew, dystans związany z reprezentacją” (Lévinas, 2000, 153). Pozwala zarazem odwrócić uwagę od nieuchronności bycia-w-świecie, zadowolając się powierzchownym opisem czy „chłodną” konceptualizacją.

Cierpienie, istotowo i językowo niewyraźne, nie daje nam jednak żadnej „kryjówki”, żadnego schronienia. Sytuuje nas ono w samym

centrum bycia, pozbawiając możliwości ucieczki: „treść cierpienia miesza się z niemożliwością oderwania się od cierpienia. I nie jest to definiowanie cierpienia przez cierpienie, lecz podkreślenie implikacji *sui generis*, która konstytuuje jego istotę. W cierpieniu mamy do czynienia z nieobecnością wszelkiego schronienia. Jest ono faktem bezpośredniego wystawienia na bycie. Składa się z niemożliwości ucieczki i odwrotu. Cała ostrość cierpienia tkwi w tej niemożliwości wycofania się. Jest ono faktem bycia osaczonym przez życie i bycie” (Lévinas, 1999, 67-68). Cierpienie, podobnie jak egzystencja, jest zawsze „moje” (por. Heidegger, 2010, 66; Heidegger, 2009, 184). Nikt nie może mnie w nim zastąpić; nikt też nie może zdjąć ze mnie jego przygniatającego ciężaru.

Cierpienie jest więc „tragedią samotności” (Lévinas, 1999, 67), zawierającą w sobie „bliskość śmierci” (Lévinas, 1999, 68). Odgradza mnie ono od świata, wyostrzając moją (samo)świadomość oraz prowadząc do „nadmiernej interioryzacji” (Cioran, 1992, 156). Nie mogę przeżyć cudzego cierpienia, mogę jedynie o nim myśleć, odnosząc je do swojego doświadczenia. Cierpienie drugiego człowieka pozostaje dla mnie tajemnicą, której nie mogę rozwiązać (Marcel, 1986). A próbując to uczynić, angażując się emocjonalnie, sam skazuję się na cierpieniu i samotności. Cierpimy bowiem zawsze w samotności, niezależnie od tego, ilu mamy przyjaciół czy znajomych: „cierpi się pojedynczo i w samotności, zawsze obok innych, również obok najbliższych, na ich oczach, bez względu na to, jak bardzo oni sami włączeni są w przeżycie tego nieszczęścia. W cierpieniu jesteśmy niezastępowalni. Żadna substytucja nie jest możliwa” (Hernas, 2005, 100-101). Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku doświadczenia samotności — tutaj również trudno mówić o jakiegokolwiek substytucji.

Rozważania Opoczyńskiej zdają się korespondować z (onto)egzystencjalną wizją samotności, w myśl której stanowi ona swoistą „zasadę” ludzkiego istnienia, główny jego określnik, podstawową „właściwość”. Autorka wprawdzie wprost o niej nie pisze, jednak można odnieść wrażenie, że tak rozumiana samotność stanowi filozoficzne tło jej namysłu. Samotność, wedle tego ujęcia, uchodzi za fundamentalną, niezbywalną i niekomunikowalną cechę człowieka. Nie sposób jej przewyciężyć, usunąć, ponieważ jest ona trwale wpisana w ludzkie życie (por. Paz, 1991, 208; Cioran, 2015, 47; Bierdiajew, 2002, 59; Szestow, 1983, 51).

Gabriel Marcel, przypomnijmy, uznaje nawet samotność za jedyne ludzkie cierpienie (por. McGraw, 2000, 19, 24). Emmanuel Lévinas zaznacza natomiast niedwuznacznie, że samotność jest „kategorią bycia” (Lévinas, 1999, 20), „towarzyszką powszedniej egzystencji” (Lévinas, 1999, 47). Jest ona, podobnie jak cierpienie, doświadczeniem nieprzekazywalnym i językowo niewyraźnym, skutecznie wymykającym się naukowej konceptualizacji. Jest zarazem przeżyciem silnie zindywidualizowanym, wynikającym z samego faktu bycia-w-świecie: „stan egzystencji jest stanem wyobcowania” (Tillich, 2004, 48). Samotność jest więc tym, co pierwotnie spaja człowieka z otaczającą go rzeczywistością: „ludzkie życie *sensu stricto* z racji swej nieprzekazywalności jest ze swej istoty *samotnością, absolutną samotnością*” (Ortega y Gasset, 1982, 372), „człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości jest sam” (Ortega y Gasset, 1982, 375). Podobne konstatacje znajdziemy także u egzystencjalistów, Martina Heideggera (Heidegger, 1983; Heidegger, 2010) i Jeana-Paula Sartre’a (Sartre, 2007). Warto dodać, że filozoficzna refleksja nad samotnością pretenduje dziś do rangi samodzielnej, choć z założenia



interdyscyplinarnej, dyscypliny naukowej (Domeracki, 2018; Mijuskovic, 2012; Mijuskovic, 2015).

Opoczyńska zdaje się przekonywać, że ludzka egzystencja jest ruchem *in statu nascendi*, a każdy poszczególny człowiek — bytem samoświadomym, „otwartym” na świat, rozumiejąco odnoszącym się do własnego bycia. Nie jest on bowiem Husserlowskim podmiotem transcendentnym, zdepersonalizowanym czy zaświatowym, lecz bytem konkretnym, „z krwi i kości”, który „rodzi się, cierpi, umiera — przede wszystkim umiera — który je, pije, bawi się i śpi, myśli i kocha” (Unamuno, 1984, 5). Jest więc „projektem przeżywanym subiektywnie” (Sartre, 1998, 27), a jego „egzystencja poprzedza esencję” (Sartre, 1998, 23). W tym sensie jest on jedyny, niepowtarzalny, ontycznie wyjątkowy. Nie sposób go zdefiniować, całkowicie poznać czy zastąpić; jego istnienie dla zewnętrznego obserwatora zawsze pozostaje swoistą, niewyraźną słowami tajemnicą. Inny, którego widzimy i słyszymy, którego Twarz codziennie spotykamy, jest tym samym niesprowadzalny do naszych myśli, wyobrażeń czy sądów, wymykając się typowemu dla nauki uprzedmiotowieniu (Lévinas, 2002). Dopiero poprzez nawiązanie z nim terapeutycznego dialogu, empatyczne, pełne pokory i zaangażowania współuczestniczenie w jego egzystencjalnej wędrówce w głąb siebie, możemy go lepiej poznać i zrozumieć. Psychoterapia, dzięki bezpośredniej relacji z klientem (pacjentem), daje nam inną wiedzę o nim niżli ta, którą czerpiemy jedynie z czystej obserwacji jego zachowania. Kluczowe jednak jest tutaj wytworzenie odpowiedniej „atmosfery psychologicznej”, sprzyjającej szczerzej rozmowie i zwierzeniom. W przeciwnym razie psychoterapia przestanie służyć przewycięzaniu życiowych problemów i kryzysów, a stanie się „namiastką metafizyki”, „rodzajem religii, przypominającej wiarę

gnostyckich sekt” (Jaspers, 1990, 420). Może wówczas bardziej szkodzić niż pomagać.

Opoczyńska, zwracając uwagę na specyfikę relacji terapeuty z klientem, podkreśla, że każda tego typu relacja jest inna, na swój sposób wyjątkowa. Nie ma bowiem dwóch dokładnie takich samych stylów porozumiewania się, komunikowania swoich potrzeb i pragnień, podobnie jak nie ma dwóch identycznych egzystencji. Każdy klient przychodzi do terapeuty z nieco innym problemem, inaczej go przedstawia i o nim mówi. Przywołuje inne wspomnienia oraz inaczej interpretuje swoje emocje i przeżycia. Inne wydarzenia ze swojego życia uznaje za ważne i przełomowe. Ma wreszcie inne lęki i traumy, wypracowując swój indywidualny sposób radzenia sobie z trudnościami i dyskomfortem. Wszystko to zdaje się świadczyć o tym, że nie istnieje „statystyczny” człowiek, a ludzkich doświadczeń nie sposób uogólnić, konstruując powszechny system psychoterapeutyczny.

Każdy człowiek jest niepowtarzalną egzystencją, stanowiącą integralną całość. Terapeuta powinien więc holistycznie patrzeć na jego zdrowie i kondycję psychofizyczną, a nie skupiać się wyłącznie na jednym aspekcie jego istnienia. Powinien przy tym przejawiać zarówno cechy lekarza, badającego ciało i dolegliwości somatyczne, jak i humanisty (w tym filozofa), próbującego wniknąć w meandry ludzkiej duszy (psychiki). Człowiek jest bowiem nieredukowalny do poszczególnych wymiarów swego bycia-w-świecie, jest zawsze „czymś więcej niż tym, co o sobie wie” (Jaspers, 1995, 45). Jak zauważa Karl Jaspers: „jako całość człowiek nie mieści się w żadnych ujęciach obiektywizujących. Jako istota sam dla siebie, jako przedmiot dla badacza, człowiek nigdy nie jest spełniony; w jakiejś mierze pozostaje on otwarty. Człowiek jest zawsze kimś więcej, niż wie sam o sobie i wiedzieć może” (Jaspers, 1993, 24). I dodaje: „każde totalne poznanie człowieka okazuje się zbłądzeniem

wynikłym z uznania wyłączności jednego sposobu rozważań i jakiejś jednej metody za uniwersalną” (Jaspers, 1993, 25).

Można odnieść wrażenie, że Opoczyńska podziela założenia psychologii egzystencjalnej (humanistycznej), akcentując niemożność całkowitego wyjaśnienia specyfiki ludzkiego bycia. Bliska tym samym wydaje się jej konstatacja Irvina D. Yaloma, według którego „standardowa diagnoza bywa często nieprzydatna” (Yalom, 2016, 156), a nawet szkodliwa — i to zarówno dla pacjenta, jak i terapeuty. Nie tyle idzie tu o to, że „kategorie diagnostyczne stworzono sztucznie i w arbitralny sposób” (Yalom, 2016, 156), ile raczej o to, że „formalna diagnoza to coś więcej niż mała niedogodność. Może ona zablokować pracę terapeutyczną, zamazując i redukując obraz pełnej, wielowymiarowej osobowości człowieka” (Yalom, 2016, 157). Opoczyńska, choć do rozpoznań Yaloma wprost nie nawiązuje, dostrzega potrzebę humanistycznej (holistycznej) refleksji nad człowiekiem. Ma przy tym świadomość, że psychoterapeutyczna skłonność do „etykietowania” ludzkich problemów czy dolegliwości nieuchronnie prowadzi do „utruty z pola widzenia całości osoby ludzkiej” (Yalom, 2016, 180). Może zarazem obniżyć poziom zaufania klienta do terapeuty oraz zmniejszyć zaangażowanie tego ostatniego w proces terapeutyczny.

Opoczyńska, powołując się na ustalenia Karla Jaspersa i Ericha Fromma, celnie ukazuje związek filozofii, literatury i psychoterapii. Podkreśla, że podstawą studiów psychologicznych winno być nie tyle czytanie akademickich rozpraw z zakresu psychologii i psychoterapii, lecz przede wszystkim filozoficzny namysł nad człowiekiem, uzupełniony lekturą klasycznych dzieł filozoficznych (por. Jaspers, 1990, 434-435). Psychoterapeuta winien więc być zarazem filozofem, uwrażliwionym na problematykę ludzkiej egzystencji. Warto dodać, że w poznawaniu człowieka pomaga także obcowanie ze sztuką,

a zwłaszcza z literaturą. Czytając książki Honoré de Balzaca, Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Sørensa Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, Franza Kafki czy Alberta Camusa jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć ludzką psychikę niż studiując typowe psychologiczne prace naukowe (por. Fromm, 1996, 92-93). „Filozofująca” literatura zawiera bowiem pewną prawdę egzystencjalną, która może pełnić funkcję terapeutyczną — nie tylko silniej niż „chłodny”, zdystansowany wywód naukowy do nas przemawia i na nas oddziałuje („daje do myślenia”), ale i nierzadko daje nam impuls do przewartościowania, zmiany bądź modyfikacji naszego dotychczasowego życia, wyrywając z codziennych nawyków, przyzwyczajzeń i schematów myślowych. Mówiąc inaczej: filozofia i literatura — w przeciwieństwie do abstrakcyjnej nauki — pozwalają nam podjąć oczyszczającą autorefleksję, umożliwiając głębsze samopoznanie.

Psychologia i psychoterapia egzystencjalna chętnie odwołują się do literatury i filozofii. Viktor Frankl, Ludwig Binswanger i Medard Boss, dla przykładu, nawiązują do analityki egzystencjalnej Martina Heideggera i Karla Jaspersa. Irvin D. Yalom — do filozofii Arthura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa i Martina Bubera (Yalom, 2008; Yalom, 2006). Rollo May natomiast — do Sørensa Kierkegaarda, dziewiętnastowiecznego prekursora egzystencjalizmu, którego określa nawet „geniuszem psychologii wszechczasów” (May, 1995, 82-90). Wskazuje się tutaj, że zadaniem filozofa i terapeuty jest zachęcanie nas do wnikliwego przyglądania się swojej własnej egzystencji, cierpliwego i rozumiejącego zaglądania w głąb siebie.

Godzi się jednocześnie przypomnieć, że wiele dzieł literackich, także tych, które dziś uchodzą za kanoniczne, zrodziło się wówczas, gdy ich autorzy przeżywali szeroko pojęte kryzysy egzystencjalne.

Psychologię łączy bowiem z filozofią i literaturą osobliwa więź. Okazuje się nawet, że „dzieła o najbardziej wątpliwej wartości literackiej psychologom często wydają się szczególnie interesujące” (Jung, 1982, 185). Nie sposób więc nie zauważyć, że zarówno czytanie literatury, jak i sam proces twórczy stanowią znakomitą formę psychoterapii (w tym autoterapii). Pisanie, nadmienmy na marginesie, może również przynieść szereg prozdrowotnych korzyści (Pennebaker, Smyth, 2018; Błaszczuk, 2022). Aby jednak tak było, nie może ono służyć budowaniu bezosobowej, hermetycznej, naukowej narracji, lecz swobodnemu wyrażaniu własnych myśli i uczuć, najskrytszych pragnień, dążeń i lęków.

Przejdźmy do podsumowania. Monografia Małgorzaty Opoczyńskiej jest publikacją inspirującą, interesującą i erudycyjną, zacierającą granice między filozofią, literaturą, psychologią i psychoterapią. Godna jest polecenia nie tyle akademickim badaczom kondycji ludzkiej, ile „nieśpiesznym wędrowcom” (Opoczyńska, 2019, 31) — osobom poszukującym swojej drogi życiowej, swojej roli i miejsca w świecie. Z pewnością przysłuży się więc tym, którzy „filozofują w drodze”, nieustannie przechodząc „od wiedzy do niewiedzy” i „od niewiedzy do wiedzy” (Merleau-Ponty, 2003, 14; por. Jaspers, 1998, 8). Omawiana praca przypomina zarazem, że namysł nad problematyką ludzkiej egzystencji ma charakter *aletheiczny*, rozjaśniając bowiem jedne kwestie inne pozostawia w ukryciu. Gdy zaś próbuje naświetlić te drugie, pierwsze ulegają zaciemnieniu. Mimo niepewności, rozterek i duchowych przesileni warto jednak podjąć trud owej refleksji, konfrontując się z bardziej lub mniej niewygodnymi doświadczeniami. Lektura publikacji Opoczyńskiej może okazać się swoistym do niej zaproszeniem.

### Bibliografia

- Bierdiajew M. (2002), *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Błaszczak M. (2022), *Terapeutyczny fenomen pisanie*, „Kultura Współczesna”, 1, s. 175-182.
- Cioran E. (1992), *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka.
- Cioran E. (2015), *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Domeracki P. (2018), *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Fromm E. (1996), *O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadamer H.G. (2000), *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa: PIW.
- Gadamer H.G. (2003), *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer H.G. (2004), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hernas A. (2005), *Czas i obecność*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Jaspers K. (1993), *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń: Wydawnictwo Comer.

- Jaspers K. (1990), *Istota i krytyka psychoterapii*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa: PIW.
- Jaspers K. (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
- Jaspers K. (1978), *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jaspers K. (1995), *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Jaspers K. (1998), *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg.
- Jung C.G. (1982), *Psychologia i literatura*, przeł. J. Prokopiuk, [w:] Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lévinas E. (2002), *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E. (1999), *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévinas E. (2000), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Marcel G. (1986), *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa: PAX.
- May R. (1995), *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- McGraw J.G. (2000), *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej.
- Merleau-Ponty M. (2003), *Pochwała filozofii*, przeł. K. Mrówka, Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Mijuskovic B.L. (2015), *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*, Santa Barbara: Praeger.
- Mijuskovic B.L. (2012), *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington: iUniverse.

- Opoczyńska M. (2007), *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2016), *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2002a), *Kim jestem? Doświadczenie choroby psychicznej a stawanie się sobą*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2019), *Pasaże egzystencji. Strony psychoterapii i inne strony*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2002b), *Róża wierszem niezawołana. Szkice na temat poznania i samopoznania*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (red.) (2014), *Poza zasadą powszechności. Próby idiograficzne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (red.) (1999), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ortega y Gasset J. (1982), *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa: PWN.
- Paz O. (1991), *Labirynt samotności*, przeł. J. Zych, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pennebaker J., Smyth J. (2018), *Terapia przez pisanie*, przeł. A. Haduła, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricoeur P. (2003), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre J.P. (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sartre J.P. (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.



- Szestow L. (1983), *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, S. Szechter, Londyn: Kontra.
- Szestow L. (1987), *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa: Czytelnik.
- Tillich P. (2004), *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Unamuno M. de (1984), *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków, Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Yalom I.D. (2016), *Istoty ulotne*, przeł. P. Luboński, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Yalom I.D. (2006), *Kuracja według Schopenhauera*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia.
- Yalom I.D. (2008), *Psychoterapia egzystencjalna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia, Polskie Towarzystwo Psychologiczne.

## EXISTENCE AND PSYCHOTHERAPY

### Abstract

The article presents a critical approach to *Pasaże egzystencji. Strony psychoterapii i inne strony* by Małgorzata Opoczyńska (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019). It discusses the main theses presented in the dissertation and invites to a multifaceted, philosophical and psychological reflection on the problem of human existence.

**Key words:** philosophy, psychology, psychotherapy, human being, existence

**Słowa kluczowe:** filozofia, psychologia, psychoterapia, człowiek, egzystencja