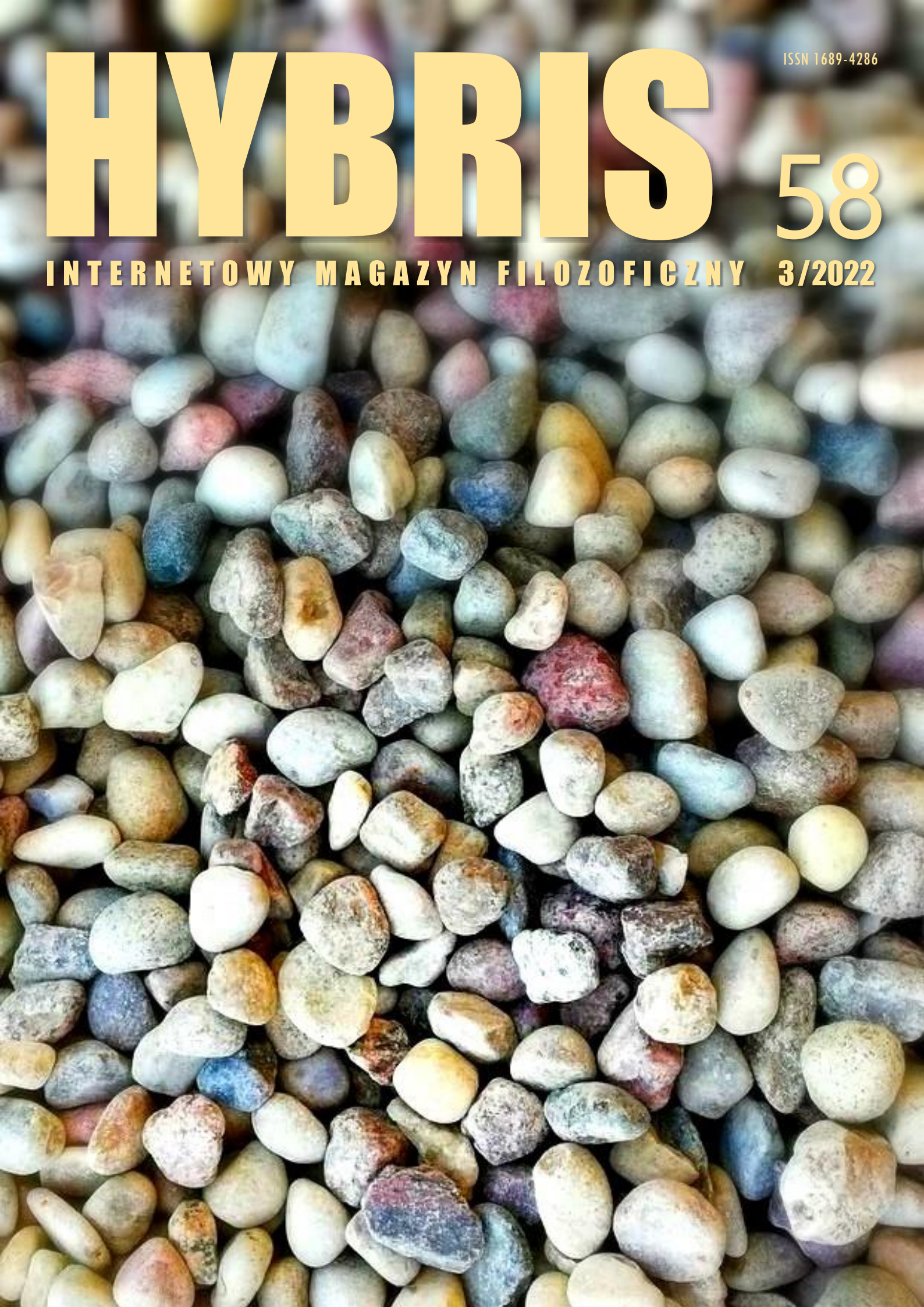


HYBRIS

ISSN 1689-4286

58

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 3/2022



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:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

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

Redaktorzy językowi:

Elżbieta Jakubowska
Wojciech Szumański

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. Michał Krzykawski (Uniwersytet
Śląski)

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) — członek honorowy

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Dr Ewa Wyrębska-Đermanović
(Uniwersytet w Bonn, Niemcy)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2022



HYBRIS NR 58 (2022)

CONTENTS

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA

POSTMODERNIZM A DEKONTRUKCJA FILOZOFICZNA. JAKA RÓŻNICA? [01-37]

MICHAŁ GNIADEK

ANTYRACJONALIZM I REWOLUCJA MORALNA. SOCJALIZM ETYCZNY SORELA I ABRAMOWSKIEGO [38-64]

TOMASZ STEGLIŃSKI

ASTROLOGIA, CHIROMANCJA I METOPOSKOPIA JAKO UZUPEŁNIENIE FIZJONOMICZNEGO OBRAZU DUSZY W FILOZOFII MARIN CUREAU DE LA CHAMBRE'A [65-94]

HYBRIS nr 58 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.58.01>

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA



0000-0003-0942-3459

Uniwersytet Łódzki

maomei@step.com.pl

POSTMODERNIZM A DEKONSTRUKCJA FILOZOFICZNA. JAKA RÓŻNICA?

Określenie „filozofia postmodernistyczna” jeszcze w ostatnich latach XX wieku budziło żywe reakcje w środowisku akademickim. Dysputowano i polemizowano gorąco tak nad zasadnością samego określenia „postmodernistyczna” w odniesieniu do filozofii, jak i nad samym zjawiskiem przemian dokonującym się w jej obrębie. Obecnie, w latach dwudziestych XXI wieku, emocje związane z tym określeniem znacznie opadły. Nadszedł więc właściwy czas na usystematyzowanie i głębsze wyjaśnienie, co postmodernizm oznacza w filozofii, tym bardziej, że dotychczasowe próby całościowego ujęcia tego stanowiska, choć bardzo instruktywne, nie wyczerpały należycie tematu. Jednym z takich nierozwiązanych zagadnień pozostaje zasadność włączania dekonstrukcji filozoficznej do obszaru filozofii

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-06-07 | Verified: 2022-07-05 | Accepted: 2022-09-13 Lodz, Poland
First published online: 2022-09-29

postmodernistycznej. I temu problemowi przyjrzymy się w niniejszym studium bliżej. Jak podaje polski znawca postmodernizmu, Andrzej Szahaj:

termin „postmodernizm” użyty został po raz pierwszy przez Federico de Onisa w 1934 roku do opisu poezji hiszpańskiej i południowoamerykańskiej obejmującej okres 1905 – 1914, używali go także Arnold Toynbee (1939), C. W. Mills (1959), Irving Howe (1959), Leslie Fiedler (1965), Amitai Etzioni (1968) (Szahaj, 2004, 935).

Rozpowszechnienie tego określenia związane jest jednak z językiem architektury oraz pracami teoretycznymi amerykańskiego architekta, Charlesa Jencksa. Pojawia się ono w jego książce wydanej w Stanach Zjednoczonych pt. *The Language of Post-modern Architecture* (Jencks, 1977, 7 *passim*). Przedstawiony w tym dziele namysł nad zjawiskiem postmodernizmu został szybko podjęty przez innych badaczy oraz praktyków w obrębie tej dziedziny sztuki, co doprowadziło do ujednoczenia postmodernizmu do postaci teorii przeciwstawiającej się tendencjom w architekturze modernistycznej, a wyrażających się w odrzuceniu awangardyzmu oraz prostych form inżynierskich w budownictwie na rzecz ornamentyki, eklektycznego mieszania stylów i cytowań z innych epok, często ironicznie zabarwionych. Zamiast bloków z prostych płyt postmoderniści architekci wprowadzali do swoich projektów estetyczny synkretyzm, nie bojąc się zestawiać form pozornie do siebie nie pasujących, a nawet kłócących się ze sobą. Wspomniana już ironia w kreowaniu stylu oraz towarzyszące jej elementy pastiszu, parodii i melanzu nadały postmodernistycznej architekturze koloryt, w którym odnaleźli się także inni dwudziestowieczni twórcy kultury Zachodu, przede wszystkim zaś wykładowcy filozofii na francuskich uczelniach.

FILOZOFIA POSTMODERNISTYCZNA?

Pierwszym myślicielem współczesnym świadomym występowania tych elementów w refleksji akademików ostatnich dekad XX wieku był Jean-François Lyotard. W pracy zatytułowanej *La condition postmoderne* (Lyotard, 1979; Lyotard, 1997)¹ stara się on nie tyle zdefiniować zjawisko postmodernizmu, ile zdiagnozować aktualną sytuację na wydziałach humanistycznych, wydobywając na jaw anachroniczność postaw badaczy nie dostrzegających, iż wielkie ujednociające rzeczywistość narracje takie jak przykładowo „spekulatywna opowieść Hegłowska” (Lyotard, 1997, 112) nie pasują już do rzeczywistości społeczeństw postindustrialnych (Lyotard, 1997, 111). Obwieszczając koniec epoki filozoficznego metadyskursu, Lyotard zastanawia się, jak należałoby uzgodnić wiedzę ze społeczno-politycznymi uwarunkowaniami dzisiejszego świata. Podkreśla potrzebę bardziej świadomego podejścia do samego języka wiedzy poprzez odwołania do najnowszych teorii lingwistycznych, ale też do ustaleń informatyki i tego wszystkiego, co dzieje się w świecie współczesnej matematyki, robotyki i komputroniki (Lyotard, 1997, 117). Można by zatem uznać, że refleksja Lyotarda we wskazanej tu pracy sprowadza się do obserwacji postmodernizmu z perspektywy wpływu przemian socjo-technologicznych na wiedzę. Zarysowuje ona także nowy obraz cywilizacyjnej rzeczywistości współczesnego świata. Lyotard aż dwukrotnie posłużył się słowem „postmodernizm” (*postmodernisme*) w tytułach swoich książek (we wspomnianej już *La condition*

¹ W artykule tym dla lepszej orientacji czytelnika podaję namiary bibliograficzne na wszystkie wymieniane dzieła w pierwszym wydaniu oryginalnym oraz pierwszym wydaniu polskim.

postmoderne, a następnie w *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*; Lyotard, 1988; Lyotard, 1998), co znacznie przyczyniło się do popularyzacji tego zjawiska kulturowego.

W dużej mierze zatem dzięki Lyotardowi powstaje i rozpowszechnia się – najpierw głównie we Francji – tak zwana filozofia postmodernistyczna. Już w latach 70. i 80. francuski postmodernizm filozoficzny zyskuje rozgłos na całym świecie (w Stanach Zjednoczonych asymiluje się go w nieco zmodyfikowanej wersji pod nazwą *French Theory*), kształtując intelektualną aurę epoki społeczeństw ponowoczesnych. Trendowi temu, wręcz modzie na filozofowanie postmodernistycznie, nie towarzyszyło jednak ściśle dookreślenie tego kierunku myślenia, dlatego aplikowano je do twórców bardzo różnych koncepcji myślowych (co stanie się wyraźne dalej), choć wielu z nich lokowało swoje zainteresowania na styku socjologii i filozofii, a więc w miejscu, w którym swoją postmodernistyczną przygodę rozpoczął Lyotard.

Największy rozgłos zyskało tu bodaj dzieło Jeana Baudrillarda, również teoretyka społeczeństwa współczesnego, mocno akcentującego problemy komunikacji i konsumpcji, jak widać to już w jednej z jego pierwszych prac *La société de consommation* (Baudrillard, 1970; Baudrillard, 2006). Z czasem jego zainteresowania kierują się coraz wyraźniej ku zagadnieniom z obszaru literaturoznawstwa, językoznawstwa i semiotyki, czego wyrazem staje się kolejny jego głośny tytuł *L'échange symbolique et la mort* (Baudrillard, 1976; Baudrillard, 2012), gdzie po raz pierwszy pojawia się pojęcie symulakrum (*simulacre*), które niebawem stanie się kluczowym terminem w pisarstwie Baudrillarda (Baudrillard, 1976, 75). Powołując się na słowa Koheleta, kaznodziei przemawiającego w słynnej księdze *Starego Testamentu*, autor *Simulacres et Simulation* (Baudrillard, 1981; Baudrillard, 2005), pozornie objaśnia, co znaczy dla niego to pojęcie:

„Obraz (*simulacre*) nigdy nie jest tym, co skrywa prawdę – to prawda skrywa to, że jej nie ma. Obraz jest prawdziwy” (Baudrillard, 2005, 5)². Ani samo powołanie się na Kohelata, ani treść rzekomo cytowanej sentencji nie są jednak prawdziwe: Baudrillard jako jeden z pierwszych filozofów współczesnych wprowadza do języka swoich dzieł fikcję i niejasność³, które mają przyciągać uwagę czytelników i inspirować ich do dowolnych interpretacji starożytnej spuścizny kulturowej, a nawet faktów z dziedziny nauk ścisłych i przyrodniczych. Warto w tym miejscu odnotować jego młodzieńczy tekst z 1949 r. pt. *'Pataphysique* (Baudrillard, 2002/1), przypominający parodystyczny projekt pseudonaukowy Alfreda Jarry'ego – podjęty później przez innych postmodernistów, w tym Gilles'a Deleuze'a. Takie udawanie naukowości stało się wręcz przyzwyczajeniem wielu przedstawicieli tego kierunku myślenia. Innym ważnym terminem często pojawiającym się u Baudrillarda jest „różnica” (*différence*), której wagę wyznacza funkcja rozmontowywania wszelkich systemów. Pozwala to Baudrillardowi oraz jego postmodernistycznym następcom tworzyć osobliwe koncepcje, zbijające z tropu odbiorców, bądź wciągające ich w swoiste gry myślowe. Choć u samego Baudrillarda słowo „różnica” używane jest w tradycyjnym znaczeniu, to osobliwe konteksty, w których się ono pojawia przyczyniły się do późniejszego włączenia do grona postmodernistów Jacques'a Derridy (ze względu na jego *différance*) i innych dekonstrukcjonistów. Sprawie tej przyjrzymy się dokładnie dalej. Tymczasem kolejną istotną rzeczą – i ostatnią, jaką tu zasygnalizujemy – jest uwrażliwienie Baudrillarda na bieżące wydarzenia społeczne i polityczne (jakby chciał skomentować wszystkie

² Faktycznie w *Księdze Kohelata* nie znajdziemy takiej wypowiedzi, należałoby ją zatem potraktować jako przykład parodystycznego symulakrum.

³ Poprzedził go Nietzsche, ale jego dzieła spisane zostały jeszcze w XIX wieku, w zupełnie innej aurze kulturowej.

medialne newsy) w książkach takich jak: *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (Baudrillard, 1991; Baudrillard, 2006) czy *Power Inferno : Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial* (Baudrillard, 2002/2; Baudrillard, 2005). Tym samym ustanowiony zostaje precedens dla innych postmodernistów, którzy w swoich tekstach bardziej dbają o wyrażenie własnego światopoglądu i preferencji politycznych niż poszukiwania powszechnie zrozumiałych uogólnień i obiektywnej prawdy.

Do grona „ojców założycieli” filozoficznego postmodernizmu francuskiego zaliczyć należałoby chyba również Gilles’a Deleuze’a oraz często piszącego z nim wspólne teksty Félix’a Guattariego. Pierwszy z nich nie interesował się socjologią w takim stopniu, jak Lyotard czy Baudrillard, choć podobnie jak oni przejawiał opór wobec zastanych ideologii i dominujących na Zachodzie postaw kapitalistyczno-konsumpcyjnych. Komentował też niejednokrotnie bieżące problemy polityczne, jak protesty studenckie w maju 1968 roku, radykalnie lewicową działalność Antonia Negri czy konflikt palestyńsko-izraelski. Pomimo to pozostawał pośród innych Francuzów myślicielem najbliższym filozofii w formule dominującej na Zachodzie od czasów Arystotelesa. Lubił określać się mianem metafizyka (co jednak z miejsca wyłącza go z grona filozofów różnicy, którzy – jak objaśnię dalej – odwoływali się do wzorca odmiennego niż ten, którym posługiwała się metafizyka). Jego manifestem filozoficznym stała się książka *Différence et répétition* (Deleuze, 1968; Deleuze 1997), w której dokonuje on próby transformacji filozofii tak, żeby dostosować ją do współczesnych modeli naukowych. Nawiązując w niej do teorii matematycznych (głównie do rachunku różniczkowego i całkowego), Deleuze powołuje się na ustalenia Gottfrieda W. Leibniza, Bernarda Riemanna, Henriego Poincaré’go oraz Hermanna Weyla. W centrum

swojej myśli stawia pojęcie różnicy, zastępując jednocześnie substancję mnogością, istotę zdarzeniem, a możliwość wirtualnością. Pomimo tych matematycznych odniesień jego styl pisarski bynajmniej nie przypomina suchego wywodu naukowego, ponieważ Deleuze wyczuwalnie go estetyzuje. W sumie jednak twórczość tego myśliciela charakteryzuje się wieloma cechami wspólnymi wszystkim postmodernistom: usilne starania o oryginalność pomysłów, skomplikowane koncepcje intelektualne, absolutyzowanie własnych poglądów politycznych, niejasność wywodu i wszechobecny synkretyzm pozwalają zasadniczo włączyć go do ich grona. A skoro już mowa o synkretyzmie, to najmocniejszy wyraz znalazł on we współpracy Deleuze'a z Guattarim, kiedy dokonali oni fuzji filozofii z psychiatrią, pisząc wspólnie dwutomowy bestseller na rynku wydawniczym we Francji, *Capitalisme et schizophrénie*, na który złożyły się *L'Anti-Œdipe* (Deleuze-Guattari, 1972, Deleuze-Guattari, 2017) oraz *Mille Plateaux* (Deleuze-Guattari, 1980; Deleuze-Guattari, 2015).

Uczeń słynnego psychoanalityka i psychiatry Jacquesa Lacana, Félix Guattari, sam zajmował się psychoterapią. W „swoim wybranym miejscu na ziemi”, którym stała się klinika w Cour-Cheverny (*Clinique de la Borde*) obok grupowych zajęć terapeutycznych prowadził też seminaria, skupiające nie tylko studentów psychologii i psychiatrii, ale również filozofii, socjologii i politologii. Podobnie jak Deleuze, Guattari miał bezkompromisowe przekonania lewicowe, które w latach 80. zbiegły się z zaangażowaniem proekologicznym i skłoniły go do wstąpienia do partii Zielonych (*les Verts, LV*). Jego spotkanie z Deleuze'em zaowocowało współautorstwem kilku bardzo poczytnych książek oraz wprowadzeniem do filozofii pojęć kłącza (*rhisome*) oraz schizoanalizy (*schizoanalyse*), synkretycznie łączących geometrię fraktalną i ludzkie procesy psychiczne, z podkreśleniem roli pragnienia i pożądania

w obszarze społecznym, a nie tylko w odniesieniu do jednostki i wąskiego kręgu rodzinnego, jak było w klasycznej freudowskiej psychoanalizie.

Wątek psychoanalityczny podejmowany był zresztą chętnie przez wielu francuskich myślicieli, począwszy od Jacquesa Lacana i Reného Majora, poprzez Julię Kristevą, aż po (tytułem przykładu) Sophie de Mijolla-Mellor, Sabine Prokhoris i Daniela Sibony’ego. Dwoma innymi cechami wyróżniającymi postmodernizm filozoficzny we Francji jest obecność w nim elementów marksizmu – który nie tylko wplatany jest w wywody teoretyczne, ale również często przyjmuje formę zaangażowania społeczno-politycznego francuskich badaczy – oraz (po drugie) ich duże uwrażliwienie na problematykę sztuki, przejawiające się przede wszystkim w dbałości o formę literacką wypowiedzi, a następnie w zainteresowaniu współczesną (i nie tylko) kondycją sztuk plastycznych: wątki te z pewnością pojawiają się w refleksji osób wymienionych powyżej: Lyotarda, Baudrillarda, Deleuze’a i Kristevej.

Dominującym ośrodkiem promieniowania filozofii postmodernistycznej (od lat siedemdziesiątych aż po dzień dzisiejszy) pozostaje niewątpliwie Francja. Wkrótce jednak myśl ta przeniosła się w inne rejony Europy, z których w pierwszej kolejności należałoby wymienić Włochy, gdzie filozofowanie w stylu postmodernistycznym podjęli Gianni Vattimo i Giorgio Agamben.

Przypominając pod wieloma względami filozofów francuskich (krytyka klasycznych form filozofowania, sympatie lewicowe, zainteresowanie sztuką) Vattimo wprowadza do rozważań postmodernistycznych zaskakujący motyw tematyczny: religię chrześcijańską. Pomimo, że wiele uwagi poświęcił w swojej pracy badawczej Nietzsche, broni chrześcijaństwa wbrew oczywistym intencjom autora *Antychrześcijanina* i propaguje „myśl słabą”, odzwierciedlającą ułomność człowieka

i nieskuteczność jego wysiłków do teoretycznie spójnego ujęcia prawdy (Vattimo, 2006; Vattimo, 2011). Postmodernizm nie jest według niego niczym innym jak końcem iluzji żywionych w tej sprawie w epoce nowoczesności. Filozofii dnia dzisiejszego wystarczą półprawdy, a chrześcijaństwo stanie się: „samoznoszącą się religią podważającą własne dogmaty. Religia chrześcijańska musi zrezygnować z twardego dogmatyzmu. A więc jeśli Bóg zechce, chrześcijaństwo będzie «religią niereligia»” (Vattimo, 2011, 137). Dlatego kluczowymi pojęciami u Vattimo stają się *kenoza* i – jak u wielu innych postmodernistów – *różnica*. Nacechowane ironią, pełne paradoksów i synkretycznych zestawień motywów myślowych dzieło Vattimo w pełni zasługuje na miano filozofii postmodernistycznej.

Podobnie jak inni postmoderniści również Giorgio Agamben sytuuje swoją myśl na styku filozofii, polityki i teorii społeczeństwa, nie zapominając o ubarwieniu jej refleksją o sztuce: sam wcielił się w młodości w rolę apostoła Filipa w filmie *Il Vangelo secondo Matteo* [Ewangelia według Mateusza] Piera Paolo Pasoliniego (1964), później zaś wykładał estetykę i historię sztuki na kilku uniwersytetach włoskich. Liczba podejmowanych przez niego tematów jest imponująca: polityka, historia prawa, wykluczenie społeczne, teologia, mistyka żydowska (z inspiracji dziełem Jacoba Taubesa), językoznawstwo, literaturoznawstwo i inne. Równie długa jest lista jego publikacji, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje wielotomowe dzieło życia *Homo sacer* (Agamben, 2018; Agamben, 2008/I; Agamben 2008/III; Agamben 2009/II, 1), ośrodek wszystkich filozoficznych przemyśleń Agambena, zgodnie z którymi biopolityka (termin zapożyczony od Michela Foucaulta) może zredukować życie ludzkie do „życia nagiego”, czyli pozbawionego wszelkich praw, jak dzieje się to w przypadku niewolników, jeńców obozów koncentracyjnych czy wreszcie

współczesnych imigrantów. Ostatnio, w czasie pandemii covid-19, Agamben publicznie krytykował „dyktaturę zdrowia”, która przejawia się we wdrażaniu nadzwyczajnych środków bezpieczeństwa, prowadzących do zawieszenie życia w celu jego ochrony (tytułem przykładu wywiad udzielony „Le Monde”, Agamben, 2020).

Tymczasem w Polsce interesujące podejście do kwestii postmodernizmu wypracował Zygmunt Bauman. Po okresie zauroczenia marksizmem, a następnie zaangażowania w badania socjologiczne zdystansowane wobec propagandy komunistycznej, Bauman podejmuje bardziej pogłębioną refleksję nad sposobem funkcjonowania społeczeństwa ponowoczesnego. W rezultacie dochodzi do wniosku, że społeczeństwa takie charakteryzują się przede wszystkim płynnością, to znaczy skłaniają się raczej do wyborów wolnościowych niż do zachowań gwarantujących bezpieczeństwo. Jednocześnie nie są w stanie utrzymać swoich struktur tożsamościowych. Wraz z ich rozpadem poszerzają się obszary nędzy i lęku o własną przyszłość. Świat staje się coraz bardziej niejednoznaczny, a człowiek musi się z tą ambiwalencją pogodzić. W tej sytuacji zrozumienie świata staje się mniej pociągające niż doraźna przyjemność, konsumpcja i swoboda osobista. Dlatego – konkluduje Bauman w *Modernity and Ambivalence* (Bauman, 1991; Bauman, 1995), a rok później w *Intimations of Postmodernity* (Bauman, 1992)⁴ – nawet jeśli nowoczesność nie jest pozbawiona wad, to pozostaje projektem słusznym, który należałoby tylko poddać reinterpretacji. Nowoczesność, czyli według Baumana społeczeństwo kierujące się projektem stworzenia wspólnego świata o jednoznacznym sensie,

⁴ W czasie pobytu w Wielkiej Brytanii (po dłuższym okresie w Polsce, a potem krótszym w Izraelu) Bauman publikował głównie w języku angielskim, nie wszystkie te tytuły ukazały się po polsku.

to obietnica, której należałoby dotrzymać, a której potencjał pozostaje niewykorzystany.

Inny myśliciel z Europy Środkowej – nie mniej niż Bauman wieloaspektowy, o skomplikowanym stosunku do postmodernizmu w filozofii oraz zmieniających się społeczeństwach ponowoczesnych – to profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Lublanie, Slavoj Žižek. On także broni ideału wspólnotowości reprezentowanego przez wyemancypowany komunizm, równocześnie zajmując się krytyką sztuki, zwłaszcza filmowej. W obu tych dziedzinach wykorzystuje ustalenia Lacanowskiej psychoanalizy. Dla Žižka współczesne – czyli postmodernistyczne – społeczeństwo opiera się na odrzuceniu autorytetu „wielkiego Innego”, co wcale nie gwarantuje wolności, do której aspirują członkowie takiego społeczeństwa: w dzisiejszym świecie odrzucenie autorytetu władzy kreuje tylko pozorną wielość wyborów, gdyż w rzeczywistości jest to jedynie fałszywa alternatywa, a wybór i tak został już zaprogramowany. Często – zwłaszcza w mediach – Žižek posługuje się językiem prowokacyjnym, nie wolnym od wulgaryzmów, dobrowolnie wchodząc w rolę „filozoficznego błazna”, który wyśmiewa wszystko, nawet postmodernizm. Pomimo całej krytyki ponowoczesności, w twórczości Žižka bez trudu odnajdujemy wiele postmodernistycznych cech: krytyczne nastawienie do klasycznej filozofii Zachodu, synkretyzm, ironię, brak dbałości o spójność czy też systematyczność wywodu, a wreszcie celowe dezorientowanie czytelnika scjentystycznymi motywami, których zastosowanie usprawiedliwia on wymogami nakładanymi na filozofów przez najnowszą naukę (np. w książce o Heglu omawia problemy związane z działaniem maszyn myślących i efektem przewodowym mózgu; zob. Žižek, 2020, Žižek, 2021).

Poza Europą największy oddźwięk myśl postmodernistyczna zdobyła w Stanach Zjednoczonych. Chętnie wydawano tam i komentowano europejskich postmodernistów, zwłaszcza tych z Francji. Kiedy jednak sami Amerykanie inspirowali się tą myślą, ich twórczość przejawiała charakterystyczny amerykański klimat. Jest to bardzo widoczne u Richarda Rorty'ego:

„Liberalny ironista” wychowany na filozofii analitycznej i amerykańskim pragmatyzmie, Rorty przyłącza się szybko do grona krytyków metafizyki (przede wszystkim platonizmu) i postulował wyzbycie się jej z szeroko rozumianej filozofii, wprowadzając w jej miejsce zróżnicowane sposoby myślenia i wysławiania się tak, by każdy mógł rozwijać własne intelektualne uzdolnienia. Ten gest jest bardzo postmodernistyczny (nie wykonał go jedynie Deleuze). Amerykański myśliciel nie zdołał jednak nigdy oderwać się od ideału humanizmu, którego bronił w swojej koncepcji humanitarnej polityki liberalnej. Idee Rorty'ego przedstawione w jego najsłynniejszym dziele *Contingency, Irony, and Solidarity* (Rorty, 1989; Rorty, 1996) choć dają się podciągnąć pod postmodernizm filozoficzny (deprecjonowanie prawdy absolutnej, ironia i mocne akcenty liberalne) różnią się jednak od jego wersji kontynentalnych, pokazując raczej silne oddziaływanie na jego sposób myślenia skupionej na języku filozofii analitycznej, nawet jeśli sam deklarował odejście od niej na rzecz bardziej swobodnej formuły filozofowania. Mimo różnic w poglądach oddzielających go od filozofów kontynentalnych wyczuwalna jest sympatia Rorty'ego dla Jacques'a Derridy, którego uważa za podobnego sobie ironistę, celebrującego prywatność z dala od klasycznej filozofii i jej zaangażowania społecznego: „W naszej coraz bardziej ironicznej kulturze filozofia staje się ważniejsza dla poszukiwania prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek zadania społecznego” (Rorty, 1996, 134).

Odniesienie tej wypowiedzi do Derridy okaże się co najmniej problematyczne w świetle drugiej części niniejszego studium.

W podsumowaniu tej części pracy warto przytoczyć słowa wspomnianego już wyżej Andrzej Szahaja, zdaniem którego postmodernizmu w filozofii nie da się zdefiniować, ponieważ jego reprezentanci:

prezentują konglomerat poglądów i postaw intelektualnych, który z wielkim trudem da się ująć w jakiś spójny obraz (kłopot ten w gruncie rzeczy dotyczy całego postmodernizmu; każda jego definicja czy opis będą zawsze stronicze i niepełne, co wiąże się m.in. z tym, iż postmodernizm nie jest żadną szkołą myślenia czy wyraźnie skryształizowanym obozem ideowym posiadającym niekwestionowanego przywódcę i spójną wizję świata) (Szahaj, 2004, 938).

Autor tej wypowiedzi ma sporo racji: trudno definiować coś, co celowo dąży do prywatyzacji myśli, maksymalnej oryginalności i braku sklasyfikowania, nie troszcząc się o wymiar ogólny prawdy. Mogłoby tu pomóc jednak odniesienie poprzez analogię do punktu wyjścia naszych rozważań, czyli do architektury postmodernistycznej. Wydaje się, że cechy charakterystyczne tego stylu architektonicznego, takie jak pluralizm form, kompilowanie w miejsce odkrywania, antytradycjonalizm i wreszcie manieryzm – który skłonił modernistycznego architekta Bertholda Lubetkina do określenia go jako architektury transwestytycznej (*transvestite architecture*)⁵ – charakteryzują również autorów postmodernistycznych konstrukcji konceptualnych, czyniąc z nich ostatecznie bardziej artystów niż filozofów. Trzeba zatem zgodzić się z Szahajem, a nawet wyostrzyć

⁵Podaję za wydawnictwem Phaidon:

<https://www.phaidon.com/agenda/architecture/articles/2020/february/04/how-postmodernism-became-a-dirty-word/> [dostęp 17.02.2022]

jego opinię, że nie chodzi tu o żaden nurt ani szkołę filozoficzną, ale zdecydowanie bardziej o trend lub styl artystyczny.

Najbardziej renomie myśli postmodernistycznej zaszkodziły chyba częste, ale nie zawsze kompetentne nawiązania do ustaleń naukowych. W 1996 roku Alan Sokal, profesor na Uniwersytecie w Nowym Jorku napisał rozmyślnie bezsensowny tekst w stylu postmodernistycznym, a następnie wysłał go do redakcji uznanego czasopisma zajmującego się postmodernizmem. Tekst został entuzjastycznie przyjęty i skierowany do druku. Wkrótce potem Alan Sokal i Jean Bricmont zamieścili swoją krytykę postmodernizmu w książce pt. *Impostures intellectuelles* (Sokal, Bricmont, 1997; Sokal, Bricmont, 1998; Sokal, Bricmont 2004)⁶, wykazując, że w pozornie naukowym żargonie postmodernistów kryje się ubóstwo myśli i grube błędy naukowe. Afera Sokala wywołała żywą debatę publiczną w wielu krajach świata nad kondycją filozofii najnowszej i choć wielu naukowców podpisało się pod tezą Sokala i Bricmonta, wielu innych (również z dziedziny nauk ścisłych) wzięło postmodernistów w obronę. Jeśli bowiem tym ostatnim zdarzało się czasem popełniać pomyłki w swoich nawiązaniach do nauk ścisłych, to ich krytycy w osobach Sokala (fizyk i matematyk) i Bricmonta (fizyk teoretyczny) nie umieli zrozumieć pełnego kontekstu kulturowego postmodernizmu, a przy ich scjentystycznej perspektywie widzenia świata docenić konceptualnej architektoniki postmodernistycznych wizji. W końcu pomieszenie wątków naukowych i artystycznych można potraktować jako znakomity przykład synkretyzmu, który stanowi bodaj najważniejszy wyróżnik postmodernizmu w ogóle.

⁶ Książka Sokala i Bricmonta ukazała się najpierw we Francji jako *Impostures intellectuelles*, wkrótce potem w Stanach Zjednoczonych jako *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*. Polskie wydanie wersji amerykańskiej nosi tytuł *Modne Bzdury*.

FILOZOFIA RÓŻNICY

W dotychczasowym wywodzie pominiętych zostało kilka nazwisk, traktowanych w wielu współczesnych opracowaniach jako nazwiska ważnych reprezentantów myśli postmodernistycznej, a mianowicie Foucault, Derrida i Nancy. To celowy zabieg. Druga część niniejszego studium poświęcona bowiem będzie właśnie im z intencją wykazania, że pozostali oni filozofami i to ściśle związanymi z określonym – i bardzo starym – nurtem filozoficznym, obecnie nazywanym najczęściej filozofią różnicy, która – jak będę to pokazywać dalej – bardzo różni się od postmodernizmu.

Michel Foucault był bodaj pierwszym na tyle wnikliwym odbiorcą dzieła Heideggera, że odnalazł w nim pomysł na filozofię nie odwołującą się do wzorca metafizycznego. Prawdę mówiąc sam Heidegger mówił o tym wprost, wyrażając potrzebę zainicjowania „innego myślenia”, ale początkowo mało kto go rozumiał. W powojennych Niemczech nazbyt dobrze pamiętano jego uwikłanie w nazizm, dlatego też mało było badaczy, którzy mieliby odwagę badać i propagować dzieło myśliciela nie wyrażającego żalu za tę haniebną decyzję ani nie chcącego porzucić radykalnie nacjonalistycznych przekonań. Klasyfikowano więc najczęściej jego twórczość – zwłaszcza tę „po zwrocie” – jako kreację poetycką albo mało filozoficzny profetyzm i nie wnikano głębiej w jego przemyślenia. Francuzi tymczasem, nie mający kompleksu wojennych agresorów, obdarzyli Heideggera dużym zainteresowaniem. Pierwsze próby interpretacji jego filozofii nie trafiły co prawda w intencje jej twórcy (Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas), ale doprowadziły do powstania przemożnego heideggeryzmu francuskiego. Na jego fali po książki Heideggera sięgnął również Michel Foucault, zdolny student *École Normale Supérieure*, który po latach oświadczył, że „cała moja filozoficzna przyszłość została zdeterminowaną przez lekturę Heideggera” (Foucault,

1994, IV, 703: tłumaczenie własne). A choć inspiracja ta nie została w pismach Foucaulta uwierzytelniona jasnymi i poświadczonymi cytatami nawiązaniem do filozofa z Fryburga, to jest ona niewątpliwa. Być może powodem tej małomówności był fakt, że uważał się on za twórcę filozofii różnicy, podczas gdy faktycznie ją odtwarzał (nieco dalej zobaczymy, że korzenie tej koncepcji wrastają w odległą przeszłość). Elementy myślenia różnicą dają się jednak bez trudu odnaleźć w dziele Foucaulta na różnych poziomach i w różnych miejscach, choć nigdy nie zawładnęły jego filozofią całkowicie. W pierwszym okresie jego twórczości myślenie to koncentrowało się wokół konceptu planu, czyli płaszczyzny, gdzie spotykają się elementy, które w historycznym oglądzie następują jeden po drugim. Tymczasem w planie są one równoczesne. Koncepcja ta kształtowała się w umyśle Foucaulta powoli – z tekstu na tekst. W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* (Foucault, 1972; Foucault, 1987) występuje jeszcze jako przestrzeń, gdzie rozum i nie-rozum pozostają obok siebie, zanim nie dojdzie do wykluczenia tego, co negatywne. Ale już w *Narodziinach kliniki* (Foucault, 1963; Foucault 1999) spotykamy się z zarysem fundamentu lub poziomu epistemologicznego, gdzie wszystkie rzeczy i słowa sąsiadują ze sobą, zanim – poprzez pewne procesualne rozregulowanie – nie zostaną uporządkowane w obrębie określonych postaci wiedzy, które nakładają się na siebie warstwowo w dziejach medycyny. Wreszcie w *Słowach i rzeczach* (Foucault, 1966; Foucault, 2005) pojawia się termin *episteme* jako płaszczyzny apriorycznych warunków możliwości dla różnych historycznie postaci wiedzy. Michel Foucault posługuje się przy jej objaśnianiu metaforą stołu, na którym układamy rzeczy, nazywając je zgodnie z określonym porządkiem, gdyby bowiem taki porządek nie istniał, pozostawałoby nam tylko gorączkowe przegrupowywanie elementarnych pozytywności według wciąż zmiennych kryteriów, nie przynoszące niczego innego, prócz

narastającego lęku, tak jak dzieje się to w przypadku niektórych osób dotkniętych afazją, a mających za zadanie ułożyć kolorowe zwitki wełny na stole, który dla nich jest płaszczyzną nie jednego, lecz wielu współistniejących porządków (Foucault, 2005, 11).

To właśnie tu dopatrywano się związków Foucaulta ze strukturalizmem, traktując jego elementarną sieć relacji jako strukturę, która będzie przeświecać przez kolejne nawarstwienia historycznych postaci wiedzy. Tym bardziej, że *episteme* określana była przez Foucaulta również jako zespół fundamentalnych warunków *a priori* dla wszelkiego doświadczenia. Nie trudno jednak zgadnąć, dlaczego Foucault nie zgadzał się z takim ujęciem *episteme*. Struktura w obrębie filozoficznego strukturalizmu miała schematyczny charakter, była czymś w rodzaju hipostazy, usztywnionej konstrukcji ontologicznej, wchodzącej w rolę metafizycznego źródła. Tymczasem Foucault – w całkowitej zgodzie z Heideggerem – postrzegał relację jako wydarzenie, czyli działanie, które pozostaje nieodłączne od współistniejących z nim bytów. *Episteme* bliższa jest fizycznemu pojęciu pola lub splotu transformacji niż statycznej strukturze, bo tym, co interesuje Foucaulta, są nachodzące na siebie nieciągłości oraz typy momentalnych trwał – trwał jakby drgających – będących nośnikami zdarzeń historycznych. W tej wizji dziejów nie ma więc miejsca na wielkie rewolucje, tylko na niewielkie i niedostrzegalne zrazu – choć nieprzerwane – zmiany. W miejsce wielkich spektakularnych zerwań Foucault proponuje nam pomyśleć stałe kipienie, bąbelkowanie wewnętrznych konfliktów, najkrócej mówiąc – pracę różnicy w jednym planie, czyli w Tym Samym. To poważny argument na rzecz wpływu Heideggera na autora *Słów i rzeczy*:

Dialektyczna gra i ontologia bez metafizyki są współzależne i powiązane przez całą myśl nowoczesną i przez całe jej dzieje - myślenie to nie zmierza bowiem ku dawno dokonanej formie Różnicy, lecz ku rozwinięciu Tego Samego, które jest wciąż do dokonania. Tymczasem to rozwinięcie nie może się obejść bez [...] rozstępu, który mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentalnego, tego, co należy do porządku pozytywnego «i» tego, co jest fundamentalne. Identyczność rozdarta dystansem, który w pewnym sensie jest wobec niej wewnętrzny, a w innym sensie ją tworzy, powtórzenie, które powołuje zawsze będącą gdzieś dalej identyczność, to bez wątpienia centrum współczesnego myślenia [...]. W myśleniu współczesnym u podstaw historii rzeczy i właściwej człowiekowi dziejowości pojawia się narastający dystans Tego Samego, rozziw, rozpraszający i skupiający To Samo na przeciwnych krańcach siebie (Foucault, 2005, t.2, 161)⁷.

Myślenie od strony różnicy, czyli spomiędzy bytów – z miejsca tego „i” – nie jest zatem tym samym co strukturalizm, a sprowadzanie rozpiętości czasowej (i skojarzonego z nią wynikania) do jednego planu nie stanowi procedury metafizycznej (w której strukturalizm wciąż jest zakorzeniony). Jeżeli metafizykę będziemy rozumieć po arystotelesowsku jako teorię opartą na wzorcu aksjomatycznym, to Foucault chce ją przewyciężyć, choć finalnie nie udaje mu się to całkowicie.

Podczas gdy Foucault publikował swoje książki, na Zachodzie nie zasymilowano jeszcze „myślenia spomiędzy bytów” (między idealizmem niemieckim a Heideggerem nie pojawiły się żadne publikacje na ten temat), próbowano zatem oswoić jakoś jego twórczość, podciągając ją pod strukturalizm, poststrukturalizm, czy też postmodernizm. Choć sam Foucault – patrząc na rzecz obiektywnie

⁷ Warto zwrócić uwagę, że podczas gdy Deleuze uważa się za metafizyka, Foucault już nie. Z ontologią bez metafizyki spotkamy się jeszcze u Nancy'ego.

i z dystansu czasowego – w filozofowaniu różnicą pozostawał jeszcze początkujący – zdobył już świadomość, że żaden z wymienionych powyżej i wciąż jakoś spokrewnionych z metafizyką kierunków nie jest właściwym określeniem jego projektu filozoficznego: nie zgadza się zatem na miano strukturalisty („Niech będzie mi wolno oświadczyć raz na zawsze, że nie jestem strukturalistą”, Foucault, 1994, 170; tłumaczenie własne) ani postmodernisty, sugerując nawet, że taki nurt w ogóle nie istnieje (Foucault, 1994, 446; Foucault, 2000, 310-311). Podobnie Jacques Derrida nie chciał być postrzegany jako postmodernista. Kiedy w roku 1997 przyjechał do Polski, mówił o tym tak wyraźnie, że autorka opublikowanego z nim wywiadu zdecydowała zatytułować go *Nie jestem postmodernistą*. Oto wymowny fragment tej rozmowy:

Nie uważam się za postmodernistę, sam nigdy nie używam tego określenia. Ale wiem, że istnieje wiele nieporozumień na ten temat. Parę dni temu w Krakowie miałem okazję spotkać się z opinią, która klasyfikowała mnie właśnie jako postmodernistę. A to bardzo prostackie nieporozumienie. Nie uważam, by postmodernizm można było w ogóle uznać za filozofię (Derrida, 1998, 44).

To bardzo dobitne słowa, których nie powinno się ignorować. Skąd jednak u filozofa, który tak często (i nie tylko w Polsce) uważany jest za reprezentanta postmodernizmu taka determinacja? Być może dlatego, że zetknął się on z próbą prawdziwie filozoficznego wglądu w myśl Heideggera już podczas wykładów i rozmów z Michelelem Foucaultem w ENS? Na pewno jednak przyszyły dekonstrukcjonista poświęcił filozofowi z Fryburga wiele godzin samodzielnego namysłu, czego świadectwem są teksty poświęcone Heideggerowi i jego skojarzeniu pojęcia różnicy z granicą myślaną samą w sobie, poza graniczącymi

bytami. Słowo „dekonstrukcja” (niem. *Abbau*), którym Derrida nazwał swój sposób filozofowania pochodzi z Heideggerowskiego eseju *W kwestii bycia*. Autor przekładu tego tekstu na francuski, Gérard Granel zastąpił ten termin neologizmem *la déconstruction* (Janicaud, 2001, II, 174), a Derrida zaadaptował go jako emblematyczną nazwę swojego stanowiska filozoficznego. I miał świadomość, że jest to filozofia. Ta bowiem tradycyjnie oznacza myślowe ujęcie całości tego, co jest. Można to jednak uczynić na dwa sposoby: pomyśleć całość Bytu jako zbiór poszczególnych bytów i dokonać ich uporządkowania (tak czyni klasyczna metafizyka) albo pomyśleć całość jako graniczenie poszczególnych bytów, które ma dynamiczny charakter (Heidegger nazywał to *Ereignis*). Takie podejście myślowe jest inne od metafizycznego, nie tracąc swojego filozoficznego charakteru. I to ono zostało wykorzystane przez Derridę do stworzenia swojej wersji myślenia od strony granicy. Wystarczy przywołać kilka przykładów z Derridiańskich dzieł: w *La dissémination* (Derrida, 1972/2) odnosi się on do obecności bytu (*ousia, parousia, praesentia*) słowami „obecność nigdy nie jest obecna. Możliwość – albo możność – czasu obecnego jest tylko linią graniczną, jego wewnętrznym zapętleniem, jego własną niemożliwością” (Derrida, 1972/2, 326, tłumaczenie własne). Oznacza to, że każdy byt – przecinany granicą, która wypycha go poza siebie – nie tyle jest, ile staje się, ulega przemianie. Widziany od strony obecności byt przedstawia się jako będący czymś; widziany od strony granicy obecności i nieobecności wydarza się, to znaczy kończy się jako taki, a zarazem staje się innym, choćby zmiana ta – tak szybka lub tak mała – była gołym okiem niedostrzegalna. Tę momentalność zmiany w linii granicznej niezwykle trudno wysławić, pomimo to Derrida próbuje zrobić to w *Mémoires d'aveugle* (Derrida, 1990):

Linia graniczna, o której mówię, nie ma jednak w sobie nic *idealnego* ani też nic inteligibilnego. Ulegając podziałowi we własnej elipsie, oddziela się, wychodząc od siebie samej, choć nie staje się przy tym żadną idealną identycznością. W tym czasie – tak krótkim jak mgnienie oka – elipsa nie jest żadnym przedmiotem, lecz uderzeniem tworzącej ją różnicy lub, jeśli wolicie, żaluzją (*blind*) z pociągnięć rozcinających horyzont, poprzez które patrzycie, sami nie będąc widocznymi. Domyślcie się już tego, co chcę powiedzieć. Prawo domysłu. Z tej samej przyczyny rysa – w przeciwieństwie do pełni barwnej plamy – nie jest czymś *poznawalnym* *zmysłowo*: ani inteligibilna, ani zmysłowo poznawalna (Derrida, 1990, 59, tłumaczenie własne).

Tymczasem na stronach *Spectres de Marx* (Derrida, 1993, Derrida, 2016) granica bytu przywoływana jest przez Derridę jako różnica wizerunków, którą strategicznie (na potrzeby tego tekstu) postaciuje jako ducha, będącego czymś i niczym: np. zjawia zmarłego króla Hamleta w dramacie Szekspira jest ojcem księcia Hamleta i nim nie jest, bo ojciec należy już do przeszłości i teraz go nie ma, a przecież równocześnie jest teraz widziany przez syna (Derrida, 2016, 26-28). Różnica rozumiana jako granica nie ma żadnej bytowej konsystencji, to przerwa w byciu czymś i czymś, przeskok, bytowa pustka postaciowana w geometrii jako punkt, linia lub płaszczyzna (i taki właśnie śródtytuł nadał Derrida części eseju *Ousia i gramme* (Derrida, 2002, 57) w *Marges de la philosophie* (Derrida, 2002; Derrida, 1972/1). Szekspirowskie widmo u Derridy jest jednak również nawiązaniem do Hegła i odnoszącego się do niego pierwszego zdania *Manifestu komunistycznego*: „Widmo [*Ein Gespenst*] krąży po Europie – widmo komunizmu) (Marks, Engels, 1951, 21). Derrida ma bowiem świadomość tego, że filozofia różnicy u Heideggera stanowi rozwinięcie wzorca obecnego już u idealistów niemieckich. Kant sugerował taki sposób myślenia za pomocą terminu *das Zwischen* [pomiędzy] na przykład w odniesieniu do schematyzmu intelektualnego:

u Fichtego Ja stanowi granicę Ja i nie-Ja, u Schellinga staje się Absolutem, a u Hegla – Duchem. Hegłowski Duch powinien bowiem być myślany raczej jako granica bytów niż jako ich zwieńczenie. Filozofia różnicy nie jest zatem pomysłem współczesnym, ale modelem filozofii znanym dobrze myślicielom niemieckim z przełomu XVIII i XIX w. Nie oni ją jednak wymyślili. Można bowiem wykazać, że swoje konceptualne konstrukcje idealności budowali pod wpływem wczesnej filozofii greckiej i jej szczególnego zainteresowania filozofią przyrody oraz rządzącymi nią prawami matematyki.

Presokratycy uważali, że prawa te są odwieczne, a człowiek je tylko odkrywa (co szczególnie mocno wyraził kończący tę epokę Platon). Nie oznacza to wcale, że matematyczność przyrody ujmowali za pomocą wzorca systemu aksjomatycznego, którym posługujemy się dzisiaj. W ich przekonaniu prawa te lepiej opisują formuły uwzględniające (lub generujące) sprzeczność, jak orficka sentencja „Z jednego wszystko powstaje i w tym samym ginie” (Diels-Kranz 2 A 4, 21). Oznacza to, że nie szukali oni bytu naczelnego wieńczącego zbiór bytów mu podległych, tylko skupiali myśl na granicy bytów (ewokowanej w przywołanej sentencji jako „i”), która wszystkie byty rozdziela i różnicuje (stąd późniejsze określenie tej formuły filozofowania jako filozofii różnicy), nie znosząc przy tym ich uczestniczenia w Jednym.

Nasze dość młode przekonanie – jak wykazuje niemiecko-amerykański indolog, Wilhem Halbfass (Halbfass, 2000, 237-259) – że filozofia rozpoczęła się w Grecji, zwykle staje nam na przeszkodzie w zrozumieniu jej początkowych założeń i budowanego na ich podstawie obrazu uniwersum. To nie były poetyckie, irracjonalne konfabulacje, będące zaledwie wstępem do „prawdziwej” filozofii, ale rzeczowe ujęcia rzeczywistości za pomocą narzędzi matematycznych wypracowanych w starożytnych Indiach. A fakt, że pokrewieństwo myśli staroindyjskiej

i presokratejskiej uległo zatarciu w naszej pamięci, nie oznacza, że nie miało ono nigdy miejsca; przykładowo historycy filozofii zazwyczaj milczą w sprawie indyjskich inspiracji Demokryta, choć „starożytni autorzy zapewniają nas, że Demokryt był w Indiach” (Góra, 2000, 17) i stamtąd przywiózł swoją teorię atomizmu. Podobnie przywołaną wyżej orficką sentencję odnajdujemy już w *Upaniszadach* w sformułowaniu:

Z czego stworzenia powstają, dzięki czemu powstałe żyją,
Dokąd po śmierci z powrotem wnikają,
To pragnij poznać, to jest brahman (Kudelska, 257)⁸.

Przed rozkwitem filozofii greckiej istniały już w Indiach szkoły filozoficzne (sankhja powstała najpóźniej 100 lat przez Buddę, prawdopodobnie w połowie VII w. p.n.e., a zatem była wcześniejsza od szkoły milezyjskiej), które wypracowywały coraz subtelniejsze i bardziej złożone systemy (Zięba, 2003, 805a-814a). Te szczególnie zainteresowane filozoficzną kategorią różnicy są wprawdzie młodsze, ale nie powstałyby bez pracy umysłowej wcześniejszych myślicieli. Hymny wedyjskie (około XV w. p.n.e.) oraz „wielkie” *Upaniszady* (VIII-V w. p.n.e.) z ich nieaksjomatyczną, ale wcale nienaiwną filozofią miały z pewnością wpływ na poglądy przedstawicieli atomistycznej szkoły o nazwie wajsieszika (podobnie jak sankhja, starszej od buddyzmu i dżinizmu lub co najwyżej im równoczesnej, tj. pochodzącej z przełomu VI i V w. p.n.e.), należącej do ortodoksyjnego nurtu filozofii indyjskiej. Wypracowano w niej siedem podstawowych kategorii ontologicznych,

⁸ Poprawiam tłumaczenie Kudelskiej (Kudelska, 2004, 257) i zastępuję „powstały” na „powstają”, ponieważ ma to znaczenie filozoficzne i jest bliższe oryginałowi: yato vā imāni bhūtāni jāyante / yena jātāni jīvanti / yatprayanyabhisaṃviśanti / tadvijijñāsasva / tadbrahmeti / (GRETIL, TaittU_3,1.1).

do których obok substancji należała *viśeṣa* (odrębność, szczególność, różność). Przyjmowano, że w każdej substancji prostej, w każdej jakości (*guṇa*) oraz w każdym ruchu (*karman*) tkwi szczególność, pozwalająca przykładowo odróżnić jeden atom (*aṇu*) od drugiego, choćby były jednorakie, czy też jedną substancję wszechprzenikającą, jak dusza, od innej tego samego rodzaju. Jednocześnie w każdej substancji złożonej (np. w garnku) jako jedna z jej cech (jakości, przypadłości) tkwi cecha zwana różnicą (*pr̥thaktva*), umożliwiającą odróżnianie na poziomie bytu złożonego. Duże znaczenie przypisywane substancji oddala myślowe konstrukcje wajsiesziki od filozofii różnicy. Bliżej niej, jak się wydaje, plasują się systemy buddyźmu hinajana, czyli wajbhaszika (od II w. p.n.e.), a w jeszcze większym stopniu sautrantika (II-III w. n.e.) (Tokarz, 1990, 128-131). W obu tych szkołach dochodziła do głosu niesubstancjalna, „lekka” ontologia, która opisywała każdy element (*dharma*) składający się na rzeczywistość jako istniejący wyłącznie momentalnie. Dla przedstawicieli pierwszej z tych szkół dharmy co prawda istnieją (trwają) we wszystkich trzech czasach, ale aktywne są (zdolne do wywołania skutku), czyli „istnieją w pełni”, tylko przez jeden moment, natomiast dla sautrantików istnieją one jedynie w terażniejszości (nie istniały w przeszłości, ani nie będą istnieć w przyszłości). Można by rzec, że są jeszcze bardziej momentalne. Moment (*kṣaṇa*) rozumiany jest tu jako punkt czasu, wobec którego miejsce jest wtórne. Gdy zaistnieje sprzyjający zespół warunków, *dharma* aktualizuje się w postaci granicy przeszłości i przyszłości. Taka iskrząca, migotliwa ontologia rozsnuwająca się – jakby to wyrazili późniejsi autorzy buddyźmu (np. Nagardżuna) – w pustce bytu (*śūnyatā*) przywodzi od razu na myśl rozważania innego francuskiego dekonstrukcjonisty, Jeana-Luca Nancy’ego.

Autor *Être singulier pluriel* opisuje rzeczywistość właśnie jako konglomerat drobin bytu, wyłaniających się momentalnie z pustki granicy: „Byt nie preegzystuje w odniesieniu do swojej mnogiej pojedynczości. Mówiąc dokładnie, on w ogóle nie preegzystuje; nic nie preegzystuje: istnieje tylko to, co istnieje” (Nancy 1996, 48; tłumaczenie własne). Momentałość istnienia, jego migotliwy czy też ziarnisty charakter, Nancy podkreśla za pomocą wszechobecnych w jego tekstach enumeracji. Oto jedna z nich:

Jeśli istnieje coś, jakaś rzecz, to istnieją jakieś rzeczy – i jest ich wiele – muszla albo brew, uraninit albo łodyga, chmura albo młotek: liczne, mnogie, zróżnicowane tak w liczbie jak i co do jakości. Szczodrość natury i proliferacja techniki współdziałają w tym samym rozmnażaniu się, które nie stanowi celu.

Gąbka, guma, ząb, dachówka, synapsa, ciekły kryształ, korkociąg, łuska, deska, piana, paznokieć, grad, neutron, limfa – i tak dalej, w nieskończoność (Nancy, 2001, 186; tłumaczenie własne).

Bardziej niż Derrida zainteresowany kwestiami ontologicznymi Nancy dokonuje dekonstrukcyjnego rozkruszania bytu nakładającego się na „bezbyt” granicy. Widać tu i bezpośrednią inspirację przemyśleniami Heideggera, i wyraźne odniesienia do „fraktalnego” ujęcia bytu przez Hegla⁹. O tym ostatnim mówi wprost: „Hegel to myśliciel inaugurujący współczesny świat” (Nancy, 1997, 5; tłumaczenie własne). Francuski dekonstrukcjonista dostrzega bowiem, jak trójelementowa

⁹ Schemat systemu Hegla często przedstawia się obecnie pod postacią diagramu trójkąta, w którym zawarte są inne trójkąty. Jest ich jednak ograniczona liczba. Nancy interpretuje natomiast Hegla tak, że myśl jego stanowi przedstawienie nieskończoności. Graficzna możliwość wizualizacji nieskończoności stała się możliwa po sformułowaniu geometrii fraktalnej, spopularyzowanej w XX wieku przez Benoît Mandelbrota. W moim przekonaniu najlepszą ilustracją filozoficznego zamysłu Hegla staje się wówczas fraktal znany jako Trójkąt Sierpińskiego, zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Trójkąt_Sierpińskiego (dostęp 19/09/2022).

struktura nośna filozofii heglowskiej rozsadza (czyli dekonstruuje) schemat aksjomatyczny, kierując myśl w stronę nieskończoności: analogicznie jak zachodzi to we fraktalach (np. Trójkącie Sierpińskiego). Uniwersum nabiera wówczas cech fraktalnych, a z drugiej strony: „fraktalna kombinatoryka zdarzeń czyni świat” (Nancy, 1993, 229; tłumaczenie własne). O ile jednak francuski myśliciel jest świadomy wpływu Hegla i Heideggera na swój projekt filozoficzny, to zdaje się mniej wiedzieć o jego silnym zakorzenieniu we wczesnogreckiej filozofii przyrody, a tym bardziej o jej bliskim pokrewieństwie z myślą starożytnych Indii (nie ma o tym żadnej wzmianki w jego pracach). Mimo to ta sama konstrukcja nośna wszystkich tych filozoficznych ujęć całości przejawia się podobnie „kosmiczną” aurą. Kosmologiczny wymiar świętych tekstów indyjskich, szczególne zainteresowanie astronomią u presokratyków, skłonność idealistów niemieckich do rozważań wychodzących poza ziemską skalę (Schelling i Hegel) ma swój odpowiednik w często pojawiających się u Nancy’ego przykładach z dziedziny astrofizyki. Bardzo charakterystyczne jest tu jego objaśnienie, jak w „nowej ontologii” należałoby pojmować rzecz:

tworzy [ona, czyli rzecz – dop. M. K.] dokładnie to, co astrofizyka nazywa *czarną dziurą*. Czarna dziura bowiem to gwiazda o takich wymiarach, że siła jej grawitacji nie pozwala niczemu wydostać się na zewnątrz, nawet jej własnemu światłu. Gwiazda, która gaśnie za swoją własną przyczyną i zapada się w siebie, otwierając w ten sposób we Wszechświecie, pośrodku siebie i swego niesłychanego zagęszczenia, *czarną dziurę* braku materii (oraz „koniec wszechczasów”, odwrotność „wielkiego wybuchu”, wymiar zaniku świata wewnątrz tego samego świata). [...] nieprzenikliwość *zmieszana* z nieprzenikliwością, nieskończone wchłanianie, właściwebycie-sobą pochłaniające siebie, aż do momentu, w którym ujawni się brak centrum – a tak naprawdę idące daleko poza centrum, poza wszelki ślad uprzestrzennienia (które przecież pozostaje wciąż w jakimś związku

z „centrum”), wpadające w otchłań, gdzie kosmiczna dziura wsysa wszystko aż po swe brzegi (Nancy, 2002, 67; tłumaczenie własne).

Nawet jeśli Nancy oraz inni dekonstrukcyjniści nie mieli pełnej wiedzy na temat pochodzenia filozofii różnicy i jej przynależności do wielowiekowej tradycji kulturowej, to w swoim myśleniu konsekwentnie posługiwali się innym modelem filozofowania niż ten, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, metodycznie eksploatując go w innych niż dotychczas przypadkach lub kontekstach. Inaczej niż w modelu aksjomatycznym punktem wyjścia refleksji staje się tu zawsze różnica pomiędzy bytami (czyli ich granica), a nie wybrany byt. Tymczasem myśliciele-postmoderniści stawiają swoje własne przekonania ponad regułami gry. Toteż nawet, kiedy przybiera ono atrakcyjną estetycznie formę i przyciąga zainteresowanie wykształconych odbiorców, to ich sposób myślenia nie podpada ani pod wzorzec fraktalny ani pod wzorzec aksjomatyczny (innego zaś nie znamy), co oznacza, że nie mamy tu do czynienia z filozofią i należałoby zgodzić się z zacytowaną wcześniej opinią Deridy: „Nie uważam, by postmodernizm można było w ogóle uznać za filozofię”. Najkrócej rzecz ujmując – u postmodernistów dominują personalne dywagacje, natomiast u filozofów różnicy prymarna jest obiektywna metoda pozyskiwania wiedzy i to odnośnie do dającej się pomyśleć całości.

Zbieżność w czasie postmodernizmu i dekonstrukcji filozoficznej (głównie lata 70-90. XX wieku oraz początek wieku XXI) sprawia, że ich reprezentanci wzajemnie na siebie oddziaływali. U dekonstrukcjonistów pojawiają się postmodernistyczne motywy tematyczne (polityczne i/lub estetyczne), a w przemyśleniach postmodernistów często pojawia się pojęcie różnicy. Nie oznacza to jednak, że nadawali jej oni sens granicy bytów i przyjmowali płynące

stąd konsekwencje. Tak było w przypadku pozostającego pod urokiem metafizyki Deleuze'a oraz w przypadku Lévinasa. Kiedy ten ostatni odnosił się do tradycyjnej kultury żydowskiej i stawiał fundamentalne pytania etyczne, patrzył z jej wnętrza na zewnętrzne wobec niej środowisko innowierców (istnieją zatem żydzi i nie-żydzi), tymczasem Derrida, również mocno związany z kulturą żydowską, spoglądał na nią (zgodnie z regułami przyjętej gry) spomiędzy współistniejących na Zachodzie narodowych tradycji greckiej filozofii i żydowskiej religii. Słysząc to wyraźnie, gdy przywołuje słowa Jamesa Joyce'a, podkreślając jednocześnie rolę Hegla w wypracowaniu nowoczesnej wersji filozofii różnicy:

Jesteśmy Grekami? Jesteśmy Żydami? Ale jacy my? Jesteśmy (pytanie nie chronologiczne, pytanie przedlogiczne) *najpierw* Żydami, czy *najpierw* Grekami? Czy niezwykły dialog między Żydem i Grekiem, pokój, ma postać spekulatywnej logiki absolutnej Hegla, żywej logiki *godzącej* formalną tautologię i empiryczną heterologię po *przemyśleniu* profetycznego dyskursu do *Fenomenologii ducha*? Czy też, przeciwnie, pokój ten ma postać nieskończonego oddzielenia i nie dającej się pomyśleć, niewyraźnej transcendencji innego? Do horyzontu jakiego pokoju należy język, który stawia to pytanie? Skąd czerpie energię, by je zadać? Czy może zdać sprawę z historycznego *sprzężenia* (*accouplement*) judaizmu i hellenizmu? Jaka jest prawomocność, jaki jest sens *łącnika* (*copule*) w stwierdzeniu najbardziej może heglowskiego spośród nowoczesnych powieściopisarzy: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*» (Zob. Joyce, 1975, 147)¹⁰.

¹⁰ Derrida posłużył się tym cytatem w zakończeniu własnego eseju *Pismo filozofii* (Derrida, 1992, 223).

WNIOSKI

Reasumując, należałoby uznać, iż postmodernizm filozoficzny pozostaje „filozoficzny” wyłącznie z nazwy. Znamy bowiem tylko dwa modele uprawiania filozofii: jeden metafizyczny (odwołujący się do wzorca aksjomatycznego) i drugi niemetafizyczny (odwołujący się do geometrii fraktalnej). Możemy tylko mieć nadzieję, analogicznie jak fizycy poszukujący teorii wszystkiego, że kiedyś znajdziemy inny. Tymczasem postmodernizm nie pasuje do żadnego z tych modeli. Jego przedstawiciele interesują się głównie problemami w małej skali, np. problemami społeczeństw Zachodu i starają się uporządkować kwestie socjologiczne, ekonomiczne, polityczne i estetyczne współczesnego świata zgodnie z własnymi indywidualnymi poglądami, dystansując się od całościowych ujęć wiedzotwórczych. Nie interesuje ich ogólny obraz świata w oczach człowieka. Wszyscy oni posługują się swobodną narracją, wyrażającą bardziej indywidualne przekonania niż prawdę obiektywną, są synkretyczni, używają często żargonu, który łączy literacką metaforykę z terminologią nauk ścisłych. Z drugiej strony jednak cechuje ich kreatywność myślenia i pobudzający do refleksji eklektyzm. Być może teksty postmodernistyczne należałoby uznać za osobny gatunek literacki?

W odróżnieniu od nich dekonstrukcyoniści kontynuują pewną formułę filozofowania, która znana była już Heideggerowi i idealistom niemieckim, a swoimi korzeniami sięga do czasów greckiego antyku, a nawet starożytnych Indii. Jest to ściśle rozumiany projekt myślenia, które porzuca poznawczy punkt wyjścia od wybranego bytu właściwy metafizyce Zachodu (począwszy od Arystotelesa) na rzecz myślenia od strony różnicy, wskazującej na granicę bytów. W ten sposób metafizyczny paradygmat filozoficzny modelowany na systemie aksjomatycznym zostaje zastąpiony wzorcem „jednoplanowego

fraktalu”, w którym porządkowania dokonuje się nie na zasadzie wynikania, ale współwystępowania badanych elementów (Kwietniewska, 2013, 98-99). Oczywiście różni dekonstrukcyjniści (tutaj zostali wskazani tylko dwaj najsłynniejsi) wypracowali swoje własne podejście do problematyki różnicy i stosowali to „pojęcie” (ani byt ani niebyt, choć zarazem jedno i drugie) w różnych obszarach badawczych. I chociaż postmoderniści również często przywołują w swoich dziełach kategorię różnicy, nie można ich uznać ani za kontynuatorów filozofii różnicy, ani za dekonstrukcjonistów, ponieważ nie wykazują dyscypliny myślenia wymaganej w obrębie drugiego ze wskazanych powyżej modeli filozoficznych.

Na zakończenie warto postawić pytanie, czy zmiany zachodzące w filozofii najnowszej oznaczają definitywny koniec znanej nam filozofii. Wiele wskazuje, że tak właśnie jest. Nie sądzę jednak, żeby był to jedynie rezultat postmodernistycznej mody, w grę wchodziłyby tu raczej ogólne przemiany kulturowe w ostatnich czasach. Filozofia, a później nauka oparte były na wierze w możliwość odkrycia i wysłownienia prawdy uniwersalnej. Wraz z utratą tej wiary i przesunięciem się ludzkich zainteresowań ze wszechświata na ludzkie li tylko sprawy, wokół których krzątamy się w codzienności, zamknięto drogę tradycyjnej refleksji filozoficznej. Pozostała nam tylko jej postmodernistyczna trawestacja, w której większą wagę przywiązuje się do oryginalności wywodów niż do ich prawdziwości. *Tempora mutantur...*

Bibliografia:

- Agamben, G., (2008/III). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przekł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Agamben, G. (2008/I). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, G. (2009/II, 1). *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Ha!art.
- Agamben G. (2018). *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata: Quodlibet. W skład edycji wchodzi poszczególne tomy:
- I. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995.
- II, 1. *Stato d'eccezione*, 2003.
- II, 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015.
- II, 3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008.
- II, 4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2009.
- II, 5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012. III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998.
- IV, 1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011.
- IV, 2. *L'uso dei corpi*, 2014.
- Agamben, G. (2020), « *L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale* », rozmowa z Y. Legendre, « *Le Monde* » 24 kwietnia, Paris: Société éditrice du Monde.
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris: Éditions Denoël.
- Baudrillard, J. (2002/1). *'Pataphysique*, Paris: Sens & Tonka.
- Baudrillard, J. (2002/2). *Power Inferno : Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial*, Paris: Galilée.

- Baudrillard, J. (2006). *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1991). *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (2005/2). *Duch terroryzmu: Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Warszawa 2005, Wyd. Sic!
- Baudrillard, J. (2006). *Wojny w zatoce nie było*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (2007). *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*, Ithaka: Cornell University Press.
- Bauman, Z. (1995). *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekł. J. Bauman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*, London, New York: Routledge.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris: PUF.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia 2*, przekł. zbiorowy, Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Derrida, J. (1972/1). *Marges – de la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972/2). *La dissémination*, Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1990). *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Derrida, J. (1992). *Przemoc i metafizyka*, przeł. B. Banasiak [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: Inter esse, s. 161-223.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1998). *Nie jestem postmodernistą*. G. Łęcka (wywiad) tygodnik „Polityka” nr 1 (2122). Warszawa: Polityka sp. z o.o. s.k.a.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Warszawa: PWN.
- Diels H., Kranz W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Frankfurt am Main: Weidmann.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa, PIW.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*, vol. IV (1980-1988), Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: KR.
- Foucault, M. (2000). *Strukturalizm i poststrukturalizm*. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1-2, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Góra S. J. (2000). *Studia demokrytejskie. Próba nowej interpretacji filozofii Demokryta w świetle ówczesnych doktryn indyjskich*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Signum.
- Halbfass W. (2008). *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Janicaud, D. (2005). *Heidegger en France, Entretiens*, Paris: Hachette.
- Jencks, Ch. (1977). *The Language of Post-modern Architecture*, New York: Rizzoli.
- Joyce, J. (1975). *Ulisses*, t. II, przeł. M. Słomczyński, Warszawa: PIW.
- Kudelska, M. (2004) *Upaniszady*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kwietniewska, M. (2013). *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
<https://doi.org/10.18778/7525-873-8>
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit.
- Liotard, J.-F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985*, Paris : Galilée.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Liotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.

- Marks, K. Engels, F. (1951) *Manifest komunistyczny*, (brak nazwiska tłumacza), Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2001). *La pensée dérobée*, Paris: Galilée.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397>
- Rorty, R. (1996). *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W. J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*, Paris: Odile Jacob.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1998). *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*, New York: Picador.
<https://doi.org/10.1063/1.882506>
- Sokal, A., Bricmont, J. (2004). *Modne Bzdury*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Szahaj, A. (2004). *Postmodernizm*. W: B. Szlachta i inni (red.), *Słownik społeczny*, Kraków: WAM, s. 935-942.
- Tokarz, F. (1990). *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane. Część I*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Vattimo, G. (2006), *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Roma: Aliberti editore .
- Vattimo, G. (2011). *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, przeł. K. Kasia, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Zięba, M.S. (2003). *Indyjska filozofia*. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Go-Iq, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Žižek, S. (2020). *Hegel in a Wired Brain*, Londyn: Bloomsbury Publishing.

Žižek, S. (2021). *Hegel i mózg podłączony*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

GRETIL repozytorium. *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition 1964, reprint 2007). The html transformation: Andrijanić, I.; pobrane z: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_taittiriyaopaniSad-zaMkarabhASya.htm (dostęp: 19/09/2022).

PHAIDON, Hopkins, O. (2020). *How Postmodernism became a dirty word*, online: <https://www.phaidon.com/agenda/architecture/articles/2020/february/04/how-postmodernism-became-a-dirty-word/> (dostęp 19/09/2022).

WIKIPEDIA, hasło „Trójkąt Sierpińskiego”, online: https://pl.wikipedia.org/wiki/Trójkąt_Sierpińskiego (dostęp: 19/09/2022).

POSTMODERNISM VS. PHILOSOPHICAL DECONSTRUCTION. WHAT IS THE DIFFERENCE?

Abstract:

The subject of this article is a comparison between postmodern philosophy and philosophy of difference, especially in its most recent version, which is philosophical deconstruction. In the first part of the paper, the history and general characteristics of postmodernism are briefly presented, while the second part discusses the philosophy of difference, not only in its present form, but also in its earlier versions, which include Martin Heidegger's "different thinking", German idealism, Presocratic thought, and finally the philosophy of ancient India. Unlike the postmodernists, who are ultimately united almost exclusively by their

critique of metaphysics and their literary style of discourse, the theorists of difference remain representatives of a traditional (though now largely forgotten) understanding of philosophy.

Keywords:

postmodernism, deconstruction, philosophy of difference, India.

Abstrakt:

Tematem tego artykułu jest porównanie filozofii postmodernistycznej i filozofii różnicy, zwłaszcza w jej najnowszej wersji, jaką stanowi dekonstrukcja filozoficzna. W pierwszej części pracy została przedstawiona zwięźle historia i ogólna charakterystyka postmodernizmu, w drugiej części zaprezentowana została filozofia różnicy, nie tylko w jej obecnej postaci, ale również we wcześniejszych odsłonach, do których zaliczyć trzeba: „inne myślenie” Martina Heideggera, idealizm niemiecki, myśl presokratejską, a wreszcie filozofię starożytnych Indii. W przeciwieństwie do postmodernistów, których finalnie łączy niemal wyłącznie krytyka metafizyki i literacki styl wypowiedzi, teoretycy różnicy pozostają przedstawicielami tradycyjnego (choć dziś w dużej mierze zapomnianego) rozumienia filozofii.

Słowa kluczowe:

postmodernizm, dekonstrukcja, filozofia różnicy, Indie.


HYBRIS nr 58 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.58.02>

MICHAŁ GNIADÉK

 0000-0001-7800-7200

Uniwersytet Jagielloński

michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl

ANTYRACJONALIZM I REWOLUCJA MORALNA. SOCJALIZM ETYCZNY SORELA I ABRAMOWSKIEGO

Słowo wstępne

Jak trafnie zauważa Andrzej Walicki, Edward Abramowski w swej filozofii usiłował „łączyć inspirację marksistowską z szerokim i wewnątrznie zróżnicowanym antyintelektualistycznym nurtem filozoficznym przełomu wieków, znanym pod nazwą «filozofii życia»” (Walicki, 2011, s. 315). Chociaż słowa te napisane zostały w kontekście związku jego pism z ideami Stanisława Brzozowskiego, to bez wątpienia można je też zastosować do Georges’a Sorela. Wszak Sorel, należący

do grona najpopularniejszych myślicieli w Polsce na początku XX wieku¹, podobnie jak Abramowski ideowo związany był z marksizmem, syndykalizmem i anarchizmem, oraz podobnie jak on inspirował się myślą filozoficzną Henriego Bergsona. Na tym jednak lista podobieństw się nie kończy. Odrzucenie racjonalizmu, uznanie konkretnego człowieka za pierwotną rzeczywistość społeczną, prymat praktyki nad teorią, życia nad dogmatem, apoteoza wolności i czynu twórczego czy wreszcie wpływ na filozofię i literaturę — wszystkie te cechy świadczą o tym, że zbieżność poglądów Sorela i Abramowskiego nie tylko nie jest przypadkowa, ale że zachodzi między nimi integralny związek².

W niniejszym tekście porównuję antyracjonalizm Sorela i Abramowskiego, jak również przedstawiam konsekwencje przyjęcia tego stanowiska dla ich idei społeczno-politycznych. Stosunek obu autorów do racjonalności, rozumianej jako pewna postawa intelektualna, której metafizyczne i epistemologiczne założenia rzutują na określony sposób myślenia o kwestiach moralnych, społecznych lub politycznych, rozważam w części pierwszej tekstu. Część druga poświęcona jest zagadnieniu przewrotu moralnego, który, odwołując się do uczuć i intuicji, będących przeciwieństwem rozumu, powinien doprowadzić do ustanowienia zupełnie nowego porządku społecznego. W części

¹ Najlepiej świadczy o tym oddziaływanie Sorela na najważniejszych twórców ówczesnej polskiej kultury — Stefana Żeromskiego i Stanisława Brzozowskiego. Wpływ Sorela na Żeromskiego omawia między innymi Hanna Janaszek-Ivaničkova (1971); z kolei autorem analogicznej pracy jest, w przypadku Brzozowskiego, Kazimierz Wyka (2003).

² Na związek ten zwrócił już uwagę Oskar Lange, analizując wątki syndykalistyczne w myśli filozoficznej Abramowskiego (Lange, 1985, s. 87-93).

trzeciej natomiast znajduje się interpretacja programu Sorela i Abramowskiego, nawiązująca do koncepcji retrospektywnej utopii.

Antyracjonalizm Sorela i Abramowskiego

Charakteryzując światopogląd Sorela w drugim tomie *Głównych nurtów marksizmu*, Leszek Kołakowski zwraca uwagę przede wszystkim na antyracjonalizm i antypozytywizm obecny w jego myśli. Filozoficzne zmagania Sorela z racjonalizmem nie polegają jednak na negacji jakiegś konkretnej wersji tego stanowiska; nie chodzi mu tym bardziej o krytykę rozumu z perspektywy teoriopoznawczej. Sorelowski antyracjonalizm sprowadza się raczej do negacji pewnej postawy intelektualnej, typowej dla okresu oświecenia, o czym w następujący sposób pisze Kołakowski:

Racjonalizm polega na tworzeniu pewnych, wyspekulowanych modeli, które następnie zastępują w myśleniu zawiłe realności świata. Przykładem racjonalistycznych konstrukcji są wszystkie symplastyczne teorie natury ludzkiej, które ujmują człowieka jako zbiór pewnych stałych, ogólnych jakości i typów zachowań, pomijając całkowicie wszystkie okoliczności historyczne, wpływające na faktyczne zachowania ludzkie. Racjoniści zwykli redukować społeczeństwo do wymyślnego powszechnika „człowieka”, co ułatwia im niesłychanie zadanie, kiedy snują dowolne rozważania na temat społeczeństwa doskonałego i budują utopijne fikcje przyszłości [...]. Racjoniści wyobrażają sobie także, że racjonalne motywacje rządzą wszystkimi zachowaniami, stąd niezdolni są dostrzec zawiłości psychologicznych, wielości konfliktowych motywów współdziałających w życiu (Kołakowski, 2019, s. 167).

Szczególnie istotne wydają się w tym miejscu cztery wyróżnione przez Kołakowskiego cechy. Po pierwsze, racjonalizm — tak jak przedstawia go Sorel — jest tutaj równoznaczny z zastąpieniem złożonej, konkretnej i zmiennej rzeczywistości takim jej obrazem, który składa się z ogólnych, abstrakcyjnych i stałych pojęć, a przez to również

nieodpowiadających samej tej rzeczywistości. Po drugie, konsekwencją takiego podejścia jest stwierdzenie, że światem rządzą określone, rozumowo wyprowadzone zasady i że zasady te obowiązują tak w historii naturalnej, jak społecznej. Mamy wtedy do czynienia z radykalnym determinizmem, zgodnie z którym rzeczywistości nie kształtują już wolne i twórcze ludzkie czyny, lecz funkcjonuje ona niejako „sama”, na mocy istniejących praw przyczynowości i postępu (zwłaszcza drugie z tych pojęć, usprawiedliwiając postawę bierną oraz ugodową, staje się obiektem licznych ataków Sorela³). Po trzecie, przyjęcie tej deterministycznej koncepcji świata to tyle, co uznać, że nasze życie praktyczne pozbawione jest znaczenia. Jeśli bowiem aktualnie istniejący porządek społeczny możemy uzasadnić racjonalnie, jeśli rozum stanowi „gwarancję” jego istnienia, to wszystkie działania, które zmierzają do zniesienia owego porządku, należy uznać za daremną próbę przeciwstawienia się obiektywnym prawom. W rezultacie wszyscy powinni stosować się do państwa, partii rządzącej i woli większości, niezależnie od tego, czy oparty na nich „ład” społeczny jest źródłem zła. I po czwarte wreszcie, w twórczości Sorela racjonalizm to idea ahistoryczna, a szczególny jego przypadek, jakim jest utopia, stanowi wręcz odwrotność mitu. W tym kontekście „mit”, centralna kategoria Sorelowskiej filozofii, zasługuje na osobne omówienie.

W odróżnieniu od utopii, na którą składają się „dowolne rozważania na temat społeczeństwa doskonałego” i która odnosi się do „fikcji przyszłości”, mit nie jest pojęciem w klasycznym znaczeniu tego słowa; nie może być przedmiotem ani analizy, ani rozumienia.

³ W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się książka pod tytułem: *Złudzenia postępu* (2019), w której Sorel krytykuje oświeceniowe pojęcia i charakterystyczny dla tego okresu styl myślenia.

Mit strajku generalnego — gdyż tak naprawdę to o nim traktuje Sorel — jest nade wszystko sposobem działania proletariatu; dzięki temu, że nie da się go wyrazić i opisać w języku abstrakcyjnych pojęć, że składa się z obrazów przemawiających do wyobraźni, „które wzięte razem i poprzez samą intuicję [...] zdolne są poruszyć masą ludzkich uczuć” (Sorel, 2014, s. 121), właśnie jako sposób działania jest on odporny na wszelką możliwą krytykę. Istotne jest bowiem nie to, do czego ten mit się odnosi, jeżeli w ogóle w tym przypadku można mówić o jakimś desygnacie, ale to, do czego jest w stanie doprowadzić. Jego znaczenie jednak nie jest wyłącznie negatywne i destrukcyjne, jak sugeruje to chociażby Kołakowski, pisząc, że: „Akces do mitu nie jest aktem rozumienia, jest tylko wyrazem gotowości do działania niszczycielskiego” (Kołakowski, 2019, s. 171). Nie jest on też jedynie pierwiastkiem jednoczącym robotników i zabezpieczającym ich przed zwierzchnictwem czy kierownictwem partyjnym (Laskowski, 2012, s. 205-206). Będąc motorem przemian społecznych, mit strajku generalnego doprowadza do unicestwienia istniejącego porządku rzeczy, ale równocześnie — jako czynnik z gruntu irracjonalny — wchodzi w skład nowego świata, którego podstawą jest już nie rozum, lecz wzniosłe uczucia i wartości moralne⁴.

⁴ W *Maszynach wojennych* Piotr Laskowski słusznie interpretuje myśl Sorela w kategoriach zapożyczonych od Giambattisty Vico. Jego zdaniem, Sorel pragnie przywrócić światu młodość, zapewnić mu powrót do pierwszej fazy rozwoju społeczeństwa poprzez klasowy ruch „od wewnątrz” (Laskowski, 2011, s. 82-84). Wybór mitu jako narzędzia odnowy nie jest więc przypadkowy. Człowieka w pierwszej fazie rozwoju charakteryzuje bowiem wyobraźnia poetycka i twórcza (Vico, 1966, s. 475), a Sorelowski „mit” jest jej ucieleśnieniem i w ten sposób zapowiada nadejście nowej rzeczywistości.

Doświadczenie dowodzi nam, że konstrukcje pewnej nieokreślonej w czasie przyszłości mogą posiadać ogromną skuteczność i mieć bardzo niewiele wad, o ile tworzy się je w pewien konkretny sposób⁵. Ma to miejsce wówczas, gdy chodzi o mity, w których odnajdujemy te najbardziej wyraziste dążenia jakiegoś narodu, jakiejś partii lub klasy. Dążenia, które pojawiają się w umyśle z uporczywością instynktu we wszystkich okolicznościach życia i które nadają całkowicie rzeczywisty charakter nadziejom na rychłe działanie (Sorel, 2014, s. 123).

Jak widać to na przykładzie mitu, antyracjonalizm Sorela nie dotyczy tylko klasycznej opozycji: rozum vs. intuicja, instynkt i uczucia; zorientowany jest on zwłaszcza praktycznie, gdyż każde z krytykowanych przez Sorela pojęć związane jest ze światem, który musi zostać unicestwiony. Nic dziwnego zatem, że państwo, które — jego zdaniem — należy znieść za pośrednictwem strajku generalnego, „niegdyś [...] zawsze uznawano za coś, co jest dobre i rozumne” (Sorel, 2014, s. 107). Takie pojmowanie istoty państwa wyjaśnia zresztą, dlaczego wszystkie dotychczasowe rewolucje były parlamentarne, zaś cała ich „przewrotowość” sprowadzała się do powierzchownej zmiany władzy. To samo tyczyłoby się również taktyki socjalistów, którzy są tak „rewolucyjni”, jak ich burżuazyjni odpowiednicy. Jak pisze Sorel, zestawiając przewrót socjalistyczny z chrystianizacją Cesarstwa Rzymskiego: „Na zasadzie analogii można wyobrazić sobie, co wyniknęłoby z rewolucji, która dzisiaj dałaby władzę oficjalnym socjalistom: instytucje pozostałyby prawie takie same jak dziś [...]”.

⁵ Abramowski zaś przekonuje, że zasada własności komunistycznej i zasada bezpieczeństwa są nieskuteczne właśnie wtedy, gdy odnoszą się do przyszłości, gdy są „zbyt abstrakcyjne”; w *Etyce a rewolucji* proponuje więc taką ich propagandę, która odwołuje się do konkretnych ludzkich potrzeb (Abramowski, 1965, s. 198-207).

Burżuazyjne państwo panowałoby wraz ze swoimi dawnymi nadużyciami” (Sorel, 2014, s. 91).

Identyczną krytykę państwa, a zarazem wszystkich ruchów rewolucyjnych, które nie dążą do jego zniesienia, odnaleźć można też w pismach Abramowskiego. Podobnie jak Sorel, uznaje on, że państwo bynajmniej nie jest ustanowioną przez rozum koniecznością, że należy wobec tego skończyć z reformistyczną polityką socjalistów parlamentarnych⁶, którzy próbują naprawić coś, czego w rzeczywistości naprawić nie sposób. Jeżeli odnowa świata ma być faktyczna, to ruch, który ostatecznie ma do niej doprowadzić, sam w sobie powinien być radykalnym zaprzeczeniem aktualnego stanu rzeczy.

Wychodząc od omówienia wolnych stowarzyszeń jako alternatywy dla socjalistycznego *mainstreamu*, Abramowski zmierza do z ducha Sorelowskiej krytyki państwa, polityki oraz parlamentaryzmu:

Istnieje zatem możliwość historyczna przeobrażenia społeczeństwa na innej drodze niż za pomocą upaństwowienia, przeobrażenia za pomocą stowarzyszeń wolnych, które powstają samorodnie z potrzeb walki życiowej, a których wybitną cechą jest to, że rozstrzygają sprawy życia niezależnie od teorii i nie posiłkując się żadną ogólną hipotezą. O tej możliwości i o tej tendencji rozwojowej zdaje się jednak zapominać zupełnie polityka socjalizmu, stawiająca sprawę rewolucji w taki sposób, jak gdyby poza obrębem państwa nie było żadnych innych sił przekształcających społeczeństwo i innej drogi wyzwolenia, jak za pośrednictwem reform prawodawcy (Abramowski, 1965, s. 237).

⁶ Obaj ci filozofowie zamiennie stosują określenia „socjalizm oficjalny” i „socjalizm parlamentarny”, by przeciwstawić im socjalizm bezpaństwowy (Abramowski) i rewolucyjne syndykaty robotnicze (Sorel).

Powyższy fragment rozprawy *Socjalizm a państwo* jak w soczewce skupia wszystkie najważniejsze właściwości antyracjonalizmu Abramowskiego. Mamy tutaj zarówno krytykę państwa-instytucji, „które z natury swojej dąży do ujednostajnienia życia i zniwelowania różnic” (Abramowski, 1965, s. 292), jak i przekonania, że musi być ono elementem przemian społecznych. Podany w wątpliwość zostaje też pogląd, że to „teorie” lub „ogólne hipotezy” kierują ludzkim życiem, a samą historię można dowolnie kształtować na ich podobieństwo. Jeżeli rozum zastępuje Sorel przez wolność i ewolucję twórczą w Bergsonowskim znaczeniu tego słowa (Sorel, 2014, s. 37-38), oraz przez instynkt, który leży u podstaw naszych decyzji etycznych (Sorel, 2014, s. 214), to Abramowski, kwestionując praktyczną wartość rozumu, podkreśla, że konstrukcje myślowe są zawsze wtórne względem samego ruchu społecznego:

Wszędzie tam, gdzie doznawane jest jarzmo wyzysku, ucisk praw państwowych, [...] wszędzie tam rodzą się żywe, indywidualnie wyczuwane pierwiastki rewolucyjne celu, pragnienia zmiany, potrzeby niezaspokajane i wskutek tego przekształcające się żywiołowo w duszach ludzkich na ideały nowego życia, na nowe interesy społeczne. Ideologia rewolucyjna przychodzi dopiero potem; przychodzi wtedy, gdy już zastaje cały ten ferment przewrotowy, i odgrywa względem niego rolę tylko kodyfikatora rozumowego, sprowadza pożądaną nową do jednolitego wyrazu [...]. Lecz samego zagadnienia rewolucji nie stwarza ona (Abramowski, 1965, s. 237).

Jak widać, autor tekstu *Socjalizm a państwo* zgadza się z Sorelem co do tego, że idee czy koncepcje filozoficzne są w praktyce bezużyteczne; siłami, które kształtują historię, są raczej ludzkie potrzeby oraz uczucia, i to one stanowią właściwą przestrzeń dla rewolucji. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że o ile u Sorela negacja racjonalizmu jest radykalna albo wręcz dogmatyczna, tak u Abramowskiego zasięg władzy intelektu

zostaje wyłącznie ograniczony, przez co wierniej kontynuuje on idee Bergsona⁷. We wstępie do *Metafizyki doświadczalnej* Stanisław Borzym odnotowuje nawet, że również Abramowski wykazuje „w kwestii państwa pewien dogmatyzm *à rebours*, przejawiający się w niewierze w możliwość jakiegokolwiek doskonalenia aparatu państwowego, będącego przecież jednym z wytworów kultury ludzkiej” (Borzym, 1980, s. XLV), ale wydaje się, że zarzut ten jest bezpodstawny. Abramowski bowiem — inaczej niż Sorel — krytykę państwa opiera na przesłankach naukowych, odwołując się do własnej koncepcji fenomenalizmu socjologicznego⁸, i należy mu w tym względzie przyznać teoretyczną wyższość. Zgodnie z tą koncepcją fakty społeczne mają dwa oblicza: indywidualne (psychiczne) i społeczne (rzeczowe)⁹. Interpretując instytucję państwa w tych kategoriach, można powiedzieć, że poza przejawianiem się „na zewnątrz” człowieka — w aparacie przymusu, prawie i własności prywatnej — instytucja ta obecna jest też w jego psychice: potrzebach i pragnieniach, do których zaspokojenia wydaje się często niezbędna. Socjalizm nie jest tedy po prostu sprawą

⁷ Dla Bergsona bowiem nauka i myślenie analityczne nie są przecież pozbawione wartości; widać to na przykład wtedy, gdy, pisząc o nowej metafizyce, za wzór stawia jej naukę (Bergson, 1993, 242).

⁸ Zarzut ten jest nieuzasadniony także dlatego, że w zakończeniu rozprawy *Socjalizm a państwo* Abramowski pisze: „Jeżeli zaś przyszłość okaże, że pozostać musi niezbędnie pewne minimum państwa jako nieodłączny atrybut samego społeczeństwa, to w każdym razie cel będzie jak najzupełniej osiągnięty, gdyż rozwinięte dzięki tej walce czynniki i siły antypaństwowe ludu utrzymają państwo w tych najmniejszych granicach, jakie mu konieczność danej epoki dziejowej wyznaczy, i będą gwarancją istotnej demokracji, zabezpieczeniem samodzielności i swobodnego rozwoju ludzi” (Abramowski, 1965, s. 296).

⁹ Teoria ta wyłożona została przez Abramowskiego najpełniej w pracy *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (Abramowski, 1980, s. 121-235).

polityczną; przeciwnie, najważniejsze są w nim zdobycze natury moralnej, ponieważ tylko one mogą zabezpieczyć rewolucję przed sytuacją, w której — wedle słów Marii Dąbrowskiej — „mimo zmienionych ról — gra się ta sama sztuka. Dusza ludu nie zostaje przebudowana” (Dąbrowska, 2014, s. 30).

Nie oznacza to bynajmniej, że Sorel bagatelizuje społeczno-moralną stronę ewentualnej rewolucji. Tym, co odróżnia go od Abramowskiego, jest przede wszystkim klasowość ruchu, który ma się stać podmiotem tej rewolucji; jako zwolennik całkowitej separacji proletariatu (Sorel, 2014, s. 234), Sorel wierzy, że jedynie syndykaty robotnicze mogą dokonać dzieła przewrotu. Jak pisze bowiem, „ruch syndykalistyczny tworzy się właśnie pod ziemią. Ludzie, którzy mu się oddają, nie szukają w społeczeństwie wielkiego rozgłosu. Jakże wielka jest różnica między nimi a dawnymi przywódcami demokracji, których działania kierują się wyłącznie na zdobycie władzy!” (Sorel, 2014, s. 234). Abramowski z kolei za rewolucyjne uważa wszystkie te stowarzyszenia, które bez udziału państwa tworzą nową rzeczywistość społeczną, a razem z nią nowego człowieka, gdyż to właśnie „w rozwoju instytucji wolnych, w związkach robotniczych zawodowych, w kooperatywach spożywczych i rolnych, jak i w innych zrzeszeniach samopomocy społecznej” (Abramowski, 1965, s. 283) zawiera się, jego zdaniem, zarys alternatywnego porządku rzeczy¹⁰.

¹⁰ Choć Abramowski w *Etyce a rewolucji* przyznaje proletariatu wyróżnione miejsce — zwłaszcza ze względu na rozwijającą się wśród robotników solidarność (Abramowski, 1965, s. 195-196) — to jednak zadania, jakim jest tworzenie nowego życia społecznego, nie ogranicza do jednej tylko klasy. O tym, że mamy tutaj do czynienia z teorią klasowo inkluzywną, dowiadujemy się na przykład z *Idei społecznych*

Rewolucja moralna, czyli o socjalizmie etycznym

Zdaniem Oskara Langego: „Syndykalizm wykazuje prawie wszystkie cechy, które posiada ideologia społeczna Abramowskiego” (Lange, 1985, s. 87-88). Poza omówionym już wyżej dążeniem do zniesienia państwa i pominięcia go na drodze do socjalizmu, Lange ma też na myśli moralną wartość, jaką syndykaliści przypisują proletariatowi. W równej mierze odnosi się to oczywiście do filozofii Sorela, przy czym u Abramowskiego skłonność moralizatorska nie jest tylko cechą jego pism społecznych oraz propagandowych; przeciwnie, niemalże we wszystkich jego tekstach — zarówno tych z okresu wczesnej fascynacji marksizmem, jak też późniejszych, poświęconych filozofii sztuki i estetyce — ideał braterstwa okazuje się cnotą najwyższą¹¹. Na przykład z eseju *Co to jest sztuka?*, który można uważać za właściwy dla modernizmu wyraz idei „sztuka dla sztuki”, tematyka moralna nie zostaje całkiem usunięta. Świadczyć o tym może poniższy fragment tego eseju:

przeżyty moment piękna pozostawia w duszy ludzkiej głęboki, intuicyjny ślad — ślad wyzwolenia się od kłopotliwych potrzeb życia, od tego zatem, co najsilniej przeciwstawia człowieka innym ludziom; i tym sposobem czyni nas bardziej uzdolnionymi do tego, abyśmy przejrzeni siebie nawzajem w uczuciu braterstwa (Abramowski, 1965, s. 57).

Jak widać, nawet w sytuacji, gdy Abramowski stara się uwolnić sztukę od wszelkich zobowiązań, ideał braterstwa (wartość

kooperatywnemu, gdzie uznaje on kooperatywy spożywcze, kooperatywy rolne i syndykaty robotnicze za siły rozsadzające ustrój kapitalistyczny i prowadzące do nowego społeczeństwa (Abramowski, 1965, s. 330-333).

¹¹ O moralnym przesłaniu płynącym z pism Abramowskiego pisze między innymi Andrzej Mencwel w książce *Etos lewicy*, w rozdziale poświęconym ewolucji jego myśli (Mencwel, 2009, s. 101-125).

bez wątplenia moralna) zostaje uznany za potencjalne dobro, płynące z doświadczenia piękna.

W kontekście antyracjonalizmu ważniejszy jednak od owej tendencji moralizatorskiej jest fakt, że dla Abramowskiego, tak jak i dla Sorela, idee etyczne (szczególnie zagadnienie rewolucji moralnej) wynikają bezpośrednio z przyjętych przez niego filozoficznych założeń. Ale dzieje się tak nie dlatego, że między działaniem etycznym a irracjonalnymi dziedzinami ludzkiego życia postawiony jest znak równości; nie dlatego też, że praktyka zależy tylko od instynktów czy uczuć; lecz dlatego, że postawienie sprawy wyzwolenia człowieka na gruncie moralnym jest warunkiem koniecznym wyzwolenia w ogóle. Dla Abramowskiego ustrojem społecznym nie są wszak określone warunki ekonomiczno-prawne; zamiast racjonalistycznie zredukować istotę ludzką do powszechnika, jakiegoś *homo oeconomicus* albo *homo legalis*, rozpatruje on życie społeczne w kategoriach, które pozwalają objąć całą jego złożoność oraz różnorodność. Dlatego też przestrzenią rewolucji — jeśli ma ona objąć wszystkie dziedziny życia — musi być sfera potrzeb, sumienie człowieka. U Abramowskiego jest ono bowiem „rodnikiem świata społecznego” (Abramowski, 1980, s. 191), a nawet „podmiotem procesu historycznego” (określenie Anny Dziejic), w którym z jednej strony ogniskują się przemiany sposobów produkcji, i które z drugiej strony jest konieczne, by przemiany te zostały ostatecznie odzwierciedlone w prawie i polityce (Dziejic, 2010, s. 75).

Nie inaczej problem ten rozwiązuje Sorel, o czym pisze między innymi Stanisław Swianiewicz w *Psychicznych podłożach produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*. Jego zdaniem, autor *Rozważań o przemocy* daleki jest od utożsamienia człowieka z jakąś jedną czynnością życiową lub jego własnością. Ponadto Swianiewicz zauważa, skądinąd słusznie,

że u Sorela zracjonalizowana teoria społeczeństwa skontrastowana zostaje z ideałem takiej wspólnoty, gdzie jednostka może realizować cały tkwiący w niej twórczy potencjał:

Klasa robotnicza niesie z sobą ideał społeczeństwa innego, gdzie praca stanie się zaszczytem, godnością, miarą moralnej wartości człowieka. Toteż w robotniczych organizacjach klasowych, w syndykatach — zdaniem Sorela — wychowuje się moralność nowej ery, moralność, zasadniczą własnością której będzie kult pracy (Swianiewicz, 2015, s. 181).

Podobną perspektywę — zwłaszcza pod względem moralnym — odnajdujemy w pismach Abramowskiego. Jemu także zależy na wychowaniu nowego człowieka — na wyzwoleniu go spod władzy kapitalizmu i państwa. Jeśli jednak Sorel charakteryzuje rodzącą się moralność, stosując takie pojęcia jak wzniosłość, chwała i heroizm (Sorel, 2014, s. 168-169), i uznając, że akty przemocy proletariackiej są „wyłącznie aktami wojennymi, mają wartość manewrów militarnych i służą zaznaczeniu podziału klasowego” (Sorel, 2014, s. 88), to określenia moralne w pismach Abramowskiego nie mają nic wspólnego z apoteozą etyki gwałtu; autor rozprawy *Zagadnienia socjalizmu* odwołuje się raczej do wartości pozytywnych oraz konstruktywnych. Ewangeliczne braterstwo, solidarność, sprawiedliwość, równość, wolność — oto najważniejsze spośród wyznawanych przez Abramowskiego ideałów i to one sprawiają, że pod względem etycznym jego myśl społeczna znacznie bliższa jest pokojowym ideom Tołstoja (Lange, 1985, s. 85) niż filozofii Sorela¹².

¹² Być może to właśnie te różnice sprawiły, że pisma Sorela (a nie Abramowskiego) stały się jednym ze źródeł idei faszystowskich. Omawiając oddziaływanie jego filozofii, Kołakowski zaznacza bowiem, że: „Frazologia lewicowo-radykalna, [...] jeśli jest tylko atakiem na racjonalizm, nie zaś pozytywną próbą konstituowania nowych wartości

Ponadto intelektualna odrębność Abramowskiego wyraża się w tym, że w miejsce charakterystycznego dla Sorela kultu pracy — na który nacisk kładą chociażby Brzozowski czy Żeromski¹³ — mamy do czynienia z dążeniem do wyzwolenia od niej człowieka. Odnosząc się do marksizmu Paula Lafargue'a i jego idei „prawa do lenistwa”, Abramowski przekonuje, że warunkiem koniecznym rewolucji moralnej jest zniesienie pracy¹⁴. Wynika to bezpośrednio z faktu, że praca kojarzy mu się głównie z przymusową walką o byt, z egzystencją zorientowaną egoistycznie i utylitarnie. Jak pisze:

W atmosferze swobody i wyzwolenia się od interesów życia, pod wpływem jednoczenia się dla wspólnej przyjemności, ludzie łatwiej zespalają się z sobą, są przystępniejsi pociągowi sympatii i przyjacielskości. Istnieje zaś ścisły związek pomiędzy uczuciami braterstwa a „prawem do próżnowania”; przyznaje się je temu tylko, w kim się ceni człowieka (Abramowski, 1965, s. 203).

Wydaje się natomiast, że w przeciwieństwie do Lafargue'a¹⁵ to nie hedonizm stanowi sedno propozycji Abramowskiego. Oczywiście zwraca on uwagę na samą przyjemność, która towarzyszy tak doświadczeniu braterstwa, jak i piękna (Abramowski, 1965, s. 33),

kulturalnych, jeśli jest apologią przemocy i nie zawiera żadnych przeciw przemocy restrykcji moralnych, jest niczym więcej, jak programem nowego despotyzmu i jako taka nie różni się istotnie od radykalizmu prawicowego” (Kołakowski, 2019, s. 184).

¹³ Widać to zarówno w tekście Brzozowskiego, pod tytułem: *Bergson i Sorel* (Brzozowski, 1990, s. 252-286), jak i w Żeromskiego *Początku świata pracy* (Żeromski, 1988, s. 23-42).

¹⁴ Podkreśla to również Kamil Piskała, pisząc między innymi o Abramowskim jako „apologecie czasu wolnego” (Piskała, 2014, s. 84).

¹⁵ Kołakowski określa nawet myśl filozoficzną Lafargue'a mianem „marksizmu hedonistycznego” (Kołakowski, 2019, s. 150-158).

lecz aksjologiczny kontekst, w jakim pojęcie przyjemności się pojawia, sugeruje raczej, że i ono niesie ze sobą określone korzyści etyczne. Nie bez powodu przecież Abramowski łączy ideę wolności („swobody i wyzwolenia się od interesów życia”) z przyjemnością, by następnie wyprowadzić z nich uczucie braterstwa.

Błędem byłoby jednak myśleć, że ta próba połączenia idei etycznych z hedonizmem wyczerpuje sens pojęcia rewolucji moralnej. „W polityce socjalistycznej — twierdzi wszakże Abramowski — chodzi [...] nie tylko o samą reformę, lecz i o to także, w jaki sposób ta reforma i polepszenie zostają osiągnięte” (Abramowski, 1965, s. 175). Dlatego negacja filantropii oraz ustępstw powinna, jego zdaniem, iść w parze ze świadomymi zdobyczami mas ludowych; lud zaś ma przeistoczyć się w twórcę „nowego świata społecznego” (Abramowski, 1965, s. 177). Nie dziwi więc fakt, że Abramowski podziwia w kooperatywach ich „artyzm samorodztwa społecznego” (Abramowski, 1965, s. 268), a wywalczenie „miejsca dla rozwoju wszystkich odmian i nowości, które wyłaniają się z tajemniczych głębin natury ludzkiej” (Abramowski, 1965, s. 296), uznaje za zagadnienie mające wielką wartość dla socjalizmu. Podobne określenia stosuje zresztą Sorel, gdy charakteryzuje przyszłą etykę producentów i gdy wskazuje na twórczą naturę tej etyki. W kontekście postępu przemysłowego pisze między innymi, że „zmuszeni jesteśmy postrzegać sztukę jako antycypację najwyższej formy produkcji” (Sorel, 2014, s. 253) i że postęp ten jest dziełem „robotników obdarzonych, jak artysta, zamiłowaniem do innowacji” (Sorel, 2014, s. 254). I mimo iż koncepcje moralne Sorela i Abramowskiego różnią się poszczególnymi rozwiązaniami, to sens ich jest w gruncie rzeczy identyczny. Ostatecznie bowiem chodzi im o to, że w rezultacie przewrotu moralnego miejsce człowieka, którego egzystencję zredukowano do czysto biologicznej walki o byt, ma zająć

wolna oraz kreatywna istota, która sama bierze odpowiedzialność za tworzoną przez siebie rzeczywistość.

Na koniec wypada jeszcze omówić jedną kwestię, integralnie związaną z zagadnieniem przewrotu moralnego. Otóż Sorel i Abramowski, pomimo wielu zbieżności na płaszczyźnie moralnej, różnią się fundamentalnie w kwestii rewolucji społecznej. Sorel wyobraża sobie, że odnowa świata dokona się dzięki apokalipsie (za pośrednictwem strajku generalnego), skoro obecne warunki społeczne tworzą system, „który nie może zniknąć inaczej jak tylko poprzez niszczącą go w całości katastrofę” (Sorel, 2014, s. 23). Abramowski z kolei odnowę świata skłonny jest sprowadzić w całości do zagadnienia etycznego. „W tym jednym przeto — w rewolucji duszy człowieka — spoczywa całe zadanie rewolucji w ogóle” (Abramowski, 1965, s. 182). Nieciągłość historyczną, którą mamy u Sorela, Abramowski zastępuje więc procesem ewolucyjnym — choć moralność burżuazji nie ma nic wspólnego z moralnością proletariatu¹⁶, to jednak droga od pierwszej do drugiej z nich wiedzie przez „rewolucję ciągłą, cząstkową, przeobrażającą stopniowo coraz to nowsze dziedziny stosunków ludzkich” (Abramowski, 1965, s. 282). Obydwaj jednakże zgadzają się, że kształtu świata, który wyłoni się z przyszłej rewolucji, nie sposób szczegółowo przewidzieć — to do samej rzeczywistości, irracjonalnej, różnorodnej, twórczej i zmiennej, należeć będzie ostatecznie słowo.

¹⁶ W tym przypadku Abramowski pisze o „dwóch różnych światach moralnych” (Abramowski, 1965, s. 196).

W stronę retrospektywnej utopii

Wbrew programowemu dla Sorela i Abramowskiego antyintelektualizmowi, wbrew krytyce rozumu, będącego symbolem społeczeństwa mieszczańskiego wraz z całą jego kulturą, a także wbrew typowemu dla ich tekstów, bezwzględnemu zwalczaniu jakichkolwiek przejawów myślenia utopijnego, kojarzonego z racjonalizmem, u obu tych autorów da się — jak sądzę — zaobserwować skłonność do idealizowania tych form organizacji społeczeństwa, które istniały w przeszłości. Innymi słowy, w myśli Sorela, a jeszcze bardziej w filozofii Abramowskiego znajduje się zarys retrospektywnej utopii.

Rzecz jasna Sorel, jako zwolennik czynu rewolucyjnego i radykalnej odnowy moralnej, krytykuje utopię za jej polityczną użyteczność; w przeciwieństwie do mitu można ją bowiem rozłożyć na czynniki pierwsze, a następnie stopniowo wprowadzać w życie, na przykład za pomocą reform (Waldenberg, 1985, s. 144-145). Nie przeszkadza mu to jednak wskazywać na wybrane ruchy społeczne i wspólnoty, których postawy odpowiadają promowanym przez niego wartościom i które zawierają w sobie określony ideał moralny. Zresztą interpretację, wedle której również i on nie ustrzegł się pewnych utopijnych rozstrzygnięć, potwierdzałyby związek jego pism z tradycją filozoficzną Giambattisty Vico. Tak jak Kazimierz Kelles-Krauz, autor „prawa retrospekcji przewrotowej”¹⁷ (Kelles-Krauz, 2014, s. 35-60), inspirowanego Vikiańską historiozofią, Sorel zwraca uwagę na funkcję, jaką pełnią *ricorsi* w dziejach ludzkości. Pierwotne chrześcijaństwo i reformacja to dla niego przykłady ruchów religijnych, mających na celu

¹⁷ Zgodnie z tym prawem: „Ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości” (Kelles-Krauz, 2014, s. 41).

odmłodzenie świata; i choć ostatecznie nie przyniosły one człowiekowi wyzwolenia, to każdy z tych ruchów skłaniał do heroizmu i waleczności, przyczyniając się do postępu w zakresie moralności (Sorel, 2014, s. 24-26). Natomiast z obyczajów obowiązujących w Norwegii, wśród ludności wiejskiej, z prawa linczu panującego w okolicach Denver, a także z korsykańskiej *vendetty* wyprowadza on własności przyszłej etyki: żywiołowość, odwagę oraz skłonność do brania odpowiedzialności za własne czyny (Sorel, 2014, s. 184-185). Jak widać, u Sorela również retrospekcja rewolucyjna ma nade wszystko znaczenie moralne. Nie chodzi w niej o powrót do jakiegoś konkretnego okresu w historii ludzkości, do złotego wieku; odwołuje się ona raczej do takich wartości jak choćby: heroizm, odpowiedzialność i twórczość, uwzględniając zarazem nieodzowność postępu przemysłowego — nieustanne zmaganie się człowieka z obcym dla niego, nieprzyjaznym światem.

Abramowski natomiast, przeciwnie, skupia się w swojej teorii głównie na restytucji relacji międzyludzkich, które w kapitalizmie uległy rozkładowi, oddalając się od pierwotnej autentyczności i bezpośredniości. Nie znajdziemy u niego apoteozy ani heroizmu, ani też przemocy; zamiast tego, cechom, jakie przypisuje on społeczeństwu pierwotnym, bliżej jest do przekonania Morgana, że następny „poziom społeczny” będzie „odrodzeniem się, lecz w formie wyższej, wolności, równości i braterstwa starych rodów” (Morgan, 1887, s. 606). Tę wyższą formę społeczeństwa charakteryzuje Abramowski w następujący sposób:

swoboda, szczęście i dobrobyt towarzyszyć będą każdemu człowiekowi. Znikną zbrodnie, szachrajstwa i podłości, które nędza i wyzysk płodzi. Większość chorób przepadnie, gdy nie będzie nędzy i pracy uciążliwej. Życie ludzkie w zdrowiu i w dostatku spędzone będzie o wiele dłuższe niż dzisiaj.

Światło nauki ogarnie wszystkich ludzi, wypleniając głupie zabobony i złe instynkty. Utracony raj wróci znowu na ziemię (Abramowski, 1979, s. 189).

Powyższy cytat pochodzi z *Dobrej nowiny robotnikom wiejskim*. Z kolei w *Spółcześnieństwach rodowych* — pierwszej poważnej pracy teoretycznej — Abramowski wprost wypowiada ideę Morgana, pisząc, że całe „społeczeństwo rodowe przedstawiało jakby jedną wielką rodzinę obejmującą tysiące członków wolnych, równych i wspierających się wzajemnie” (Abramowski, 1979, s. 13).

Wybór stanu pierwotnego jako moralnego wzorca dla przyszłego społeczeństwa nie jest tutaj przypadkowy. Jak zauważa na przykład Andrzej Mencwel, „retrospekcja historyczna była [...] nieunikniona, trudno przecież było wyobrazić sobie coś, co w ogóle nie istniało: socjalizm przestawał być utopią, kiedy traktowało się go jako spełnienie ideałów, które zrodziła przeszłość” (Mencwel, 2009, s. 106). Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje też Andrzej Walicki, twierdząc, że pierwsi polscy marksiści, do których zalicza się także Abramowski, przeciwstawiali kapitalizmowi „wyidealizowany obraz pierwotnej wspólnoty”, by uodpornić swoją argumentację na ewentualną krytykę (Walicki, 2011, s. 301).

Wydaje się jednak, że u Sorela i Abramowskiego można wyróżnić jeszcze co najmniej dwa czynniki, decydujące o tym, że rewolucja, której byli zwolennikami, ma retrospektywny charakter. Po pierwsze, mamy tutaj do czynienia z teoretykami, którzy swoje koncepcje opracowywali w obliczu zachodzących wówczas przemian społecznych oraz politycznych. *Rozważania o przemocy* pisze Sorel, odwołując się do doświadczeń ruchu robotniczego we Francji. Najważniejsze prace Abramowskiego powstają zaś dopiero po buncie łódzkim, który miał

go wydobyć z zapaści po tragicznej śmierci żony i który stanowił punkt zwrotny w jego filozofii (Mencwel, 2009, s. 102-106). Można zatem powiedzieć, że ich propozycje rewolucji przewrotowej były równocześnie apologią obserwowanych ruchów społecznych; próbą tak uzasadnienia, jak i wyjaśnienia fenomenu syndykalizmu i spółdzielczości, a także wytyczenia możliwych ścieżek rozwoju (zwłaszcza moralnego) dla żywiołowo i spontanicznie tworzących się form organizacji społecznej. Wedle tej perspektywy występowałiby oni przede wszystkim jako obrońcy tych ruchów społecznych, które — kierując się pragnieniem odnowy świata — działały poza głównymi nurtami socjalizmu parlamentarnego czy państwowego.

Po drugie, na przekór opiniom omawianych tutaj twórców, utopii retrospektywnej (albo jej zarysu) nie trzeba bynajmniej interpretować jako produktu myślenia racjonalistycznego. Obecne u Sorela przeciwstawienie racjonalizmu oraz historii (Kołakowski, 2019, s. 167-172) sugeruje raczej, że owo powtórzenie, jakie ma nastąpić w dziejach ludzkości, nie jest jedynie bezpłodnym wyobrażeniem przyszłego świata, ale że pozostaje ono w sferze osiągalnych przez człowieka tu i teraz możliwości. Zresztą sens utopii, odwołującej się do ideałów zaczerpniętych z historii, byłby u Abramowskiego niemalże identyczny. W tej optyce koncepcja rewolucji przewrotowej stanowiłaby po prostu kolejny sposób, by pokazać, że ustrój kapitalistyczny oraz związana z nim kultura nie są czymś niezmiennym ani trwałym; że rzeczywistością ludzką, kulturą, rządzi nie jakaś konieczność dziejowa, ale sam człowiek, który wolnym i twórczym działaniem może bezpośrednio kształtować warunki swojego istnienia. Dlatego też powyższe utopie mają znaczenie iście rewolucyjne; zamiast konserwować obowiązujący stan rzeczy, podważają one fundamenty, na których opiera się społeczeństwo burżuazyjne.

Adekwatny opis struktury i funkcji utopii socjalistycznej, która tak jak u Sorela lub Abramowskiego jest wyrazem myśli krytycznej, buntu względem zastanej kultury, przedstawia Zygmunt Bauman w książce zatytułowanej: *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Jak pisze:

Podczas gdy ideologia broniąca rzeczywistości usiłuje ukryć historyczność zdarzeń pod maską niezłomnych praw natury, utopie przeciwnie — starają się tę maskę zedrzeć, ukazując arbitralny charakter zaszłości. Utopie przedstawiają przyszłość jako zestaw rywalizujących ze sobą projektów, ujawniając przez to rolę graną w nadawaniu jej kształtu przez ludzką wolę i skoordynowane poczynania (Bauman, 2010, s. 13).

Odnosząc powyższe kategorie do ideologii Sorela i Abramowskiego, trzeba zwrócić uwagę na rewolucyjny charakter utopii. Godzi ona w kapitalizm i państwo, gdyż kwestionuje rzekomą zasadność i uniwersalność obowiązujących praw. Nie jest już ona tylko przejawem „racjonalizmu”, jednym z wielu uogólnień, ale właśnie jako twór zgoła racjonalny podaje w wątpliwość wszystko to, co dotychczas uznawane było za dobre bądź rozumne. W ten oto sposób, paradoksalnie, ci dwaj nieprzejednani krytycy utopii sami nie są w stanie się bez niej obejść. Chcąc zaprezentować przynajmniej minimum programu pozytywnego, ograniczonego na przykład do wartości *stricte* moralnych, zmuszeni są poszukiwać wzorców w zamierzchłej przeszłości. Dostrzegają oni tym samym, że skoro już dawno ze „świata natury” ład społeczny przesunął się w dziedzinę *techne*” (Bauman, 2010, s. 31), to naszym etycznym obowiązkiem jest wytworzenie nowej kultury, która pod względem struktury będzie przypominać dawne wspólnoty. Zasadnicza różnica polega tutaj jednak na tym, że teraz nowe społeczeństwo stanie się w całości dziełem człowieka. Nie będzie więc chyba przesady w stwierdzeniu, że mimo iż rozważania Sorela

i Abramowskiej kierują się czasami w stronę retrospektywnej utopii, to dochowują oni wierności swemu antyracjonalizmowi, bowiem utopia ta — podobnie jak cała reszta ich aparatu krytycznego — wymierzona jest w taki racjonalizm, który „usiłuje ukryć historyczność zdarzeń pod maską niezłomnych praw natury” (Bauman, 2010, s. 13).

Zakończenie

Niezależnie od wymienionych różnic między myślą Sorela i Abramowskiego, można u nich zaobserwować identyczny schemat, który wynika z krytycznego stosunku do racjonalizmu jako ideologii burżuazji. Towarzyszy im bowiem silne przeświadczenie, że człowieka nie tylko nie sposób objaśnić za pomocą terminów naukowych, ale także, że jego postępowaniem kierują inne względy niż te zaczerpnięte z doktryn i teorii. Programowa w ich myśleniu filozofia życia, którą interpretują w kontekście wybranych idei lewicowych i której źródła odnajdujemy w tekstach Bergsona, przyjmuje więc konkretną postać przewrotu moralnego. Podmiotem tego przewrotu mają być żywiołowe oraz spontaniczne syndykaty robotnicze (Sorel), a także kooperatywy i inne wolne zrzeszenia (Abramowski), i to z nich ma wyłonić się nowy człowiek. Nie bez znaczenia jest tu też ideał etyczny, do którego rewolucja moralna ma doprowadzić. Mimo że zasadniczo obaj zgadzają się, że przyszłość nie może być z góry przesądzona (Sorel uważa taką tendencję za przejaw myślenia utopijnego, Abramowski z kolei — za wyraz doktrynerstwa), to nie przeszkadza to Sorelowi przeciwstawiać etyki producentów etyce burżuazyjnej, natomiast Abramowskiemu głosić wyższości moralnego komunizmu oraz idei ewangelicznego braterstwa nad etyką policyjną. Okazuje się wobec tego, że to właśnie perspektywa moralna, której treścią jest ideał człowieka wolnego i twórczego, wywiedziony

z istniejących niegdyś ruchów społecznych i wspólnot, nadaje właściwy sens ich filozofii, kierując ją w stronę retrospektywnej, a zarazem rewolucyjnej utopii.

Bibliografia

Abramowski, E. (1965). *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa: PWN.

Abramowski, E. (1980). *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*. Warszawa: PWN.

Abramowski, E. (1979). *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890-1895*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Tłum. M. Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków: Znak.

Borzym, S. (1980). Abramowski, filozof epoki modernizmu. W: E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma* (VII-LV). Warszawa: PWN.

Brzozowski, S. (1990). Bergson i Sorel. W: S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* (252-286). Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Dąbrowska, M. (2014). *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*. Łódź: Nowy Obywatel.

Dziedzic, A. (2010). *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Janaszek-Ivaničkova, H. (1971). Walka z szatanem antyintelektualizmu Sorela i Machajskiego. W: H. Janaszek-Ivaničkova, *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim (198-231)*. Warszawa: PIW.
- Kelles-Krauz, K. (2014). *Marksizm a socjologia. Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323515388>
- Kołąkowski, L. (2019). *Główne nurty marksizmu. T.2*. Warszawa: PWN.
- Lange, O. (1985). Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego. W: O. Lange, *Wizje gospodarki socjalistycznej (3-103)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Morgan, L.H. (1887). *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*. Tłum. A. Bąkowska. Warszawa: Nakładem redakcji „Prawdy”.
- Laskowski, P. (2011). *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Laskowski, P. (2012). Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej. *Praktyka Teoretyczna*, 6, 183-216. <https://doi.org/10.14746/prt.2012.6.12>
- Mencwel, A. (2009). „Bo czas już nadszedł!”. W: A. Mencwel, *Etos lewicy (101-125)*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Piskała, K. (2014). Praktykowanie utopii. Edward Abramowski i powracające „widmo komunizmu”. *Hybris*, 25, 66-92. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.25.04>
- Sorel, G. (2014). *Rozważania o przemocy*. Tłum. M.J. Mosakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sorel, G. (2019). *Złudzenia postępu*. Tłum. E. Breiter. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Swianiewicz, S. (2015). Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela. *Kronos*, 4, 164-218.

- Vico, G. (1966). *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa: PWN.
- Waldenberg, M. (1985). *Prekursorzy nowej lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Walicki, A. (2011). *Polska, Rosja, marksizm*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Wyka, K. (2003). Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego. W: K. Wyka, *Młoda Polska. T.2* (265-309). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Żeromski, S. (1988). Początek świata pracy. W: S. Żeromski, *Pisma polityczne* (23-42). London: Polonia.

ANTI-RATIONALISM AND MORAL REVOLUTION. ETHICAL SOCIALISM OF SOREL AND ABRAMOWSKI

Abstract

The purpose of this article is to discuss and compare the social philosophy of Georges Sorel and Edward Abramowski. The analysis here concerns two major issues. The first part of the text presents the approach of these authors toward rationalism, understood as an intellectual position, whose ontological and epistemological premises affect the way we think about social, moral, and political issues. The conclusions from this analysis are used in the second and third parts of the text, devoted respectively to the notions of revolution and retrospective utopia, which both for Sorel and Abramowski have primarily ethical value. However, while Sorel subordinates the future revolution to the spontaneous, irrational action of the proletariat, which is guided by the myth of a general strike, in Abramowski's view, this spontaneity of action is to be realized in cooperatives, syndicates, and

ethical movements, which gradually educate the man of the future. What they have in common, though, is a tendency to idealize the communities that existed in the past, which for them serve as a source of moral ideals. Ultimately, it turns out that reason, being the foundation of modern society and the symbol of an attitude inclined towards simplification and abstraction, not only must be abolished, but also replaced by human freedom and creativity.

Keywords:

anti-rationalism, moral revolution, anti-positivism, retrospective utopia, Georges Sorel, Edward Abramowski

Abstrakt

Celem artykułu jest omówienie i porównanie filozofii społecznej Georges'a Sorela i Edwarda Abramowskiego. W pierwszej części tekstu przedstawione zostaje podejście autorów do racjonalizmu, rozumianego jako stanowisko intelektualne, którego ontologiczne i epistemologiczne przesłanki wpływają na sposób myślenia o kwestiach społecznych, moralnych i politycznych. Wnioski z tej analizy wykorzystywane są w drugiej i trzeciej części tekstu, poświęconych odpowiednio pojęciom rewolucji i retrospektywnej utopii, które zarówno dla Sorela, jak i Abramowskiego mają przede wszystkim wartość etyczną. O ile jednak Sorel podporządkowuje przyszłą rewolucję spontanicznemu, irracjonalnemu działaniu proletariatu, któremu przyświeca mit strajku generalnego, o tyle w ujęciu Abramowskiego owa spontaniczność działania ma się realizować w spółdzielniach, syndykatach i ruchach etycznych, które stopniowo wychowują człowieka przyszłości. Obu łączy jednak skłonność do idealizowania wspólnot istniejących w przeszłości, które są dla nich źródłem moralnych ideałów. Ostatecznie okazuje się, że rozum, będący podstawą nowoczesnego społeczeństwa i symbolem

postawy skłonnej do uproszczeń i abstrakcji, nie tylko musi zostać zniesiony, ale także zastąpiony ludzką wolnością i kreatywnością.

Słowa kluczowe:

antyracjonalizm, rewolucja moralna, przełom antypozytywistyczny, retrospektywna utopia, Georges Sorel, Edward Abramowski

HYBRIS nr 58 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.58.03>

TOMASZ STEGLIŃSKI

 0000-0003-3407-0173

Uniwersytet Łódzki

tomasz.steglinski@uni.lodz.pl

**ASTROLOGIA, CHIROMANCJA I METOPOSKOPIA JAKO
UZUPEŁNIENIE FIZJONOMICZNEGO OBRAZU DUSZY W
FILOZOFII MARIN CUREAU DE LA CHAMBRE'A**

Wprowadzenie

Mimo iż wiek siedemnasty kojarzony jest z erupcją racjonalizmu i prognozowanym jednostronnym rozwojem rozmaitych dziedzin wiedzy naukowej, mających przybrać postać matematycznego przyrodoznawstwa, mamy tu również do czynienia z pewnym odstępstwem. Otóż w medycynie nowożytnej podejmowana jest próba restaurowania tak zwanej teorii sygnatur, której najbardziej popularnymi postaciami są metoposkopia i chiromancja. Dla porządku wspomnę, że nauki te mają swoją genezę w starożytności i wywodzą się spoza Europy, a odnoszone są do przekonań na temat pewnego typu harmonii

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-10-19 | Verified: 2022-11-17 | Accepted: 2022-11-17 Lodz, Poland
First published online: 2022-12-02

obecnej w całej naturze i mającej wpływ na życie, zdrowie i postępowanie człowieka. Metoposkopia zajmuje się znakami, które gwiazdy i planety wyrysowały na twarzach lub — jak uważali niektórzy — tylko na czołach ludzi, a chiromancja — znakami na dłoniach. Z ich pomocą „mają zostać odkryte inklinacje duszy, czyli najgłębsze tajniki serca człowieka”, jak je nazywał de La Chambre.

Podstawę rozważań astrologiczno-medycznych, utrwaloną w wyniku rozwoju wspomnianych dyscyplin, stanowiła jatromatematyka. Kluczem do zrozumienia pojęcia zdrowia lub choroby była zawarta w teorii humoralnej współobecność elementów, takich jak woda, ogień, powietrze, ziemia, którym przypisywano dodatkowo jakości: wilgoć, gorąco, zimno i suchość. Ich kompozycje dawały w efekcie cztery typy humorów: zimną i wilgotną flegmę, gorącą i suchą żółć, zimną i suchą czarną żółć oraz gorącą i wilgotną krew. Od proporcji lub dysproporcji tych płynów zależało, do jakiego typu charakteru i usposobienia przynależał dany człowiek.

A że powszechne przekonanie o wzajemnym podobieństwie wszystkich elementów wszechświata było wszechobecne, w schemat czterech żywiołów i prajakości zamknięto rośliny i zwierzęta oraz minerały — podstawowe surowce do sporządzania medykamentów, co miało kolosalne znaczenie z punktu widzenia ówczesnej jatromatematyki, albowiem, zgodnie z zasadą *contraria contrariis curantur*, dolegliwości spowodowane przewagą jednego z soków próbowano leczyć stosując medykamenty o przeciwnych właściwościach, tj. rozgrzewające, oziębiające, zwilżające i osuszające. Co więcej, klasyfikacji tej poddano także ciała niebieskie, naturę ich określając podług par czterech prajakości: gorąca lub zimna oraz suchości i wilgoci. Klaudiusz Ptolemeusz w swoim niezwykle ważnym dla astrologów dziele *Czworoksiąg* stworzył przejęty przez kolejne pokolenia uczonych model, w którym Saturn był zimny i suchy, Jowisz — gorący i wilgotny, Mars — gorący i suchy, Wenus i Księżyc — gorące i wilgotne, Słońce i Merkury natomiast zmieniały swą naturę w zależności od konfiguracji, jakie tworzą z pozostałymi planetami. Znajomość właściwości każdej z planet była nieodzownym elementem wiedzy każdego astrologa i medyka, który bazował na tej wiedzy w swojej praktyce lekarskiej (Konarska-Zimnicka, 2019, 166).

Mamy tu zatem do czynienia z przyporządkowaniem planetom

poszczególnych partii ciała ludzkiego oraz odpowiadających im władz. Z uwagi na specyfikę planet, jak również wpływ, który wywiera na nie Słońce, oddziaływanie, o którym mowa, ma swoje odmienne nacechowanie, przesądając o stanie, w jakim znajduje się konkretny człowiek. Wiedza medyczna i astrologiczna, w tym przypadku w sposób jawny, odnoszą się do podstawowych kompetencji lekarskich. Medyk uzależnia poprawność stawianych diagnoz od znajomości aktualnego położenia ciał niebieskich, które mogą przyczyniać się nie tylko do schorzeń, ale przy szczęśliwej konstelacji do naprawy zdrowia u ludzi.

Przekonania te były niezwykle popularne i przetrwały również w wiekach średnich. Lekarze nierzadko byli wówczas czynnymi astrologami. Ich umiejętności były pożądane na licznych dworach królewskich, a system szkolnictwa uniwersyteckiego przewidywał istnienie wydziałów lekarskich, w których łączono medycynę z astrologią.

Zamysł czytania ludzkiego ciała jak księgi nie był jedynie metaforą. Interpretowanie cielesnych kodów uznawano za umiejętność ważną, a nawet niezbędną, sytuowaną w kategorii sztuk ujawniających współzależność różnych aspektów natury. Fizjonomika mieściła się w tym kręgu obok astrologii, profetyzmu, metoposkopii, chiromancji, mnemotechniki itp. — dziedzin zajmujących się odnajdywaniem skomplikowanych związków między mikro- i makrokosmosem, nieodległych od medycyny odwołującej się do tej samej zasady porządkującej istnienie. By ją odkryć i zrozumieć, analizowano kształty czaszek, rozmieszczenie zmarszczek na czole, znamiona i przebarwienia na ciele, stan organów i kończyn, a także rysy twarzy i mimikę, wierząc, że badanie fizyczności jest jedną z dróg pozwalających ujawnić utajone przesłanie, czyli prawdę: z jednej strony o duszy i ludzkim losie, z drugiej zaś o świecie i jego organizacji (Hołda, 2011, 46).

Dalsza popularyzacja podobnej wiedzy zainicjowana została w renesansie we Włoszech, a jej najwybitniejszymi przedstawicielami byli Giambattista della Porta, *De humana physiognomia libri IV*, Sorrento 1586 i Girolamo Cardano, *Metoposcopia libris tredecim et octingentis faciei humanae eiconibus complexa*, Paris 1658. Również w Niemczech,

począwszy od wieku szesnastego, rozwijała się chiromancja, uprawiana przez tamtejszych lekarzy. Najważniejszym autorem dla tego kierunku diagnostycznego był tam Rudolph Goclenius, *Psychologia: hoc est, De hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis*, Marburg 1590. Do innych badaczy podejmujących wspomnianą problematykę należą: Johannes Indagine, *Chiromantia*, Argentorati 1541; Barptolomaei Coclitis Bononiensis, *Naturalis philosophiae ac medicinae doctoris physiognomiae et chiromantiae compendium*, Bononia 1551, wznowienie: Napoli, 1986; Paris, 1990. Warto wspomnieć również o bliższym czasowo dziełu de La Chambre'a traktacie autorstwa P. CH. Engelbrecht'a, *Dissertatio academica de chiromantiae vanitate, quam favente divini numinis auxilio amplissimi philosophorum ordinis consensu in inclyta, Academia Regiomontana ad disputandum proponunt praeses M. Christoph. Schultz, Regiom. et respondens Petrus Christianus Engelbrecht SS. Theol. et Philos. Stud. Neuguda Semgallus in auditorio philosophorum horis consuetis, anno M DC XCI die XIIII Augusti.*, Typis Reusnerianis, Regiomonti.

Co godne odnotowania, pisma poświęcone chiromancji powstawały również na jednej z najważniejszych w późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej uczelni, jedynej w Centralnej Europie posiadającej katedrę astrologii — Uniwersytecie Krakowskim. Jan z Głogowa, jest autorem słynnego *Computus chirometralis*, Kraków 1511, a Szymon z Łowicza, równie słynnego *Enchiridion chiromantiae compendiosum*, Kraków 1532.

Gdy chodzi o Francję wieku siedemnastego, to właśnie Marin Cureau de La Chambre (1594–1669) był tym, który wniósł największy wkład do rozwoju fizjonomiki, łącząc nowe nurty fizyki z dawną psychologią. Podjął się także oceny przydatności chiromancji oraz metoposkopii

dla celów medycyny. Lekarz i filozof, rówieśnik i znajomy Descartes'a, jest autorem dwóch opracowań poświęconych poznawaniu człowieka, włączanych przez niego do zakresu nauk medycznych. Pierwsze z nich to monumentalne *Les Caracteres des passions* (*Wyrazy uczuć*, 1640–1662, Paryż — pisane przez 22 lata 4 tomy), kolejne zaś to *L'art de connoistre les hommes* (*Sztuka poznania ludzi* — również powstająca w tym czasie, Amsterdam 1660). W przypadku obu publikacji ambicją ich twórcy było dokonanie bezprecedensowej analizy związków psychologii z fizjologią, wykazującej szczegółowo, jak myślenie przejawia się w formie rozmaitych znaków cielesnych, pod warunkiem, że ciało traktuje się tu jako wyłączny i materialny obraz duszy.

W tym artykule przedstawię zarys wspomnianych poglądów oraz uzupełnię je o dwa *Listy*, stanowiące wzbogacenie tamtych zasadniczych opracowań. Pierwszy z nich poświęcony jest zasadom chiromancji, drugi metoposkopii. Oba zostały zaadresowane do przyjaciela filozofa, a zamieszczone są w *L'art de connoistre les hommes*. Należą do nich: *Discours sur les principes de la chiromance* (*Rozprawa o zasadach chiromancji*, strony od 200–247) oraz *Discours sur les principes de la metoposcopie* (*Rozprawa o zasadach metoposkopii*, strony od 249–270). W końcowej partii tekstu całość poddam zwięzłej ocenie, ukazując rolę tych dyscyplin na tle naukowej twórczości de La Chambre'a.

Wiek siedemnasty i Marin Cureau de La Chambre

Gdy mowa o interesującym nas siedemnastym stuleciu, wadą procesu polegającego na poważnym potraktowaniu przez uczonych nowożytnych teorii chiromancji czy metoposkopii, był wymagany w tych dziedzinach nawrót do związanej z nimi astrologii. Problem polegał na tym,

iż z punktu widzenia zasad mechanicznej teorii materii, odrzucających możliwość oddziaływania na odległość, nawiązanie, o którym mowa, było oznaką regresu. O ile astrologia stanowiła źródło wiedzy na temat właściwości działania planet, o tyle z zasady nie podlegała ilościowej fizyce matematycznej. Ta ostatnia uznawała jedynie ruch lokalny, przekazywany przez bezpośrednią styczność ciał, odrzucając inne typy relacji. Skutkowało to tym, iż posiadając swoją moc i autonomię, czy wręcz — jak niejednokrotnie uważano — podmiotowość, planety i gwiazdy musiały pozostać dla takiej fizyki niepoznawalne. Przykład wysiłków de La Chambre'a pozwala zaobserwować, jak nowożytny uczyony próbuje uporządkować powyższe zagadnienia, szukając ich rozwiązania w oparciu o prezentowane przez siebie założenia.

Jest warte podkreślenia, że w jednostronnym ujęciu medycznym dusza nie uzewnętrznia się inaczej niż poprzez te środki, które są przeciwstawne jej naturze. Rzecz w tym, że de La Chambre jest dualistą, ale takim, który nie zawsze zajmuje się duszą jako odrębną substancją. Będąc lekarzem, pomija on konwencjonalne typy ekspresji, do jakich przykładowo należy mowa (która dla Descartes'a jest dowodem istnienia *res cogitans* i wolności w człowieku) oraz wszystkie pozostałe, z których korzystamy świadomie. W ich miejsce bada te środki wyrazu, z użyciem których natura działa w nas przy ograniczonym, lub niemożliwym, naszym własnym wpływie na jej mechanizmy. Nie poświęca się więc śledzeniu możliwości stawiania oporu tym mechanizmom, co na przykład czyni Descartes w *Namiętnościach duszy*, a tylko przygląda się podległości im — i to w niej dopatruje się prawdy, do której ma dostęp nauka. Jego teorię można zakwalifikować jako rozprawę o symptomach (znakach), wyrażanych w związku z tym, co zdeterminowane, i do czego kluczem powinna być fizyka.

Najdalej posunięte tezy chiromancji czy metoposkopii nakazywały, aby od położenia i ruchu planet oraz gwiazd uzależnić także wolne postanowienia ludzi, co de La Chambre odradza, ponieważ — jak mówi — potępia to religia. Z drugiej strony, utożsamia on ujęcie człowieka z umożliwiającym je zakresem wiedzy na temat praw natury, pisząc otwarcie, że nie trzeba, „by istniały inne okna, przez które moglibyśmy zajrzeć w głąb ludzkiej psychiki” (de La Chambre, 1660, 2). W tym sensie nawet poznanie siebie samego nie powinno polegać na spojrzeniu wewnętrznym, ale — co jest konsekwencją przyjętych założeń — na poznaniu w zakresie bycia automatem przyrody. Wgląd wewnętrzny zastąpiony zostaje wyglądem zewnętrznym jako wieloaspektowym i obiektywnym symptomem tego pierwszego. De La Chambre uważa, że natura dała człowiekowi nie tylko zdolność mówienia, lecz inne jeszcze sposoby, dzięki którym może on wyrażać swe myśli za pomocą gestu, mimiki, zwłaszcza z udziałem twarzy i oczu. Są to naturalne środki, tak powszechne, że każdy jest w stanie odgadnąć na ich podstawie, co naprawdę myśli dana osoba, nawet jeżeli podejmuje ona próby ukrycia tego: „Jest w związku z tym rzeczą pewną, że ciało porusza się i zmienia, w chwili, kiedy dusza się porusza i że niemal wszelkie jej działania odciskają się jakimiś znakami w ciele, które można nazywać wyrazami (*les caractères*), bowiem są one tego skutkami, wnoszącymi obraz i kształt”. (de La Chambre, 1662, t. I., 2–3). Różne dyscypliny skupiają zatem swą uwagę na poszczególnych formach owych wyrazów. Autor zapewnia, że nigdy nie podjęto tego zagadnienia i że bez niego wiedza o człowieku pozostaje niepełna lub fałszywa.

W *Sztuce poznania ludzi* de La Chambre zajmował się w istocie problemem interakcji duszy i ciała. Miał na uwadze potrzebę poznania człowieka, której wynikiem byłaby nie tylko wiedza anatomiczno-fizjologiczna, lecz informacja na temat tego, co człowiek myśli i czuje.

Miałyby ona następnie pomóc w kształtowaniu właściwych zachowań ludzi, osiągniętych na zasadzie systemu warunkowania ich karami i nagrodami. Działanie takie należało sprowadzić do poszukiwania zależności między myślami duszy (jej poruszeniami) a poruszeniami ciała, które pozostają z tamtymi w zdeterminowanym związku i które najlepiej wyrażają stany tej pierwszej. Filozof ukazuje ponadto złożoność gestów, mimiki, zmian niektórych części ciała, składających się na mowę ciała, prezentując niezależność tej sfery od woli człowieka. Bada zatem, jakie są moralne i korporalne skutki uczuć, jak je nazywa. Celem jego ustaleń jest przede wszystkim zdrowie psychiczne ludzi.

De La Chambre zakłada, że związek duszy i ciała wymaga wyregulowania. Brak harmonii doprowadza do zachwiania równowagi między obiema substancjami oraz utraty zdrowia. Sukces wyników studiów sprowadzić ma się do odpowiedzi na pytania o to, kim jest człowiek?; co potrafi i może zrobić? oraz: co powinien czynić? Poznanie to z całą pewnością ma pierwszeństwo przed przyrodoznawstwem, które nie ujawnia natury ludzkiej, zatrzymując się na zjawiskach cielesnych i nie rozpatrując ich jako symptomów aktywności psychicznej. Niezbędna w tych badaniach samowiedza podmiotu ludzkiego ma być zaczerpnięta z dwóch źródeł. Jedno jest fizyczne i naturalne. Ma ono związek z budową anatomiczną, naturą władz duszy, godną podziwu gospodarką, znajdującą się w ich funkcjach. Drugie źródło jest moralne, a zwraca naszą uwagę na obyczaje i daje poznać inklinacje, namiętności, cnoty i wady charakteru człowieka. Przyczyny wpływające na duszę i ciało (na ich zmiany) są wobec powyższego wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne to władze duszy, temperament, budowa części ciała, wiek, urodzenie, nawyki intelektualne i moralne oraz uczucia. Do zewnętrznych należą rodzice, gwiazdy, klimat, pokarm, szczęście lub jego brak, przykłady do naśladowania, rady, nagrody i kary. Czymś

interesującym jest to, że w ustalaniu charakteru człowieka lekarz uwzględnia dietę i miejsce zamieszkania. Nie dziwi, że z uwagi na najlepszy stan zdrowia i życia, oznajmia on, iż nie ma nic lepszego, niż urodzić się Francuzem.

Następnie, podobnie jak czynili to przed nim inni, wskazuje na znaczenie pewnych partii ciała i ich wiarygodność jako nośników informacji o kondycji i przeznaczeniu człowieka. Za kluczową uznaje głowę, bowiem z uwagi na wiele części dostarcza ona największej liczby danych obserwacyjnych. Najważniejsze są oczy oraz sama twarz, następnie, ramiona, ręce, które biorą udział w gestykulacji oraz nogi — zdradzające napięcie lub ujawniające w chodzie pewne istotne odstępstwa od normy. Na samym końcu wymienia klatkę piersiową i brzuch (zob.: de La Chambre, 1660, 175–176). Fizjonomia i metoposkopia czynią twarz swoim obszarem eksploracji, tu bowiem występuje najwięcej znaków w postaci linii. Ich zróżnicowanie jest duże, ale każdy człowiek ma taki sam schemat ich występowania, chociaż nie ma dwóch jednakowych twarzy. Wpływ kosmosu na te części ciała wyróżnia nas w przyrodzie, czyniąc nas komunikatami jakiejś wyższej siły, która spaja cały wszechświat i kieruje nim. De La Chambre odrzuca naturalistyczne wyjaśnienie pojawienia się linii, o których mowa. Oczywiście, mogą one powstawać przez stale wykonywane ruchy twarzy lub z powodu starzenia się skóry, ale takie wyjaśnienie jest niewystraszające. Podkreśla on, że znaki te są różne u wszystkich ludzi, chociaż poruszają oni twarzami w ten sam sposób i mają te same mięśnie. Nie są również efektem konsystencji skóry. Osoby o takiej samej skórze mają bowiem inne linie. Starzenie i wysychanie też nie są przyczynami tych zmian, bo dzieci o temperamencie sangwinicznym mają więcej zmarszczek od wielu starców. Poza tym u osób starych wysychanie skóry

jest procesem, któremu podlegają na równi, ale ich twarze znacząco się różnią. W związku z powyższym, pierwszymi odpowiedzialnymi za powstawanie tych linii, za ich umiejscowienie i znaczenie, są — daje taki przykład — architekci, planiści, za którymi podążają inni pracownicy, do których należy zaliczyć wspomniane procesy naturalne. Rolę takich planistów odgrywają planety, a linie te są już obecne w chwili narodzin człowieka, chociaż wówczas jeszcze dobrze ich nie widać. Uwydatnią się one z czasem i z nasileniem, jakie jest im przeznaczone. Czynniki nasilające ich uwyrażnianie, to przymioty osobnicze, jak temperament, charakter i sposoby, w jakie dany człowiek będzie miał zwyczaj reagować dzięki swej mimice, one bowiem ujawnią te linie. W ten sposób pierwsze z owych znaków nie posiadają żadnej, mieszczącej się w ciele, przyczyny swego pojawienia się. Należy szukać jej poza nim, ponieważ powstają najwidoczniej w wyniku oddziaływania ciał niebieskich na poszczególne organy, które znajdują w tych liniach swe odzwierciedlenie.

Co interesujące, de La Chambre'a jest zwolennikiem i kontynuatorem wielu wątków z zakresu historii medycyny. Jego rozprawy opierają się na teoriach znaków zewnętrznych oraz odwołują do ustaleń starożytnych i średniowiecznych myślicieli i lekarzy, między innymi Hipokratesa, Arystotelesa, Galena i Awicenny. Arystotelesa nazywa ojcem założycielem fizjonomiki, ale również w zakresie chiromancji przyznaje mu pierwszeństwo, bowiem to ten filozof nazwał rękę organem organów ciała ludzkiego, odzwierciedlającym wnętrze człowieka. Gdy mowa o zapleczu naukowym i używanej nomenklaturze, de La Chambre otwarcie korzysta z dawnej wiedzy, na przykład z teorii humoralnej i teorii temperamentów oraz ciepła przyrodzonego, w tym tchnień życiowych. Pierwszym podmiotem, w którym rezydują, odpowiadające temperamentom popędy są właśnie tchnienia. To one

łączą duszę z ciałem, mając swą siedzibę w całym układzie nerwowym, a ośrodek centralny w mózgu. Używa on określenia popęd i inklinacja. Popęd (*l'appetit*) ma swoje siedzisko w sercu. Porusza on tam przede wszystkim wspomniane tchnienia. Apetyt jest jedyną częścią duszy, która — zdaniem de La Chambre — jest mobilna (zob.: de La Chambre, 1660, 41–42). Aby zbadać, czym różnią się jedne dążenia popędu od innych, należy ustalić, jak różnorodność przedmiotów wpływa na popęd. Poruszenia ciała, które mają swe skutki w duszy, muszą mieć w niej swoje, odpowiadające im obrazy, czyli percepcje. W rezultacie rozum (*l'entendement*) skłania się w stronę swego przedmiotu i szacuje jego wartość i znaczenie. U de La Chambre'a wszystkie definicje uczuć (*les passions*) zawierają w sobie pojęcie ruchu. Rozmaitość namiętności tłumaczy on różnorodnością zmian duszy, które muszą mieć zgodność z ruchami części materialnych ludzkiego ciała. W efekcie formułuje następujące zasady dla swej nauki:

1. Ludzie mający podobne twarze i wykazujący się podobnymi symptomami, są skłonni to tych samych emocji.
2. Ci, którzy posiadają jakąś część ciała, podobną do którejś z części ciała danych zwierząt, mają te same inklinacje, co owe zwierzęta. Oczywiście nie wszystkie zwierzęta nadają się do poszukiwania analogii, zwłaszcza nie nadają się te, które z natury są zbyt oddalone od człowieka, jak choćby zupełnie do nas niepodobne insekty. Natomiast prym wiodą: lew, pantera, koń, pies, owca, wilk, mała, lis, niektóre ptaki, itp.
3. Jako trzecią zasadę przyjmuje się, że ci, którzy podobni są do osób pochodzących z innego klimatu, mają te same skłonności, co tamci.
4. Ostatnia zasada mówi, że ludzie mający cechy urody kobiecej są do kobiet podobni i odwrotnie, kobiety o męskich cechach,

przypominają mężczyzn w postępowaniu i skłonnościach (zob.: de La Chambre, 1660, 185–188).

Pisząc natomiast, jakie są niezbędne cechy tego, kto chce się zająć sztuką poznania ludzi, filozof podkreśla, że w grę wchodzi znajomość medycyny, etyki, geografii, arytmetyki, geometrii, fizyki, logiki, astrologii. Ponadto jego metoda nakazuje:

1. Dokładnie badać znaki, które pochodzą od przyczyn zewnętrznych i są chwilowe, i nie wydawać w oparciu o nie żadnych sądów.
2. Nigdy nie wydawać orzeczeń w oparciu o jeden tylko symptom, lecz o ich grupy
3. Uwzględniać tylko najbardziej silne symptomy w zestawieniach.
4. Rozważać usposobienie i humory osoby badanej, gdyż te czynniki służą do właściwej interpretacji symptomów.
5. Istotna jest również siła lub słabość umysłu. W słabym umyśle zarówno emocje, jak i nawyki działają w sposób niezakłócony. W silnym są zagłuszane oporem, jaki on im stawia. (de La Chambre, 1660, 227)

De La Chambre zapewnia, że *Sztuka poznania ludzi* chce ujawnić cele i intencje ludzkich działań, a także przewidywać je, a nie tylko opisywać to, co już zaszło lub zachodzi. Zdaje on sobie przy tym sprawę, że istnieje cały wachlarz środków, które służą do ukrycia takich motywacji. Wprawny lekarz-diagnosta odkrywa je i demaskuje prawdę na temat danego typu zachowań człowieka.

Uzupełnienie traktatów fizjonomicznych

Należy zauważyć, że zarówno do chiromancji, jak i do metoposkopii de La Chambre ma stosunek zewnętrzny i nieokreślony, ponieważ dopiero zamierza zbadać ich wartość pod kątem ich prawdopodobieństwa. Nie wyklucza, że mogą okazać się wyjaśnieniami pustymi, opartymi na wyobrażeniach i przesadach, a więc niegodnymi miana nauk i wtedy je odrzuci. Mimo rutynowego krytycyzmu, uczony działa jednak z potrzebą ewentualnego wykazania przydatności wiedzy tego typu dla celów swojej profesji. Poznanie to ma według niego znaczenie nie tylko w odniesieniu do prognozowania — przewidywania zdarzeń przyszłych w biologii, ale do diagnozowania aktualnego stanu danych osób. Najważniejszym założeniem, leżącym u podstaw prezentowanych teorii, jest przekonanie na temat połączenia i zależności, które dotyczą wszystkich składowych wszechświata. Człowiek, a zwłaszcza niektóre z partii jego ciała, stanowią w tej kompozycji nie tylko elementy współgrające z całością na zasadzie praw natury, ale ponadto są źródłami wiedzy, które należy odkryć, a ich język odczytać, by tę wiedzę wydobyć. Jest to możliwe, ponieważ położenie ciał niebieskich i ich ruch, znajdują swe odzwierciedlenie w cechach budowy anatomicznej, mających swe przełożenie na części ludzkiej twarzy i rąk.

De La Chambre podziela przekonanie twórców metoposkopii i chiromancji, uważając, iż: „natura nie wytworzyła tych znaków bezużytecznie” (de La Chambre, 1660, 269). Nie do końca jednak wiemy, na czym polega owa wytwórczość ani czemu służy lub może służyć. W wielu przypadkach status przypuszczeń w tej sprawie jest niezadowolający. Starania medyka mają polegać na lepszym, niż dotąd, odpowiednim, to jest jednoznacznym odczytaniu tych komunikatów. Spodziewa się on, że obie „nauki” będą stanowiły istotne uzupełnienie

poczynionych przez niego ustaleń z zakresu fizjonomiki, ponieważ medycyna zakłada poważne potraktowanie pozostałych znaków, znajdujących się na ludzkim ciele, których fizjonomika nie bada. Nazywa je on sygnaturami astrologicznymi, ponieważ ich przyczynami są pozabiologiczne zjawiska we wszechświecie. By wszystko to osiągnąć, de La Chambre chce nadać opisowi dawnych poglądów i przekonań możliwie racjonalny wyraz, by po raz pierwszy — o ile to da się przeprowadzić — mogły stać się elementami własnego ujęcia samej filozofii. Tym, co powinno być zabezpieczeniem dla badań tego typu, z uwagi na łatwość, z jaką w tej materii można wyjść poza ramy racjonalności, jest — podobnie jak w regułach fizjonomiki — rozważanie tylko naturalnych stanów ciała i inklinacji duszy.

Należy wspomnieć, że ostatni pogląd łączy autora z Descartes'em, którego poznał w 1644 roku, a któremu wcześniej, bo w styczniu 1641 roku, ofiarował swe *Les caractères des passions*. W roku 1649, w rewanżu Descartes oferował mu egzemplarz swoich *Namiętności duszy*. Zakres problemów podjętych i opracowanych przez obu uczonych jest zbliżony, przy czym Descartes całkowicie rezygnuje z odnoszenia się do astrologii i nie podejmuje się uznania wpływu planet na funkcje cielesne w człowieku. Obaj natomiast śledzą związki duszy i ciała na zasadach dopuszczonych przez nauki pozytywne, z których kluczową jest fizyka. De La Chambre z pewną przychylnością uwzględnia spekulacje, stanowiące bazę dla chiromancji i metoposkopii, ale pobudka jego jest czysto naukowa. Przyjmuje on następujące przekonanie: „... z tych ogólnych zasad wynika, że wszystkie części twarzy i ręki mają związki i sympatie z wewnętrznymi częściami ciała, i z planetami, które tymi częściami zarządzają i że w konsekwencji można odkryć położenie tych ostatnich, a w rezultacie towarzyszące im inklinacje, dzięki badaniu natury i władzy tych gwiazd” (de La Chambre, 1660, 270). Medycyna

interesuje się stanem organów wewnętrznych, które daje się określać wedle wyglądu znaczących części rąk i twarzy — tak brzmi uzasadnienie dla realnego potraktowania tej tematyki.

Jeśli mówimy o otaczającym nas wszechświecie, powinien być on traktowany na tych samych zasadach, mianowicie poddany procedurze służącej eliminowaniu swoistej autonomii ciał niebieskich i ujęciu ich w ramach regulacji samej natury. Wszystko to sprawia, że ważnym pytaniem tej części badań jest to, czy planety i gwiazdy są wolne, czy podlegają prawom całej przyrody, a może cechują się jeszcze innym typem regularności? De La Chambre próbuje je naturalizować — powiedzmy odpersonalizować — jednak, by proces ten mógł przebiec z pozytywnym skutkiem wymaga, jego zdaniem, dalszych studiów i czasu. Osiągnięcie takiej jednolitej perspektywy uczyni człowieka materialnym fragmentem kosmosu, a wiedza o jego zachowaniach i skłonnościach będzie wypadkową znajomości praw ruchu, który determinuje wszystkie zjawiska w całym uniwersum. W ten sposób fizyka stanie się wiedzą nie tylko o kosmosie, ale i o człowieku jako jego integralnej części. Może nawet trzeba będzie nazwać jedną z jej poddyscyplin antropologią, a inną etyką.

Ocena wartości chiromancji i metoposkopii w świetle opracowania ich przez de La Chambre'a

Na początku *Listu drugiego* de La Chambre pisze do swego przyjaciela, będącego adresatem obu *Listów*, o trudnościach wynikłych z poddania ocenie chiromancji i metoposkopii oraz o braku powodzenia w oszacowaniu ich podstaw za pomocą obserwacji fizycznych. Efekty tej analizy są niekomfortowe dla autora, bo narażają go na krytykę

z powodu zajmowania się rzeczami próżnymi i potępionymi. Te pseudo-nauki cały czas nie są w pełni opracowane, domagają się dalszych wysiłków, by w rezultacie stać się sztukami dostarczającymi wiele dobra i pożytku.

Mimo ambitnych założeń, refleksja de La Chambre'a nie jest całkiem spójna i konsekwentna. Łączy ona badanie naukowe i właściwy mu sceptycyzm z uległością i przychylnością wobec autorytetów i zastanych poglądów, które są zaczerpnięte z tradycji chiromancji i metoposkopii. Bywa, że uczony uwiarygadnia je i racjonalizuje, dokonując ich nieznacznej aktualizacji. Miesza przy tym porządek zjawisk i teorii, spajając je z użyciem poetyki właściwej dawnym przesądom, które przecież zamierzał demaskować. Na kilku przykładach przedstawię sposób rozumowania lekarza i mozaikę jego poglądów w odniesieniu do podjętego przezeń tematu. W tym celu przytoczę fragmenty jego prac poświęcone obu dziedzinom. Analiza ta pozwoli zorientować się w sile i słabości argumentacji wykorzystanej przez filozofa. Na koniec podam trzy prawa chiromancji i metoposkopii (to te same prawa), jak również pokażę końcowe wnioski, które autor ten zaprezentował w odniesieniu do chiromancji.

Zacznijmy od tego, że gdzieś de La Chambre specyficznie traktuje doświadczenie, które miało mieć charakter zabezpieczający dla teorii. Zostaje ono uwzględnione w jego argumentacji, która przyjmuje brzmienie: jeśli nie przekraczamy racjonalnych ram i świadectwa doświadczenia, możemy uznać pewne przekonania za zasadne. W ten sposób pogląd, że Słońce i Księżyc mają wpływ na serce i mózg, a pozostałe części naszego ciała podlegają wpływowi innych planet, można traktować jako prawdziwy, bowiem faktem jest, że rolnictwo, sztuka nawigacji oraz medycyna zupełnie na serio odnoszą

się do położenia gwiazd, na przykład wschodów i zachodów Słońca czy faz Księżyca. Podobnie też widzimy, że w horoskopach wydobywa się na światło dzienne cechy tak wyglądu, jak i charakteru tych, których narodziny są rozpatrywane w oparciu o faktyczny stan ciał niebieskich w dniu poczęcia tych osób. Te informacje mają pochodzenie empiryczne. Ich prawdopodobieństwo tysiące razy potwierdza samo doświadczenie. W związku z tym, zaprzeczanie im jest nieracjonalne. Nie jest też możliwe, by największe ciała, znajdujące się we wszechświecie, pozostawały bez jakiegokolwiek wpływu na to, co dzieje się na Ziemi, skoro obserwuje się wpływ tych mniejszych czy bliższych. Doświadczenie miałoby zatem wspierać opinie na temat związku ciał niebieskich z życiem i zdrowiem człowieka, a jednocześnie pokazywać, że treści tych opinii nie są jedynie spekulacjami bez pokrycia w faktach.

Zdaniem de La Chambre'a, po ustaleniu powyższego związku i zebraniu argumentów na rzecz istnienia poświadczających go danych empirycznych, wolno już przyjąć poglądy samej astrologii. Trzeba przyznać, że jest to dość swobodne ich uwiarygodnienie, bez innej możliwości ich zweryfikowania. Na nim zaś opierają się dalsze ustalenia filozofa. Polegają one na referowaniu przez niego tradycyjnych tez astrologii, która poddaje władaniu Księżyca mózg, żołądek, jelita, pęcherz moczowy, macicę, będące najbardziej znaczącymi wnętrznościami w ciele. Jako pierwszy omawia wpływ Księżyca na mózg. Na przykład medycyna ostrzega przed trepanacją w czasie pełni, bo wówczas mózg również się powiększa, co zbliża go do kości i otaczających go membran, czyniąc narażonym na niebezpieczeństwo naruszenia go przez instrumenty chirurgiczne. (zob.: de La Chambre, 1660, 241). Ponadto autor pisze, że choroby tego organu, które mają swe występowanie i nasilenie w zależności od ruchów satelity Ziemi, dowodzą związków pomiędzy nimi. Są takie dolegliwości, które podążają

za ruchem i fazami Księżyca. Twierdzi dalej, że ataki epilepsji postępują wraz z jego zmianami; że konie mają tajemniczą dolegliwość głowy z tego wynikłą; że Księżyc wywołuje uporczywe przekrwienie; że długa ekspozycja na jego światło zmienia barwę skóry. Mogą również pojawiać się rodzaje szaleństwa, lunatyzm. Mówi ponadto o wpływie *vertu magnetique* (siła przyciągania), która zanika, kiedy Księżyc jest schowany i jego światło nie działa na człowieka. Dostarcza również przykład pływów morza jako zjawisk powodowanych oddziaływaniem tego ciała niebieskiego. Wskazania te pokazują dobrze, w jaki sposób mieszane są pewne dane empiryczne i przekonania spoza tych danych.

Analogicznie de La Chambre wyraża się o Słońcu, oddając tym samym pierwszeństwo astrologii i spajając swą opinię zdroworozsądkowymi analogiami, które stanowią bardziej wyraz życzeń, niż dowody wpływu tej gwiazdy na ciało człowieka. Przykładowo twierdzi o Słońcu, iż jest ono najważniejszym ciałem niebieskim, ojcem wszystkich pozostałych, nie ma zatem wątpliwości, że jego moc jest największa i że skoro mniejszy od niego Księżyc posiada swój wpływ, to w przypadku Słońca jest to jeszcze bardziej oczywiste. W zwierzętach odpowiadającym mu organem jest serce, więc wpływ Słońca na serce musi być faktem. (zob.: de La Chambre, 1660, 243). Aktywność Słońca, jego zaćmienia, przesilenia dnia z nocą, czy równonocę, skutkują w ludziach różnymi stanami, od osłabienia, po inne. Na podstawie tych rozważań uczoney stwierdza, że również pozostałe ciała niebieskie oddziałują na nasze ciało. Astrologia przypisuje poszczególnym członkom dane planety. Jeśli zatem byłoby prawdą, że części wewnętrzne w człowieku są sterowane przez nie i że otrzymują od gwiazd pewną moc, trzeba, aby wraz z siłą, którą te części wysyłają do dłoni, docierała tam też ta jej część, którą planety komunikują tym organom.

Kolejna uwaga dotyczy tego, że kiedy de La Chambre poddaje ocenie zastane poglądy, bywa, że nie krytykuje ich, ale jedynie poprawia. Przykładowo uważa, że pierwsi twórcy chiromancji fantazjowali, przypisując tym, a nie innym częściom ręki wpływ danego ciała niebieskiego. Porządek przez nich narzucony jest inny od naturalnego — odwrócony. Rzuca to cień podejrzenia na prawdziwość ich teorii. Tymczasem krytyka tego poglądu nie polega na odrzuceniu tych relacji, ale na odmiennym ich przedstawieniu. Autor inaczej by owo przyporządkowanie przeprowadził. Kierowałby się naturalną skłonnością umysłu ludzkiego do porządku i odpowiedniości. Większym i ważniejszym planetom i gwiazdom przypisałby — na zasadzie proporcji i analogii — konkretne palce i części dłoni. Dlatego też, jak zapewnia, byłoby łatwiej i bardziej rozumnie powierzyć wpływ Saturna pierwszemu palcowi, Júpitera drugiemu, Marsa trzeciemu, Słońca czwartemu, i w ten sposób postępować wedle porządku, jaki gwiazdy mają między sobą. (zob.: de La Chambre, 1660, 205). Ścisłe dowiedzenie, które ciało niebieskie odpowiada któremu z palców czy części dłoni i ręki, wymagałoby zaangażowania fizyki, ponieważ przypuszczenia w tej sprawie, którymi posługuje się chiromancja, bywają niedostatecznie przekonujące (zob.: de La Chambre, 1660, 224). Innymi słowy: same linie i znaki nie mają dla nas jednoznacznie wiadomego pochodzenia — było już podkreślone wyżej, że nie biorą się od żadnych przyczyn wewnętrznych. Są rzeczą oddziaływania określanego mianem sekretnego. Można zauważyć je już u noworodków, jest więc zasadne, by podejrzewać, że mają swą genezę w jakimś wpływie zewnętrznym na człowieka, to znaczy nie ściśle biologicznym, a bardziej fizykalnym, o ile da się wpływ sekretny przepisać na prawa zwykłej natury.

De La Chambre albo po prostu życzliwie referuje dawne poglądy, albo na pewnym etapie swoich rozważań uznaje je. Jest zatem

zwolennikiem zarówno teorii oddziaływania na odległość, jak i istnienia jakości, które wspomniane oddziaływanie przenosi i których udziela. Jego źródłem są ciała niebieskie, a jego odbiorcami, między innymi ludzie, dzięki narządom mającym swe związki z planetami i gwiazdami. Od ruchu i położenia tych ostatnich zależy wszystko, co zachodzi w naszych ciałach i co interesuje medycynę. Owocuje to wspomnianym wyżej przypuszczeniem, że dobre czy złe zdrowie — dobra czy zła propagacja zasad życiowych i ich recepcja przez dany organizm — są rozpoznawalne po służących temu znakach.

Zdarza się również, że de La Chambre powołuje się wprost na jakiś autorytet, na przykład mówi, iż Arystoteles w *Zoologii* (*Historia animalium*) poświadcza tę regułę, że jakość i długość życia mają związek z liniami obecnymi na dłoniach. Cardano określał zaś na ich podstawie rodzaj śmierci, który dotyczy danej osoby — na przykład śmierć gwałtowną. W uzasadnieniu posłużenia się podobną argumentacją, czytamy, że Arystoteles nie pisałby o tych liniach, nie pozwalając sobie na zaangażowanie się w sprawy wątpliwe i zmyślone, gdyby za takie je uznał, a może gdyby takimi były. Zajmował się nimi, więc są prawdziwe (zob.: de La Chambre, 1660, 205–206).

W innych miejscach uczyony odwołuje się również wprost do autorytetu Hipokratesa, który w *Księdze snów* pisał, że jeśli śnią nam się gwiazdy, które poruszają się regularnie i których światło jest klarowne, stanowi to oznakę naszego całkowitego zdrowia. Jest ono wynikiem tego, że ciało i jego składowe doskonale postępują za właściwym naturze ładem. Powtarza też, że Słońce sygnalizuje stan, w jakim znajduje się serce, którym ono rządzi, Księżyc natomiast włada wnętrznościami, tymczasem gwiazdy częściami zewnętrznymi. Jeśli śnią się nam jakieś zaburzenia i dotyczą gwiazd, to oznacza chorobę,

najczęściej mającą swój początek w ciele. Jeśli dotyczą Księżyca, odpowiadają chorobom wewnętrzności, ale jeśli Słońca, są to najpoważniejsze schorzenia i trudne do uleczenia, bowiem zaatakowana jest zasada życia — serce, bądź bezpośrednio związane z nim naczynia. Poszczególne wpływy, jakie serce odbiera od Słońca muszą być tym samym, co oryginalne znaki, kopiowane następnie przez duszę i ujawniane w snach, podobnie, gdy chodzi o pozostałe części organizmu ludzkiego. (zob.: de La Chambre, 1660, 245).

De La Chambre odnosi się w specjalny sposób do samej praktyki lekarskiej i do obecnej w niej roli rozumowania. Otóż chodzi o to, żeby w medycynie nie dawać całkowitego pierwszeństwa dedukcji (a takie właśnie było założenie Descartes'a). Metoda dedukcyjna, będąca schematem zbudowanego z kolejnych etapów wnioskowania, przeznaczona jest do prowadzenia myśli po pozbawionych błędów tropach (właściwych naturze myślenia w porządku zasad), a jednak właśnie dzięki temu, pomija ona subtelniejszą prawdę, do której dostęp polega na czymś innym. Tym innym jest próbowanie i doświadczenie — powiedzmy, że eksperyment, polegający na prowokowaniu odpowiedzi ze strony samej natury, co można określić mianem właściwej praktyki lekarskiej, a więc praktyki przekonywania się, co służy poprawie zdrowia, a co nie. W rezultacie filozof zapewnia, że gdyby posługiwać się jedynie rozumem, nie można by odkryć związków, o których mówimy. Rozumowanie nie ma z ich odkryciem nic wspólnego.

Inspiracją dla tego typu poczynań może być także wspomniany sen. Uczony podaje argument Galena, który śniąc odkrył połączenie między pierwszym palcem a wątrobą, nie mogąc tego dokonać na drodze rozumowej. We śnie, kiedy zaatakował go ból w wątrobie, otworzył sobie jedną z arterii, tłoczącą krew przez ten palec i ból ustąpił. Podobny

przykład podaje za Hipokratesem, który — „wraz z Galenem i wszystkimi Arabami” — poświadcza, że otwarcie żyły łączącej śledzionę z drugim palcem pozwala na leczenie tego organu. Dodaje on, że nie byłoby możliwe, aby pogląd ten został wynaleziony i utrzymał się aż do siedemnastego wieku, gdyby nie praktyczne wykorzystanie jego zastosowań, do czego w żadnym razie nie wystarcza sam wniosek rozumu (zob.: de La Chambre, 1660, 228). Pokazuje to, że porządek spekulacji racjonalnej ma nie tylko inne znaczenie, ale inny — węższy — przedmiot swego ujęcia. Organizmy wymykają się mu. Jeśli więc nauka jest dyscypliną racjonalną, medycyna musi w jakimś stopniu pozostać Sztuką.

Przytoczone tu przykładowe opinie w większej mierze dowodzą istnienia trudności, niż sukcesu związanego z ich przewyciężeniem. De La Chambre lawiruje, starając się zachować powagę swej profesji, czystość i rygorizm myślenia filozoficznego, ale jednocześnie jakąś ufność i sympatię względem podległych oszacowaniu dziedzin. Na podstawie tych i wielu podobnych dywagacji, uczony kreśli wreszcie zasady chiromancji, podając trzy prawa: pierwsze dotyczy powszechnego oddziaływania planet i gwiazd na ciało człowieka. Drugie mówi, że w ciele człowieka istnieją szczególne części podległe temu oddziaływaniu. Są nimi pewne wyszczególnione organy, które mają swe związki z konkretnymi ciałami na niebie. Trzecie informuje, że organy mają swe połączenia z pewnymi zewnętrznymi obszarami ciała ludzkiego, które służą im za pola ekspresji pierwotnej siły, w której posiadaniu są gwiazdy i planety. Ekspresja ta ma być poznana i zrozumiana, a wiedza ta wykorzystana w nauce o człowieku, jego zachowaniach, skłonnościach, uzdolnieniach, ale i zapadalności na konkretne choroby (zob.: de La Chambre, 1660, 270).

Prawidła te należy traktować jako zasady obu dziedzin, to jest zarówno chiromancji, jak i metoposkopii, bowiem:

Ta sama zasada, na której opiera się chiromancja, służy również za fundament metoposkopii, ponieważ wszystkie obietnice tej nauki zależą od władzy i działania, jakie to posiadają planety względem niektórych części twarzy, tak samo, jak w przypadku dłoni. W ten sposób, jeśli zasada została dobrze ufundowana dla chiromancji, nie należy wątpić, że stało się to jednocześnie dla metoposkopii. Możemy nawet powiedzieć, że ogólne racje, którymi tamta się posługuje, są jeszcze bardziej wyraźne i decydujące w przypadku drugiej oraz że, jeśli dostarczają one jakichś przypuszczeń i prawdopodobieństw w odniesieniu do danej prawdy w przypadku pierwszej, dla drugiej zdają się dawać zabezpieczenie i pewność. W rezultacie, jeśli jest prawdą, że planety mają swe oddziaływanie i władzę nad wyróżnionymi częściami ciała człowieka i że przenoszą na nie własne dobre i złe jakości, oraz że te części mają również odniesienie do pewnych członków ciała, którym udzielają dobrej i złej kondycji, i jeśli jest to zasadą, dla której ta sama gwiazda, która zarządza wyróżnioną częścią ciała, włada również tą, z którą ma ona połączenie i sympatię, jak to pokazaliśmy w poprzedniej rozprawce — jeśli, powiadam, jest to prawdziwe dla chiromancji, musi być takim jeszcze bardziej w metoposkopii (de La Chambre, 1660, 251).

Ujednolicenie, o jakim tu czytamy, ma charakter uproszczenia, ale nie zostaje rozwinięte w postać bogatszą, czy lepiej jeszcze uzasadnione. W kolejnych partiach *Listów*, De La Chambre przeprowadza swe studia na podstawie 24 problematów. Realizuje ich treść w następujących po sobie akapitach. Wszystkie te badania służą wykazaniu, że istnieje wpływ planet nie tylko na charakterystykę dłoni, ale na każdy z wewnętrznych narządów, znajdujących się w ciele człowieka. Budowa anatomiczna i funkcje ciała wynikają z układu planet i są sprzężone z ich działaniem. Astrologia leży więc u podłoża medycyny, a ta ostatnia bez wiedzy, o której mowa, nigdy nie sięgnie pod powierzchnię zjawisk, a więc pozostanie bez znajomości ich pochodzenia i znaczenia. W rezultacie jednak uczyony puentuje:

Większość prawideł i przepisów, z których chciałoby się uczynić podstawę, nie jest dobrze ugruntowana. Podtrzymujące je doświadczenia nie są właściwie przebadane. Trzeba by dostarczyć nowego zakresu obserwacji, poczynionych z dokładnością i poprawnością, bowiem są konieczne, aby nadać

jej [chiromancji] kształt i rację, których sztuka i nauka wymagają. Ale, od kogo można by tego oczekiwać? Ci, którzy mogliby to zrobić, nie zamierzają się w to zaangażować. Kiedy można by tego oczekiwać? Jest tyle do zrobienia i tyle trudności, by to dobrze wykonać (de La Chambre, 1660, 243).

De La Chambre zapewnia, że jeśli znajdzie się ktoś, kto się tym zajmie, on podda chętnie jego pracę ocenie. Tymczasem stwierdza, że filozofia, która dostarcza dowodów opartych na fizyce, nie umie zająć stanowiska w sprawie metoposkopii i chiromancji. Być może w przypadku postępu wiedzy, stanie się to w przyszłości.

Podsumowanie

Gdy chodzi o fascynację astrologią i jej związki z medycyną, warto zadać pytanie, jakie mają one znaczenie? Mówimy o organiczności i unifikacji, które spajają władze i zdolności w ludziach z aktywnością ciał niebieskich. Po co nam taka wiedza, a wcześniej, po co taka zależność? Współcześnie odrzucamy tę zależność, eliminując podobną wiedzę. Wolimy wolność i samookreślenie, umożliwiające nam odpowiedzialny rozwój. Wcześniej jedno i drugie miało znaczenie, dając nam przekonanie, że wszystko, co dla nas kluczowe, dzieje się bez naszego udziału i jest konieczne. Jeśli człowiek jest tylko powtórzeniem zachowania się gwiazd i planet, nabywa pewność, że wszystkie wątpliwości, jakie może powziąć względem swego życia i działania, są niewłaściwe. Konieczność nie musi stawać się udręką, ale dla wielu pragnących, by coś większego od nich kierowało ich życiem, może być wyzwoleniem, ponieważ nie istnieje dla niej alternatywa. Nie mieć wyboru i wiedzieć, że to, co jest, jest tym jedynym, co dla nas możliwe, jest sytuacją komfortową, określaną jako przeznaczenie. Cechy definiujące człowieka, gdy chodzi o jego uzdolnienia, własności i zakres

jego działań, czy stan jego zdrowia, są tu określone jako udzielone mu przez gwiazdy, a ściślej — co dopuszcza zarówno de La Chambre, Descartes, Leibniz jak Spinoza — przez kierującego wszystkim Boga. De La Chambre pragnie wykorzystać tę wiedzę dla celów medycyny. Chce więc, wraz ze zdobyciem pewnych informacji, skutecznie ingerować w przeznaczenie, o którym mówimy. Oznacza to, że nie całkiem wierzy w te dawne przekonania, zwłaszcza w ich skrajną postać, negującą także wolność ludzką. Nie odrzuca zaś tych, które mają swe empiryczne znamiona i poważnie uwzględnia ich przydatność.

De La Chambre wniósł niekwestionowany wkład do siedemnastowiecznych badań fizjonomicznych. Przez swą drobiazgowość i obszerność jego opracowania do dziś budzą zdumienie. Przegląd i studium chiromancji i metoposkopii, choć pisał o nich, że stanowią naturalne konsekwencje fizjonomiki, zostały podjęte przez niego na marginesie głównych prac. W rezultacie nie przydał im miana nauk, ale wciąż miał nadzieję, że będzie to możliwe w wyniku dalszego rozwoju wiedzy pozytywnej, takiej jak fizyka. Wyrażał za to w sposób doskonały ducha swej epoki i wraz z Descartes'em dokonał głębokiej analizy emocji, jako percepcji wynikłych z połączenia duszy z ciałem w ludziach. W pozostałych dziedzinach jego zainteresowań kluczowe pytanie polegało na tym, czy rzeczywiście gwiazdy władają naszymi organami i przekazują im własności, które są następnie przyczyną dobrego lub złego zdrowia u ludzi. Aby usytuować ten problem w należnym miejscu, wskazać konkretną jednolitą metodę służącą uzyskiwaniu odpowiedzi z nim związanych, przebadać wszystkie następstwa, uzgodnić je z astrologią oraz nową fizyką, trzeba by podjąć pracę, na którą de La Chambre nie miał czasu i możliwości. Zamiast tego zasygnalizował świadomość, iż krytyka podstaw chiromancji i metoposkopii mogłaby być dla nich destrukcyjna. Mimo tego obecność

chiromancji, wróżbiarstwa, okultyzmu i im podobnych dziedzin nie zmalała wraz z postępem wiedzy naukowej i sama wiedza naukowa ich nie wyeliminowała.

Bibliografia

Arystoteles. (1978). Fizjognomika. W: Arystoteles, *Pisma różne*. (67–94). Warszawa: PWN.

Arystoteles. (1982). *Historia animalium*, Warszawa: PWN.

Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*, Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.aucan.2006.01>

Courtine, J.J., Haroche, C. (2007). *Historia twarzy*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

De La Chambre, M. C. (1662). *Les Caractères des passions*, vol. 1–4. Paris: Jacques D'Allin.

De La Chambre, M. C. (1647, 1989). *Traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a esté dict pour et contre le raisonnement des bestes est examiné par le sieur de La Chambre*. Paris: Jacques D'Allin; reprint: Paris: Fayard.

De La Chambre, M. C. (1660). *L'Art de connoistre les hommes*. Amsterdam: Jacques Le Jeune.

De La Chambre, M. C. (1664, 2004). *Le Système de l'âme*. Paris: Jacques D'Allin; reprint: Paris: Fayard.

De La Chambre, M. C. (1667, 2016). *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*. Paris: Jacques D'Allin; reprint: Hachette Livre BNF.

Descartes, R. (1986). *Namiętności duszy*. Warszawa: PWN.

Desjardins, L. (2001). *Le Corps parlant. Savoirs et représentations des passions au XVIIe siècle*. Paris: L'Harmattan.

Doranlo, R. (1939). *La médecine au XVIIe siècle; Marin Cureau de La Chambre, médecin et philosophe, 1594-1669*. Paris: Jouve et Cie.

Darmon, A. (1985). *Les corps immatériels : esprits et images dans l'œuvre de Marin Cureau de La Chambre, 1594-1669*. Paris: J. Vrin.

Eckhert, M. E. (1995). *Astrology and humors in the theory of man: the works of Marin Cureau de La Chambre and their importance in the cultural evolution of the seventeenth century*. Arizona: The University of Arizona Press.

Foerster, I. (1936). *Marin Cureau de La Chambre (1594-1675) : ein Beitrag zur Geschichte der psychomoralischen Literatur in Frankreich*. Breslau: Priebatsch.

Hipokrates. (2008). *Wybór pism*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Hołda, R. (2011). Ciało a „usposobienie duchowe”: o fizjognomicie antropologicznie, [w:] *Kulturowe emanacje ciała*, red. Monika Banaś, Katarzyna Warmińska, seria: *Varia Culturalia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 47–57.

Konarska-Zimnicka S. (2019). *Jatromatematyka w optyce twórczości krakowskich uczonych późnego średniowiecza. Przyczynek do badań*. W: *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia (165 –183)*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Levi, A. (1964). *French Moralists. The Theory of the Passions, 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press.

Pack, R. A. (1978). Aristotle's Chiromantic Principle and Its Influence, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 108, 121–130. <https://doi.org/10.2307/284242>

Percival M. (1999). *The Appearance of Character: Physiognomy and Facial Expression in Eighteenth Century France*. Leeds: W. S. Maney and Son.

Peruchia, Sieur de. (2010). *La chiromance, la physionomie et la geomance*

(1657). Whitefish: Kessnger Publishing.

Pocard du Cosquer de Kerviler, R. (1877). *Marin et Pierre Cureau de La Chambre (1596-1693); étude sur leur vie et leurs écrits*. Le Mans: Pellechat.

Pichot, A. (2008). *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard.

Riese, W. (1965). *La Théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVIIe siècle*. New York: Karger.

Abhandlung der Physiognomie, Metoposcopia und Chiromantie. (2012) ed. by Peuschel, C. A. Ulan Press.

Ysabeau, A. (1883). *Lavater. Carus. Gall. Zasady fizjognomiki i frenologii. Wykład popularny o poznawaniu charakteru z rysów twarzy i kształtu głowy*. Warszawa: Księgarnia Ungra i Banarskiego.

**Astrology, palmistry and metoposcopy as a complement to the
physiognomic image of the soul in the philosophy of Marin Cureau
de La Chambre**

Abstract

The article entitled: Astrology, Palmistry and Metoposcopy as a Complement to the Physiognomic Image of the Soul in the Philosophy of Marin Cureau de La Chambre aims to present the views of a little-known French doctor and philosopher in Poland. Living and creating in seventeenth century, de La Chambre is a representative of post-Cartesian philosophy. His studies concern the physiognomic image of the human psyche. The article briefly presents the content of the main works of this author, which include *Les Caracteres des passions*, vols. 1-4, Paris 1662 and *L'art de connoistre les hommes*, Amsterdam 1660. It is in these books that the scholar presents the principles of

getting to know people, resulting from the combination of medical knowledge and the analysis of emotions in a person. In the second part, the article presents the content of two letters that de La Chambre attached to *L'art de connoistre les hommes*. These are: *Discours sur les principes de la chiromance (Dissertation on the principles of palmistry)* and *Discours sur les principes de la metoposcopia (Dissertation on the principles of metoposcopy)*. The scientist studies the utility of these pseudo-sciences for the purposes of medicine so that, together with physiognomy, they can replenish the necessary knowledge not only about the behavior of people, but about the traits of their character, as well as the fate with reference to the incidence of various diseases. The article presents a less popular and familiar part of the knowledge in the field of the development of post-Cartesian medical philosophy in France in the seventeenth century.

Keywords: medicine, body, soul, astronomy, physiognomy, metoposcopy, palmistry.

Abstrakt

Artykuł zatytułowany *Astrologia, chiromancja i metoposkopia jako uzupełnienie fizjonomicznego obrazu duszy w filozofii Marin Cureau de La Chambre'a*, ma na celu zaprezentowanie poglądów mało znanego w Polsce lekarza i filozofa francuskiego. Żyjący i tworzący w wieku siedemnastym de La Chambre jest przedstawicielem filozofii pokartezjańskiej. Jego opracowania dotyczą fizjonomicznego obrazu psychiki ludzkiej. Artykuł ukazuje skrótowo treść głównych dzieł tego autora, do których zalicza się *Les Caracteres des passions*, t. 1–4, Paris 1662 oraz *L'art de connoistre les hommes*, Amsterdam 1660. To w tych książkach uczonego prezentuje zasady poznania ludzi, wynikłe z połączenia wiedzy lekarskiej oraz analizy emocji w człowieku. W drugiej części

artykuł przybliży treść dwóch utworów o charakterze listów, które de La Chambre dołączył do *L'art de connoistre les hommes*. Są nimi: *Discours sur les principes de la chiromance* (Rozprawa o zasadach chiromancji) oraz *Discours sur les principes de la metoposcopia* (Rozprawa o zasadach metoposkopii). Uczony bada przydatność tych pseudo-nauk dla celów medycyny tak, aby wraz z fizjonomiką, mogły zasilić niezbędną wiedzę nie tylko o zachowaniu ludzi, ale o cechach ich charakteru, jak również przeznaczeniu w odniesieniu do zapadalności na różne choroby. Artykuł przedstawia mniej popularną i mniej znaną część wiedzy z zakresu rozwoju pokartezjańskiej filozofii medycznej we Francji wieku siedemnastego.

Słowa kluczowe: medycyna, ciało, dusza, astronomia, fizjonomika, metoposkopia, chiromancja.