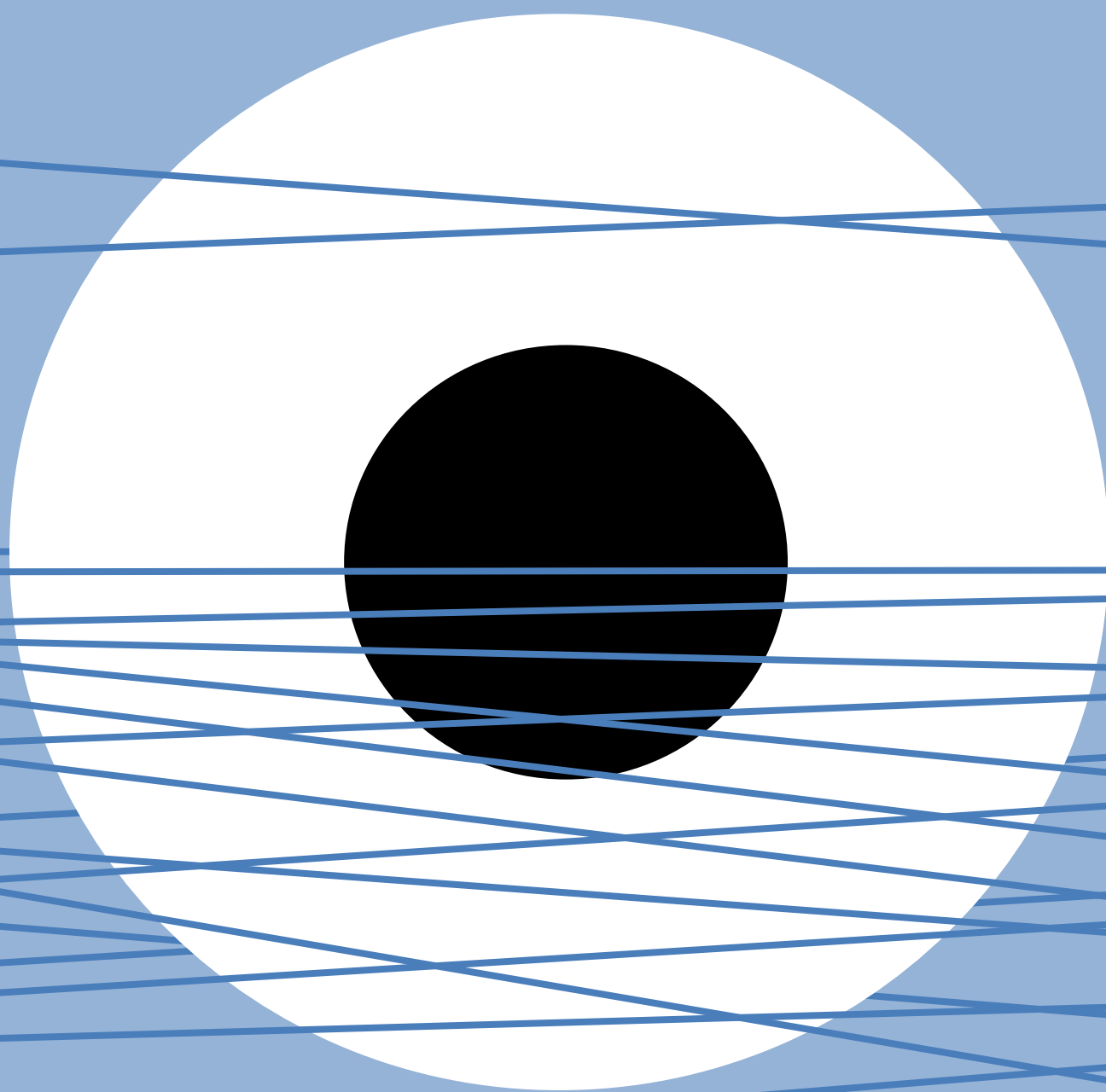


# HYBRIS

ISSN 1689-4286

53

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2021



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

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

### **REDAKCJA**

#### **Redaktorzy naczelni:**

Marcin Bogusławski  
Dawid Misztal

#### **Sekretarz:**

Michał Kowalczyk  
Dawid Góras (od 1/09/2021)

#### **Kolegium redakcyjne:**

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

#### **Redaktorzy językowi:**

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

#### **RADA NAUKOWA**

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

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet  
Wrocławski)  
Prof. James E. McGuire (University of  
Pittsburgh, USA)  
James Hughes (University of  
Massachusetts Boston, USA)  
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w  
Białymstoku)  
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Paul Russell (University of British  
Columbia, Kanada)  
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet  
Łódzki)  
Prof. Gianni Vattimo (Universita di Torino,  
Włochy)  
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

#### **PROJEKT OKŁADKI**

Tomasz Lewandowski

#### **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz  
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2021



## **HYBRIS NR 53 (2021)**

### **CONTENTS**

**WOJCIECH MACKIEWICZ, JAROSŁAW BARAŃSKI**  
HETEROTOPY OF THE HYSTERICAL BODY [01-29]

**JAN HARTMAN**  
RADYKALNY EMOCJONALIZM JAKO STANOWISKO METAMETAETYCZNE  
[30-55]

**CORENTIN HEUSGHEM**  
INTRODUCTION AUX RAPPORTS ENTRE PHOTOGRAPHIE ET PEINTURE  
CHEZ FRANCIS BACON SELON DELEUZE (DANS LOGIQUE DE LA  
SENSATION) [56-78]

**ARTUR BANASZKIEWICZ**  
ROZUM VERSUS (U)CZUCIE. FILOZOFII KRYTYCZNEJ  
Z (NEO)PLATONIZMEM PRZYPADKI (KILKA SŁÓW OD TŁUMACZA) [79-  
101]

**IMMANUEL KANT**  
O PEWNYM NA NOWO PODNIESIONYM NOBLIWYM TONIE W FILOZOFII  
(TŁUM. ARTUR BANASZKIEWICZ) [102-132]

HYBRIS nr 53 (2021)

ISSN: 1689-4286



**WOJCIECH MACKIEWICZ<sup>1</sup>**

UNIwersytet Medyczny we Wrocławiu

**JAROSŁAW BARAŃSKI<sup>2</sup>**

UNIwersytet Medyczny we Wrocławiu

## **HETEROTOPY OF THE HYSTERICAL BODY**

### **1. Introduction**

Utopian thinking ignites the human imagination, making it possible to abandon imperfect matter and, on the wings of speculation, move towards an alternative, more perfect reality, one from which evil is excluded. Utopian thinking, according to Michel Foucault, has its origin in the organic body. After all, are not the immortal bodies of heroes, endowed with unimaginable power and extraordinary abilities, brimming with vitality, often brutal, but always powerful?

---

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-9827-8443>

<sup>2</sup> <https://orcid.org/0000-0001-5670-9391>

The particular opposite of the utopian body, the exception to the rule, is heterotopia and the body that it creates - the heterotopic body: as Foucault put it in *Le Corps utopique*: “My body, it’s the opposite of a utopia: that which is never under different skies. It is the absolute place, the little fragment of space where I am, literally, embodied (*faire corps*)” (Foucault 2006/7, 229). Heterotopia is a concept of physical space in which already established meanings gain new shape. Foucault's philosophy was a response to structuralism, where the diversity of being is reduced to the dimension of meaning and signification. In this perspective, the human body, living or deceased, is the same recording medium as books, social praxis or cultural symbolism. Heterotopology abandons the dimension of time, allowing us to examine spaces of meaning in their "rupture" to timelessness and/or infinity. After all, both the mythical bodies of heroes, which for millennia have inspired us toward perfection, as well as the Egyptian mummies of ancient pharaohs, which seem to mock the passage of time, function as "manuscripts" of a certain meaning, rendering thinking heterogeneous, beyond the horizon, infinite.

Thanks to certain attributes, the body becomes a medium of invisible and unknown forces that shape our culture and tradition. Masks, tattoos and make-up not only add colour to our bodies, but above all, they communicate with “spaces of difference”, a system of signs and symbols, a secret language, a combination of codes, desires expressed in sanctity and vitality (Foucault 2006/7, 231). Thus, body can thus transcend the corporal dimension not only by way of mythical deification and ancient mummification.

However, are we correct in believing that only tradition and culture can stimulate heterotopic thinking? Is it not possible for a disease to fulfil a similar function? This text attempts to apply Foucault's heterotopology

to the mysterious phenomenon that escapes all precise definitions — hysteria. Structuralism compels Foucault to understand the problem of heterotopia in the context of “surfaces” on which we overwrite certain codes (hence, the reference to the mask, tattooing and make-up). However, for this purpose, we should take advantage of other, much richer possibilities offered by the human body: its deep physiology, connection with consciousness and subconsciousness, i.e., rather than to settle on the “outer” part of the body, we should penetrate it like a surgeon, physiologist or a psychiatrist. However, before doing so, we need to familiarize ourselves with the general definition of heterotopology, which will be later adopted as a methodological framework for research in the case of hysteria.

Heterotopia makes possible thinking about space in its anti-ontological terms. This is done by means of the theory of “absolutely different places”, “counter-sites” in which we live every day. Heterotopology draws attention to the ambiguity of space, and to notice them one requires not so much patience as courage:

*Heterotopias* are disturbing, probably because they secretly undermine language, because they make it impossible to name this *and* that, because they shutter or tangle common names, because they destroy ‘syntax’ in advance and not only the syntax with which we construct sentences but also that less apparent syntax which causes words and things (next to and also opposite one another) to ‘hold together’ (Foucault 2005, XIX).

Heterotopias bring meanings to life and allow us to explore a space that has been, in a certain way, “prepared”. They do not claim to be objective, because in their mediation they tend towards the primacy of geography, cartography and architecture, rather than towards the history and tradition of a place, thereby “distorting” the familiar

sense of security, rendering the place strange and alien. However, it is not only language that is at stake here, as anxiety quickly transferred to other areas. Heterotopias are born in our thoughts, which is why what by some would be considered inconspicuous space will for others be “counter-space”. The situation here is relative and labile; heterotopology makes it clear that we never occupy neutral, unintermediate, transparent space. Foucault mentions only a few heterotopic paradigms, suggesting that the very act of thinking creates their endless procession: a cemetery that allows us to “open” the present moment and look into eternity, a garden that symbolizes the order of the cosmos in its geometry; lazy seaside resorts that disrupt our perception of time; seventeenth and eighteenth century colonies in the New World, where social and political order can be re-established; museums and libraries where there is an astonishing, infinite accumulation of time in a relatively small and finite area, theatres and cinemas which take the viewer on a journey through time and space, American roadside motels, to which one travels with one's lover and where "illicit sex is both absolutely sheltered and absolutely hidden, kept isolated without however being allowed out in the open". (Foucault 2019, 8), and finally the heterotopia of all heterotopias - a naval ship, which, while travelling between different lands, carries ideas, inventions, unknown plants and on which, due to its isolation, life takes place according to its own laws.

The association of thus understood heterotopias of space with the utopia-heterotopia of the body is not entirely accidental. In 1966 Foucault devoted two radio speeches to these two phenomena, which were later transcribed and published. Although in his first speech, *Le corps utopique*, Foucault makes no mention of heterotopia, the context itself encourages such an interpretation. On this basis, Foucault's thoughts can be injected into the philosophy of medicine by way

of the heterotopia of a sickly body. But there is another important reason why this attempt is worthwhile. Foucault does not mention anywhere that the very concept of “heterotopia” had to have been borrowed from medical sciences (he himself came from a family with medical traditions — his father and grandfather were surgeons). When Michel Foucault was working on the concept of heterotopy his works dealing with the “archaeology” of medicine were published, which were characterised by a strong antipsychiatric movement (*Madness and Civilization: History of Insanity in the Age of Reason* was published in 1961, *The Birth of the Clinic* in 1963). All these circumstances lead us to attempt to undertake a study of the heterotopy of the patient's body.

\* \* \*

In medicine, the term “heterotopia” refers to the presence of a specific type of tissue in a non-physiological site which, nonetheless, coexists with the original tissue in its correct anatomical location. A classic example of heterotopia is the gray matter within the cerebral white matter in the brain or diverticula of the ileum (the so-called Meckel diverticulum), which is partially made up of gastric or pancreatic tissue<sup>1</sup>. Heterotopia is not a pathological phenomenon, yet it is also not a desirable phenomenon. Heterotopia may or may not disturb the functioning of the organs in which it occurs. A similar case is the growth of cancer cells, although that is an undesirable phenomenon. This process has an aberrant quality, violating the hitherto permanent physiological and anatomical order, spreading and, at the same time, building a new space - an anomaly, a certain counter-space. Heterotopia of cancer does not mean that the pathological process finds its place in a previously healthy human body, but that it makes the already existing place radically



different from what it used to be. “Etymologically, heterotopia denotes the concentration of ‘hetero’ (another, different) and ‘topos’ (place)” (Sohn 2008, 41); it is considered simultaneously as space and a morphological anomaly. In this way, heterotopias transform a living body, indicating that its forms and possibilities are relative. The pathological process reveals the extraordinary plasticity of the human body: “Heterotopia comes to existence only when set against parameters of normalcy and correct orders” (Sohn 2008, 44). Glossaries of medical terms also record the phenomenon of heterotopia in biological sciences and explain it as a change in the expression of certain typical features. These changes have an evolutionary basis. In botany, heterotopia is defined as a situation in which the light pigment of flower petals of earlier generations is transferred to the leaves, which on as a result roll up and become similar to petals (Sohn 2008, 41).

The concept of heterotopia may, therefore, refer to pathologies. Transferring this premise on philosophical grounds, one can ask about the extent to which disease in general at all indicates a heterotopia of the body. In other words, this article aims to explain the phenomenon of heterotopia of the body suffering from hysterical disorders. This choice, in terms of Foucault’s theories, is not accidental: the historically changing issue of madness is an important part of his philosophy, but he has also devoted a great deal of attention to the problem of hysteria. Madness and Reason are two sides of the same coin; when we think of madness, we think of ourselves, the limits of our cognitive abilities, the conditions of human existence, the traps of language, the conditions of human existence (Foucault 1988, 95). This is what heterotopology sets to illustrate.

## 2. Genealogy of Hysteria

Hysteria seems to be an extremely complicated issue. For thousands of years it has been shrouded in mystery. An extremely difficult phenomenon to grasp, it poses a considerable problem for the philosophy of medicine. Back in 1935, Władysław Szumowski<sup>2</sup> noted down in his *History of Philosophy of Medicine* the following:

Hysteria is a functional disease that does not have a uniform clinical account; on the contrary, according to current scientific knowledge, the fact that it has a variety of symptoms is one of its characteristic features. It is, therefore, difficult to find a formula that precisely defines it. A characteristic feature of hysteria is the fact that its somatic symptoms, which are extremely varied, have a psychological origin and are “psychogenic”. (Szumowski 2005, 275)

Only twenty years earlier, Ernest Dupré gives voice to the same ignorance in the clinical account of hysteria, emphasizing this time the important element of simulation. He describes hysteria as a “state”, in which the power of the imagination and suggestion in connection with the particular synergy of body and mind, which he calls psychoplasticity, culminates in the more or less conscious simulation of pathological symptoms, in the mythic organization of functional disorders, which are indistinguishable from simulators (Foucault 1987, 4): The Polish psychiatrist, Antoni Kępiński, adds the following:

What is most irritating about symptoms of hysterical conversion are their untruthfulness, inauthenticity. The patient has a paralysed hand or leg, but this is not real paralysis, i.e. caused by damage to certain anatomical structures. The patient cannot move his or her hand or leg, as in physical paralysis, but the cause is different, “frivolous”, some mysterious emotional mechanisms, subconscious. Someone feels very strong pain, but it is hard to believe that this pain is real, authentic, when it does not have a physiological basis. In reality,

however, such a patient may suffer even more than one who is affected by a physiological disease. (Kepiński 1988, 43)

Before we can critically approach this problem, we should first construct a “genealogy” of this enigmatic phenomenon, as attempts to understand this mysterious phenomenon have been made already in antiquity. Hippocrates explains the essence of this phenomenon with the concept of “dyspnea” and links it to female diseases (the concept of “hysteria” does not appear in his work — it was added by later editors). Here is one of the images he referred to:

When the uterus is on the liver and in the subcostal area, causing dyspnea, eye proteins collapse, the woman becomes cold and even sometimes sina. She gnashes her teeth; saliva flows into her mouth and the woman resembles an epileptic. If the uterus stays on the liver and in the lower abdomen for a long time, the woman dies suffocated. (Hippocrates 1839/81, 33-34)

According to Plato, the mortal human body is composed of the same elements that make up the cosmos, and they include water, air, fire and earth. The human body is constructed according to the divine order: the top parts are the noblest and, as we descend gradually downwards, the body parts lose their “nobility”. The areas of the stomach and downward make up the “animalistic” sphere. This is where the uterus is located, which is not subject to the power of the soul, and which is thus susceptible to animalistic predation:

Wherefore also in men the organ of generation becoming rebellious and masterful, like an animal disobedient to reason, and maddened with the sting of lust, seeks to gain absolute sway; and the same is the case with the so-called womb or matrix of women; the animal within them is desirous of procreating children, and when remaining unfruitful long beyond its proper time, gets

discontented and angry, and wandering in every direction through the body, closes up the passages of the breath, and, by obstructing respiration, drives them to extremity, causing all varieties of disease, until at length the desire and love of the man and the woman bringing them together and as it were plucking the fruit from the tree.... (Plato 1931, 514)

Plato's diagnosis is consistent with the Hippocrates' conclusions. Therefore, the antidote to "the wandering uterus" seemed obvious. Hippocrates recommended that young girls should get married, married women should have sexual intercourse that would improve the degree of hydration in the uterus and its correct placement, whereas widows should get remarry and get pregnant (Hippocrate 1839/81, 271-273).

Hippocrates' and Plato's research on hysteria was clearly associated with the female body. In later centuries, under the influence of Christian doctrine, hysteria developed an intimate relationship with everything demonic, wherein suffering women were thought to have sexual contact with the Devil himself. With reference to this methodology, Szumowski writes about imagined pregnancy of hysterics, their extraordinary strength (especially, but not only, during hysterical attacks), "stigmata" appearing in moments of remembering the Passion of Christ, anxiety lasting for days or even months, or the suspension of pulse (Szumowski 2005, 280-285).

The first person to notice that hysteria is not a disease like any other, that it is much more mysterious and ambiguous, and that it is not located in the uterus was a British doctor, Thomas Sydenham. He wrote: "To simply enumerate all the symptoms of hysteria would be the work of a long day; so numerous are they. Yet not less numerous than varied, proteiform and chameleon-like" (Sydenham 1843, 89). The chameleon deceives the observer, adapts to the environmental conditions, pretending to be the background. Even if the perceptive eye spots it,

its final shape will remain uncertain. In this way, the heterotopic face of hysteria gains new features. It is no longer the “animal character”, but the “cunning” stemming from the ability to simulate a number of illnesses other than itself, that becomes accepted as an important attribute of hysteria. Henceforth, each medical diagnosis begins with the inclusion and exclusion of a number of other diseases and disorders which take the form of hysteria (Trillat 1993, 56). Sydenham rejects the Platonic-Cartesian dualism, adopting a monistic perspective: he emphasizes the role of body fluids (humours), blood, entrails, fermentation processes, which are not without influence on the sphere of feelings, and vice versa: a bad state of mind spoils the humours. The very circumstances of hysterical symptoms appearing and disappearing add an aura of mystery:

There are numerous motor and sensory disorders connected to hysteria. Motor disorders appear in the form of paralysis, stiffness, cramps, and convulsions. Injuries can affect half of the body or one limb, they occur suddenly, usually after some emotional experience, they last for a long time, months and years, and they can also suddenly subside under the influence of a new affect. For example, a sick person, who was paralysed a few years ago and could not walk at all and suddenly regains power in his legs during the outbreak of a fire or as a result of taking in the waters from some famous spring miracles. (Szumowski 2005, 277)

Until the end of the eighteenth century, it was difficult to talk about hospital and clinical conditions in the treatment of hysteria, which was not even then distinguished from other mental and social disorders. The literature on the history and philosophy of medicine provides endless descriptions of this state of affairs. In the Bethlehem asylum, restless women were chained to the walls by their ankles; in Bethnal

Green there was a woman who underwent frequent attacks of violent excitement. The standard practice in this case was to bind her hands and legs and to throw her into in the pigsty. Otherwise, she was tied to the bed without proper cover, or, when she was allowed to move, she was put on an iron bar between her legs, which was attached to the ankles and connected to the handcuffs by a short chain (Foucault 1998, 71-72). As we can see, these were incredible stories; if not for the fact that they are reliable historical messages, they could be regarded as literary fiction. It is impossible to find in them an account of hysteria, as “madness” was then defined as any behavioural, social, and even political maladjustment.

Nineteenth and twentieth century provide other, somewhat mysterious and disturbing, terms such as: melancholy, hysterical ailments, dyspnoea and epilepsy, maternal disease (the effect of a medical diagnosis of childbirth as a traumatic experience for a woman), vapors, etc. Accompanying symptoms were stupor, convulsions, stiffness, migraines, numbness, loss of consciousness, and Freud did not even rule out “dissociated consciousness”. The multitude of new terms did not bring researchers closer to solving the mystery of hysteria, but rather created a theoretical field, which perhaps more fully reflected the complex network of social reactions to hysterical theatricalization.

An important moment in the history of hysteria is connected to medical practice, specifically when Professor of the Sorbonne, Jean-Martin Charcot, neurologist and neuropathologist, became the head of the Paris Salpêtrière hospital. He was one of the first neurologists, which is why his close relationship in psychiatry should come as no surprise. It was he, writes Georges Didi-Huberman, who rediscovered hysteria, separated it from the “convulsive body

of the epileptic” and other mental disorders and gave it its name. In this way hysteria finally became a “pure nosological object” (Didi-Huberman 2003, 19), which enabled it to develop in the realm of science. Charcot’s medical practice was the first to be based on a methodological approach, i.e. meticulous collection of facts in an effort to combine them into a complete image of the disease, experimentation, and attention to detail. Such conditions required “transcending” the account of the disease and delving deep into the body - towards the nervous system and physiology. Since it is not possible to open the brain and observe how it functions, it should be assessed on the basis of the effects of stimulation. Charcot described the Salpêtrière research method as “practising nosography” (Szasz 1974, 19). Nosography made it possible to create a “map of neurological diseases” in their spatial context. In so doing, it revealed the “geological-geographical” and heteroto-pathological character of human thinking about diseases in general: “As a geologist must distinguish gold from copper and these two from other precious metals, so a neurological-nosograph must differentiate multiple sclerosis, tabes and hysteria” (Szasz 1974, 19). The medicalisation of hysteria was once again transformed. Examining the problem ceased to evoke fear of dark powers in favour of patient, endless description of subsequent symptoms. This gave rise to a new sensitivity and a new ethics, thereby allowing hysteria to separate itself from other diseases and disorders.

Out of the womb of Charcot’s new medical science, neurology, a new concept was born, one that shed new light on the problem of hysteria. It was based on the anatomo-clinical method developed earlier and was another attempt, perhaps following the example of ancient aspirations, to localize the organic source of hysteria. Neurology was based on collecting “surface” data, i.e. it examined unconditional reflexes. The key characteristic for this group of reflexes

is that they take place without one's awareness of them. Reflexes, which most often include muscle stimulation (although not only, it is worth remembering about the pupil dilation), take place *before* the impulse is sent to the brain. Neurological practice is, therefore, of significant epistemological significance: it now allows us to see the "simulation of madness" from a completely different, unintended perspective. The "neurological body" is a new form of response to the clinician's procedures, a study based on a new schema, expressed in the following form: "stimulation – effect" (Foucault 2006, 299).

Neurology (including neuropathology) distinguished from the image of hysteria the field of paralytic disorders, discovered the influence of the sense of balance and spatial orientation on the sense of body position in space, and defined the area of motor and visual-motor coordination, vision disorders, speech disorders, muscle cramps, limb trembling, dizziness, etc. The "Neurological Body" redefined the hysterical patient's behaviour in the field of peripheral nervous system stimulation, separating the will from the patient's real physical capabilities. Neurology defined the constant symptoms of hysteria and determined the range of common disorders of hysteria and epilepsy, namely convulsions (Charcot spoke in this case of "hystero-epilepsia" emphasizing the "hybrid" character of the first one), the Hippocratic-platonic "wild animal" raging beyond the power of reason was reconstructed anew by nineteenth century neurologists (Foucault 2006, 307). The neurological clinic also erased the negative moral assessment of its patients. A paralyzed, epilepticist or a patient with neurological disorders of the speech apparatus was no longer placed within the framework of disorders causing social anxiety.

The psychological-philosophical effect of separating neurological symptoms from hysterical disorders was a return to sexuality. Even



in the nineteenth century, Sigmund Freud took this approach and assumed that the aetiology of hysteria should be sought in the different development of female sexuality (the key role here would be played by the unconscious fantasy of one's own castration and the associated feeling of inferiority of women towards men). In this way, writes Paweł Dybel, the mythology of "wandering uterus" and demonic obsession is replaced by the mythology of castration of women and their attendant inferior status in culture" (Dybel 2006, 128). Freud noticed that a hysterical attack can be triggered in three ways:

a) by association, if the (sufficiently established) content of the complex is triggered by reference to conscious life; b) organically, if the libidinal cast reaches a value above a certain threshold due to certain internal somatic causes and under the influence of external psychological influence; c) in the service of secondary tendencies to which the condition has been associated, provided that only by triggering the attack can the useful goal of the patient be achieved. (Freud 2010, 1983)

The mysterious connection between the spiritual and the affective with the organic and the physiological turns out to be a key point. It enables Freud to make the first diagnosis, which assumes that a hysterical attack is "translated into motor language, designed for mobility, pantonymically depicted fantasies" (Freud 2010, 1983). The same contents, which can become the subject of a dream, lead to an attack due to, as the author explains, their "condensation", i.e. intensification, mutual overlapping, accumulation. The attack, Freud continues, becomes opaque due to the "fact that the patient tries to carry out the actions of both people in the fantasy, and thus due to their *multiple identities*" (Freud 2010, 1983).

That hysteria functions beyond the soul-body dualism is crucial. Freud gives an example of trauma that turns into a hysterical attack: it must be serious, i.e. it must involve a high risk of losing one's life (although not strong enough to paralyse mental activities), it must also be associated with a more specific area of the body, e.g. a heavy block of wood hits a worker's shoulder, the worker falls down, but, realizing that nothing has happened, returns home peacefully. After a few weeks he wakes up to find his arm limp. This is how psychoanalysis explains this situation:

If the case is typical one, it may happen that peculiar attacks set in – that, after an aura, the subject suddenly collapses, raves and becomes delirious; and, if he speaks in his delirium, what he says may show that the scene of his accident is being repeated in him, embellished, perhaps, with various imaginary pictures. (Freud 2010, 288)

An important conclusion to this “psychoanalytical heterotopia” is that mental trauma has a kind of “physical properties”, because “acts as a foreign body which long after its entry must continue to be regarded as an agent that is still at work” (Freud 2010, 9). On the other hand, however, it is Freud, who writes about the revolutionary discoveries of Charcot, who was forced to note his empirical insights on the margins of logical thinking. He noted that not everyone who considers himself sick, who looks sick, and even who is somehow incapacitated because of illness, must show a physical and chemical disintegration of the organism (Szasz 1974, 25). For Breuer and Freud, therefore, the relationship between the psychological and the organic has a symbolic dimension:

It consist only in what might be called 'symbolic' relations between the precipitating cause and the pathological phenomenon – relations such as healthy people form in dreams. For instance, neuralgia may follow upon mental pain or vomiting upon feeling moral disgust. We have studied patients who used to make the most copious use of this sort of symbolization. (Freud 2010, 8)

Associations that, like Foucault's heterotopy, disrupt chronology, logic and language. In Freud's work prompt hysterical attacks no matter how long the patient has been away from traumatic events; they also equally strongly shape feelings, elicit anxiety, take control over memories, dictate certain behaviours. Heterotopia of the hysterical body can equally resist the chronology of time. Freud writes:

for half a year, one of our patients under hypnosis reconstructed everything that stimulated her on the same days of the previous year (...); according to the mother's diary - the patient was not aware of its existence - it could be said that she reconstructed all these memories perfectly and without any mistakes. Another patient, not fully hypnotized, in spontaneous attacks experienced with hallucinatory clarity all the events that occurred to her ten years ago, when she suffered from hysterical psychosis - events that up to that moment were, to a large extent, under a blanket of amnesia. (Freud 2010, 15)

The cultural conditions in the therapy of hysteria are also worth considering. In the case of somatic disease, say the flu, we can count on the same methods and therapeutic agents in every culture while going to the doctor. In the case of mental disorders (or even hysteria, which we consider to be a psychosomatic disorder), the situation is not so obvious (Szasz 1974, 48-49). The practices of exclusion, corporal "discipline", therapeutic conversations, pharmacology or alternative medicine,

in a word, the heterotopology of a given socio-political tradition, are beginning to be considered.

### **3. Heterotopology of Hysteria**

In its complicated history, hysteria has taken many forms: in Greek-Roman medicine, its cause was the “wandering uterus”, in the Middle Ages it was explained by “demonic possession”, in the seventeenth century, the first, what today we would call “neurological”, interpretations appeared, the era of enlightenment returns for a short time to the theory of “wandering uterus”, Charcot seeks its causes in pathological changes in the brain, and finally Freud points to the unconscious mechanisms of sexual exclusion. In addition, these explanations have always gone beyond medical discourse, where the naivety (and often uncanniness) of its practices yields much about our fears, complexes, dreams and fantasies. In spite of this, hysteria, or more generally, mental illness was pushed aside in the short term — those suffering were chased away, closed down, deprived of their lives.

The difficulty in tracing hysteria, until the end of the eighteenth century, was that it functioned contrary to Aristotelian logic, which in this case assumed only two possibilities: illness or health. Meanwhile, hysteria as a “simulation of disease” revealed a terrifying spectacle of the body, which “deceives its soul”. Medical questions about hysteria are in fact questions about the foundations of Western thinking — dialectical thinking. Jacques Derrida’s deconstruction defines this dialectic as thinking based on binary oppositions, which gave rise to a theoretical consciousness and with it the “metaphysics of presence”, i.e. the hierarchy of values on which cognition is based (Derrida 1972, 56). The kind of binary oppositions that we would be dealing with here are,

e.g. “health – illness”, “able to work - unable to work”, “obvious – unclear”, etc., and so on. In each of these pairs there is valuation (the first members are privileged, the second are negatively valorized); therefore, as French philosophical thought explains, the multitude of subtle differences is subject to totalization and - ultimately - neutralized in the Totality and Identity.

Hysteria disturbs this order, i.e. the division into “ours” and “others”, i.e. Good and Evil, Culture and Nature, theory and practice. It shows a lack of regularity, unprecedented anywhere else, which is why it was impossible to include it in the game of binary oppositions. Its mythologization resulted from a systematic, cultural lack, after all, it should be noted that a precise nozological definition was never worked out in this case (Didi-Huberman 2003, 74). However, the matter should be approached differently: this lack is only one side of the coin, on the other hand we are dealing with an alarming excess of images and events. At the same time, hysteria as a lack gave rise to a dangerous phenomenon of “hysterization of language”, “hysterization of reaction” or “hysterization of culture”.

Today, we can observe a change in this strategy. Mainly due to psychoanalysis, madness no longer refers to non-existence, but conversely, it gives significant features to a human being. As for Freud, unconscious content is of key importance, which is why madness is an irreplaceable mirror for rationality, one in which it has to constantly review itself (Foucault 1988, 278). This change is crucial, because in this way heterotopology is constituted. Heterotopy of the hysterical body therefore arises from all these fantastic descriptions of its states, with the reservation, however, that it is now necessary to understand them. The images themselves still bear witness to some kind of simulation. They are: The “apparent” retention of the function

of life (which has been accompanied by tragic mistakes since ancient times); the multiplication of power in fragile girls who could not be restrained even by men; the maintenance of the body position for many hours without the slightest signs of fatigue; the position of the arch, in which the head touches the heels of women who are not gymnasts or acrobats; the adoption of incredible body positions, which made it possible to move even more strangely from place to place; the lack of sensory reaction to the needles driven in at the mouth of the needle, the disappearance of senses transferring from one side of the body to the other, etc. (Trillat 1993, 240). Hysteria stimulated the imagination towards the uncanny and ghostly, and its psychiatricisation and penalisation only fuelled its ghostly character. A hysterical body is an impenetrable body, mysterious, infinitely deep and despite its finiteness - to some extent impossible to read. Heterotopology of such a body places it in a new dimension: by interpreting the symbolism of hysteria it tears them away from the dimension of time, makes spatial metaphorizations, makes human existence strange, paradoxical, degraded or exceptionally sanctified. For centuries it has not even been known whether we are dealing with a somatic or mental illness — it is only Charcot's nozography that places hysteria among the somatic diseases, transforming its understanding from “mental illness” to “instinctual disorders” (Foucault 2003, 244). Finally, we should not forget the ethical dimension, for which imitation of other diseases, deception of the doctor, “cunning” and “tricks” were clearly pejorative in nature. Szumowski writes:

Hysterics are often endowed with great insight, cunning and dexterity, which they use successfully when they want to mislead the doctor or the environment, e.g. they vomit and expel some improbable objects from their mouths and only after careful observation we can see that the patient had everything she wanted

to vomit hidden in her dress. Their memory is sometimes unreliable and their imagination rich, so that one can never rely on the testimony of hysterics. (Szumowski 1961, 174)

Hysteria revised the possibility of medical diagnosis of the disease. Thomas Szasz proposes to adopt it as a method of examining the boundary between the “normal” and the “abnormal” in psychiatry:

Logically, hysteria brings into focus the need to distinguish bodily illness from the imitations of such illness. It confronts the physician – and others as well — with the task of distinguishing “real” or genuine illness from “imaginary” or faked illness. This distinction – between fact and facsimile, object and sign, physics and psychology, medicine and morals – remains the core problem of contemporary psychiatric epistemology. (Szasz 1974, 10)

If we were to accept this proposal, then it would follow that hysteria as a disease brings to bear a multitude of different disciplines of knowledge: history, economics, ethics and morality, politics, philosophy, demography, education and communication, theology and demonology, feminism; and through criticism strengthens the foundations of medical knowledge, connects psychology with technology and tradition with modernity. For Szasz, the historical differences between hysteria, paranoia, depression, schizophrenia, etc. can be seen as parallel to the differences giving form to modern languages. For example, similarities between English, German and Danish clearly separate them from, for example, Hungarian. A similar analogy can be seen between hysteria and dreams, which use the same iconic signs and which are definitely different from paranoia (Szasz 1974, 11). In this way, the heterotopia of hysteria gives new forms

of understanding to other mental disorders and diseases, reveals an innovative methodology and ethics of working with the patient, and revises the definition of “disease” in general.

Today, most hysterical disorders have been read, classified and categorized into the order of knowledge appropriate to specific medical sciences (neurology, physiology, psychiatry, etc.). What remains is referred to by psychology as “hysterical personality”, which, after all, accompanied hysteria from the beginning. Trillat notes that “it was first a witch, then a creature suffering from vapors, a sensitive, delicate and dreamlike creature, but also a capricious, odd and an incalculable person, and, if necessary, a pathological liar, a lecher and a perverse creature” (Trillat 1993, 238).

#### **4. Conclusions**

Charcot wrote that hysteria has always accompanied mankind, and so, like any other disease, it will remain with us until the end. Modernity, however, saw the disappearance of hysteria, *as if* in response to the declining interest of doctors and therapists. Perhaps this is the result of changes in social mentality that took place in the twentieth century, when the emancipation of women ended the hegemony of power over them. This would coincide with the concept of hysteria as a “barometer” of discourse tension in relation to sexuality, gender, feminism (Gilman 1993, 107). For Hippocrates and Freud, hysteria is tied to the difference between the sexes, with the one distinction, perhaps, being that Freud made the process of individual sexual identity formation dependent on psychological-social phenomena of power and domination. Dybel explains:



The domination of one sex over the other cannot be separated from the process by which the concept of gender itself is shaped; it is an integral part of it! In other words, it is not the case that the privileged position that men occupy in culture stems solely from the patriarchal model of that culture as such, but is the result of certain historical factors, which, as it were, build upon the category of gender. On the contrary, this position is already implied by the way in which the very concepts of male and female sex are shaped. (Dybel 2006, 128)

As we know, many unclear accounts of hysteria were explained by neurology, which developed in the nineteenth century. But perhaps, the author adds, hysteria is a thing of the past, because it was actually the result of a mutual fascination with the uncanny nature of its symptoms, to which both doctors and hysterics themselves succumbed, and a reconstruction of a latent and inbriddled life instinct. In the Cartesian order of cognition, madness is a priori excluded, expelled from the order of Reason. Exiled, perhaps in response to an unconscious fear, it took on the features of monstrosity and began to once again affect the imagination. Thus, when specialists abandoned their belief in the omnipotence of medical knowledge and began to give the relationship with the patient a more symmetrical form, which intentionally strengthened the position of the sick as subjects; as a result, hysteria as such ceased to pose such a challenge (Trillat 1993, 240). This issue seems to be extremely important, as it testifies to the strong influence of the illusion that all generations of physicians have succumbed to since the earliest times until the second half of the twentieth century. This illusion had incredible power, one that, contrary to the anatomy and physiology of bodies, influenced legislation (e.g., cast hysterics to burn at the stake), eroticised culture and shaped trends in art (painting and romantic lyricism, fin de siècle, antipsychiatric movement, etc.), strongly

inspired popular culture. Georges Didi-Huberman particularly emphasizes this thought when writing about the image of hysteria as a disease in its “extreme visibility” and the physical pain it entailed. We can take the Salpêtrière Hospital in Paris, where the deconstruction of the dialectic of Identity and Difference was carried out, as a “laboratory” for the study of this visibility and observation of the effects of hysteria

However, heterotopology seems to say something more. If we assume, after Michel Foucault, that psychiatry and medicine (as well as criminology and criminal law) provide a framework for the socio-political “production” of truth (Foucault 2006, 86), then the disappearance of the phenomenon of hysteria in the twentieth century would be another example of the advantage hysteria has over the therapist. Since it was never possible to fully penetrate the “dark stone of the hysterical body”, it can be said that the researchers failed in their struggle with this phenomenon. Taming the symptoms and distinguishing detailed diseases from such a strange phenomenon before the final, equally mysterious, disappearance of hysteria probably should be associated with a crowning achievement of medicine. Hysteria turned out to be an illusion, a dreamy dream, a cultural fear of what was irrational. The clarity of Reason allowed contemporary people to solve its riddle. But can we be certain? Is not the conviction that hysteria has been overcome just another imitation of it? If we accept the concept of hysteria as a distorting mirror of European rationality and heterotopia of the body, is it certain that we have overcome the panicked reaction to the possibility of imitating certain diseases by others? (Gilman 1993, 106). Psychoanalysis shed light on the darkness of hysteria, but at the same time broke its close connection with medicine and brought it into a broader philosophical and cultural context. From this perspective,

we can ask new questions: is not the fear of mental illness actually based on a hysterical reaction? Does not the taboo of infectious diseases (once leprosy and tuberculosis, AIDS in the twentieth century) in a sense refer to this terrible heterotopia of the female body? Is not hysteria, therefore, the second, today ossified, side of Reason?

The next stage of the struggle with disease simulation appears along with the return of a phenomenon already known in antiquity, namely the practice of hypnosis. Hypnosis is “a state that occurs when appropriate suggestions evoke hypnotic phenomena. Hypnotic phenomena are then defined as positive reactions to test-suggestions, and these reactions are always associated with suggested changes in perception and memory” (Orne 1998, 19). A hypnosis session works on the same level as hysteria. The underlying epistemological assumptions suggest that, like hysteria, hypnosis is a certain kind of pretence, suggestion, an induction of certain forms of behaviour and experience. For this reason, it can be claimed that in hypnosis these experiences are somehow devoid of a source, with the difference being that here the person responsible for the induction is the hypnotist. A perfect example of this unusual similarity is Antoni Kępiński’s description stating that in hypnosis as in hysteria,

one often has the impression that someone else is controlling our actions, some mysterious force, some demon, which resides inside, a mysterious id and superego, etc. One has no power over oneself. Under the influence of the hypnotist's orders the eyelids drop, the hand becomes inert, one loses the perception of pain or, on the contrary, pain becomes extremely severe; there are various kinds of vegetative changes, normally inaccessible by the action of our will, e.g. acceleration or deceleration of the heartbeat, contraction of blood vessels, so that the skin can be pierced, not a drop of blood, or vice versa, their enlargement, so that they occur as in saints stigmata, etc. A hypnotist can elicit various emotional states, such as love, admiration,

disgust, anxiety, despair, etc. He can elicit behaviours typical for other people or even animals. The hypnotised person can behave like a great scientist, saint, villain, etc., or like a dog, lion, cat, like a child, in love, etc. Under the influence of the hypnotist's suggestion, a modest woman can behave like an indulgent curtizan, a venerable citizen like a hooligan, an adult like a small child, etc. Acting, which is characteristic of hysteria, is brought here to its zenith. (Kepiński 1988, 49-50)

This is another, though certainly not the last, strategy in the fight against hysteria: since it is a natural “simulation of diseases other than itself”, perhaps the only way to heal it is to try to “falsify lies”, “outsmart cunning” and “deceive deception”.

## NOTES

<sup>1</sup> Cf. dictionary of medical terms <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/> (accessed: 01.17.2019).

<sup>2</sup> Representative of Polish School of Medical Philosophy (Löwy 1990).

<sup>3</sup> The institution of the clinic gave birth to a new perspection of time. Inside its walls observation could be carried out indefinitely, which made it possible to accumulate countless facts about a given illness. It also made possible for the clinic to realize another one of its functions, i.e. experimenting (Foucault 1994).

<sup>4</sup> Małgorzata Kowalska aptly expresses this intuition, when she writes that: “the spectral totality is always understood as a triumph of identity over difference, which can also be described as a triumph of onness over multitude” (Kowalska 2000, 25). We cannot here forget about the mutual, historically relative conditioning of health and illness, understanding illness as an “aberration of health” or latent, incredible adaptive abilities of the organism, which are unleashed a result of the illness (Canguilhem 1991).

<sup>5</sup> Post-Freudian psychoanalysis allows this phenomenon to migrate from the medical field to culture studies. It can be noticed that in the contemporary research in this field there is considerable effort devoted to surmounting the cultural differences expressed

in the inferior status of women (Karen Horney), the question of conflict as a result of the experienced lack from women as well as men (Melanie Klein), the attempt to develop a feminine “hysterical rationality” (Luce Irigaray, Hélène Cixous) or the topic of language as a structure distinguishing gender (Jacques Lacan) (Hutfless, <https://queeringpsychoanalysis.wordpress.com/2016/02/22/hysteria-perversion-subversion-some-remarks-from-a-queer-perspective>).

<sup>6</sup> In 1935, Władysław Szumowski wrote: “The course of hysteria is egocentric, i.e. it revolves around the experiences and desires of the afflicted. The symptoms develop always for someone, for someone’s eyes; they have a purpose. If no one were to take interest in the histeric, the symptoms would have no reason to exist (Szumowski1961, 174).

<sup>7</sup> In specialist literature, we can find research revealing that in neurological treatment the percentage of hysterical events is comparable to that which was documented 120 ago in Charcot’s clinic, with the one difference being that, instead of writing about “hysteria”, today we write about “psychoneurosis” or “functional disorders”. It is, however, certain, as noticed by the authors, that there are fewer works devoted to this problem (Stone 2008, 12-18).

<https://www.researchgate.net/publication/5588056> The 'disappearance' of hysteria Historical mystery or illusion (accessed: 01.12.2019).

<sup>8</sup> *Historia medycyny* edited by T. Brzeziński from 1988 is far from announcing the end of hysteria. “In the second half of the twentieth century, it assumed another form and, as a result, is even more difficult to diagnose” (Brzeziński 1988, 416).

## REFERENCES

- Brzeziński, T. (1988), *Historia medycyny*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Canguilhem, G. (1991), *The Normal and the Pathological*, Trans. C. R. Fawcett, New York: Zone Books.
- Derrida, J. (1972), *Positions*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Didi-Huberman, G. (2003), *Invention of Hysteria*, Trans. A. Hartz, Cambridge-London: The MIT Press.
- Dybel, P. (2006), 'Histeria — 'inny język' kobiecości?', *Teksty Drugie*, 6: 123-136.
- Foucault, M. (2003), *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975*, Trans. G. Burchell, London-New York: Verso.
- Foucault, M. (1976), *The Birth of Clinic. An Archeology of Medical Perception*, Trans. by M. A. Sheridan, New York: Routledge.
- Foucault, M. (1987), *Mental Illness and Psychology*, Trans. A. Sheridan, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Foucault, M. (1988), *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, Trans. R. Howard, New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2019), 'Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias', Trans. J. Miskowiec, on-line: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf> (18.02.2019).
- Foucault, M. (2005), *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*, Trans. Travistock/Routledge, London-New York: Routledge.
- Foucault, M. (2006), *Psychiatric Power. Lectures at the Collège de France 1973-1974*, Trans. G. Burchell, New York: Palgrave MacMillan.
- Freud, S. (2010), *Complete Works*, trans. and ed. I. Smith, [https://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud\\_Complete\\_Works.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud_Complete_Works.pdf).

Gilman, S. L., King, H., Porter, R., Rousseau, G. S., Showalter, E. (1993), *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

Hutfless, E., 'Hysteria — Perversion — Subversion. Some Remarks from a Queer Perspective', *Queering Psychoanalysis. Research Group on Bodies and Sexualities*:

<https://queeringpsychoanalysis.wordpress.com/2016/02/22/hysteria-perversion-subversion-some-remarks-from-a-queer-perspective>.

Hippocrate, (1839-1881), *Oeuvres complètes*, trans. E. Littré, Paillière, Paris.

Jones, C. A. (2006/7), *Sensorium. Embodied experience, technology and contemporary art*, Cambridge-London: The MIT Press.

Kępiński, A. (1988), *Psychopatie*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Kowalska, M. (2000), *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa: Aletheia.

Löwy, I. (1990), *The Polish School of Philosophy of Medicine. From Tytus Chalubinski (1820-1889) to Ludwik Fleck (1896-1961)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Medical Dictionary: <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/>.

Plato, (1931), *Timeus, The Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, London: Oxford University Press.

Orne, M. T. (1998), 'Implikacje definicji terminu *hipnoza* dla badań i praktyki', Trans. J. Siuta, in Siuta, J. (ed.), *Współczesne koncepcje w badaniach nad hipnozą*, Warszawa: PWN.

Sohn, H. (2008), 'Heterotopia: anamnesis of a medical term' in Dahaene, M., De Caeter, L. (eds), *Heterotopia and the City*, New York: Routledge.

Stone, J., Hewett, R., Carson, H., Warlaw, Ch., Sharpe, M. (2008), „The ‘disappearance’ of hysteria: historical mystery or illusion?“, *Journal of the Royal Society of Medicine*, 101 (1).

Sydenham, T. (1843), *The Works of Thomas Sydenham*, vol. II, London: Sydenham Society.

Szasz, T. (1974), *The Myth of Mental Illness*, New York-Cambridge-Philadelphia-San Francisco-London-São Paulo-Singapore-Sydney: Harper & Row Publishers.

Szumowski, W. (1961), *Historia medycyny*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Szumowski, W. (2005), *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty: Antyk.

Trillat, E. (1993), *Historia hysterii*, Trans. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

### **Heterotopy of the Hysterical Body**

**Abstract:** Heterotopia is the space of otherness, a counter-space. A very specific type of heterotopia is a human's body, especially in its illness and sickness. Hysteria, the disease which can imitate many other diseases, is here a crucial example. From its ancient beginnings until today hysteria makes us reflect on the essence of illness and disease, on the definition of the human condition, on the social role of a healthy and ill human body, etc. The archeology of hysteria explains how disorders shape medical standards.

**Key words:** hysteria, madness, epistemology, philosophy of medicine



HYBRIS nr 53 (2021)

ISSN: 1689-4286



**JAN HARTMAN**

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

## **RADYKALNY EMOCJONALIZM JAKO STANOWISKO METAMETAETYCZNE**

### *Ustalenia terminologiczne*

Szeroko znane jest określenie „emotywizm”, odnoszące się do tez metaetycznych, wskazujących na emocjonalny (w odróżnieniu od poznawczego) sens i wartość terminów i zdań powinnościowych o treści moralnej, to znaczy zakazów, nakazów i postulatów odnoszących się do tego, co słuszne i niesłuszne „jako takie”, samo przez się, nie zaś ze względu na skuteczność bądź legalność<sup>1</sup>. Podobnie z ocenami

---

<sup>1</sup> Mark van Roojen w artykule „Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, opublikowanym w Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Emo> s. 4) w następujący sposób charakteryzuje stanowisko emotywizmu: „Emotywiści uważają, że terminy moralne występujące w wypowiedziach asertorycznych pełnią w pierwszym rzędzie funkcję wyrażania emocji, a ewentualnie również funkcję wywoływania podobnych emocji u innych. Należy to rozumieć w ten sposób, że znaczenie takich terminów polega na ich konwencjonalnej funkcji w dokonywaniu pewnego rodzaju aktów mowy, a mianowicie takich, które (o ile są szczerze) wymagają, aby mówiący przyjmował pewną postawę. Zdania zawierające ogólne określenia pozytywnej oceny moralnej, takie jak „prawy”, „dobry”, „cnotliwy” itp., sygnalizują niekognitywną postawę afirmatywną, taką jak aprobata lub preferencja. Zdania zawierające ogólne określenia negatywnej oceny

moralnymi czynów i osób — zdaniem emotywistów, takich jak Ayer, a wywodzących się co najmniej od Hume'a, nie są to twierdzenia, którym przysługuje wartość epistemiczna prawdy bądź fałszu, lecz wyrazy aprobaty i dezaprobaty emocjonalnej (osobistej bądź społecznej) dla pewnych postępków i ich sprawców bądź dla pewnych własności przysługujących podmiotom moralnym. Pojęcie emotywizmu mieści w sobie akcent polemiczny względem przekonania, że szeroko rozumiane zdania powinnościowe (normatywne i oceniające) posiadają wartość poznawczą – inną niż niesiona przez nie informacja o aprobacie i dezaprobatie o podłożu uczuciowym, zakorzenionym w tzw. poczuciu moralnym. Podobnie stosuje się czasami słowo „sentymentalizm”, który to termin jednakowoż najczęściej oznacza stanowisko mówiące, że podstawą moralnej wartości czynu jest rezonans uczuciowy, jaki czyn ów budzi. Ze względu na metaetyczny i epistemologiczny wydźwięk pojęcia emotywizmu, używa się odrębnego terminu na oznaczenie koncepcji etycznych upatrujących samej istoty życia moralnego w wyrażaniu emocji i „zarządzaniu” nimi za pomocą pewnych uśrednionych czy umownych ustaleń, przybierających charakter społecznie usankcjonowanych norm zachowania i standardowych ocen moralnych. Takim terminem (na gruncie języka angielskiego) jest właśnie *sentimentalism*, czyli sentymentalizm – jakkolwiek czasami nazywa on stanowisko metaetyczne, a nieraz używa się go również na określenie stanowiska etycznego, to jest odnoszącego się do natury moralności, nie zaś statusu epistemicznego wypowiedzi moralnych. Ze względu na niejednorodność w sposobie posługiwania się terminem „sentymentalizm” w filozofii, a także mylące konotacje w języku potocznym, proponuję posługiwać się słowem „emocjonalizm”, które jest

---

moralnej, takie jak „zły”, „niewłaściwy”, „podły” sygnalizują niekognitywną postawę negatywną”.

wprawdzie rzadko używanie, lecz wolne od notorycznego przemieszczania się pomiędzy kontekstami przedmiotowymi i metapredmiotowymi. Słowo to wymaga jednak doprecyzowanie swego znaczenia. Będę się nim posługiwał jako określenie stanowiska, głoszącego, że:

- przekonania moralne oraz formułowane *ad hoc* oceny moralne wpływają z wrażliwości uczuciowej i nie mogą być rozumiane inaczej niż z udziałem różnego rodzaju władz emocjonalnych i stanów emocjonalnych, takich jak empatia, poczucie skrzywdzenia, poczucie odrzucenia, poczucie zagrożenia, a także poczucie komfortu emocjonalnego i bezpieczeństwa, radość z obcowania z innymi, miłość, wdzięczność, zadowolenie, sympatia, złość czy nienawiść;
- sfera moralna nie redukuje się do sfery emocjonalnej, lecz całą swoją wartość i znaczenie z niej wywodzi – emocje, stany uczuciowe i przeżycia w relacjach międzyludzkich mają samoistną wartość, którą afirmujemy określając tę sferę naszego życia właśnie jako sferę moralną; bez emocji nie byłoby żadnego życia moralnego;
- w społecznych procesach komunikacyjnych tworzą się pewne uśrednione standardy (normy i oceny), oddające typowe przeżycia i reakcje emocjonalne (aprobatywne i ganiące) związane z doświadczeniem obcowania z bliskimi i obcymi osobami; mają one realny społeczny autorytet oraz niosą w sobie wiarygodną społeczną wiedzę o emocjonalnej tkance życia wspólnotowego i osobistego; wiedza ta nie jest wszelako ścisła i definitywnie ustalona, a oprócz reakcji emocjonalnych typowych występują też inne, co sprawia, że wspomniane standardy również nie są określone ściśle;
- teoria moralna musi uwzględniać zarówno autorytet faktycznego ukształtowania społecznej sfery normatywnej (pomimo jej niekonsekwencji wewnętrznych i zmienności), jak i zawartą w niej

wiedzę o relacjach międzyludzkich i związanych z nimi emocjach; nie można przeto oddzielać etyki od psychologii i socjologii moralności, a ogólniej – od badań empirycznych;

- formalizm i apodyktyczność spotykana w społecznej moralistyce pod postacią surowej pryncypialności, a w etyce pod postacią pryncypializmu, są dysfunkcyjnymi i szkodliwymi formami wyrażania społecznego doświadczenia emocjonalnego.

*„Naturalna” teza metametaetyczna*

Przedmiotem tego artykułu jest obrona emocjonalizmu jako stanowiska etycznego i metaetycznego, odnosząca się w głównej mierze do ostatniego punktu podanej tu charakterystyki. Jako że apologia uczuciowości w dużej mierze stawia teoretyka w pozycji konfliktowej względem kognitywizmu oraz względem racjonalistycznego konstruktywizmu jako narzędzia rozumienia życia moralnego, przyjęcie perspektywy emocjonalistycznej siłą rzeczy wyprowadza nas poza granice metateorii moralności i teorii dyskursu etycznego, rozumianych jako metateoria lojalna względem racjonalistycznych aspiracji etyki (to jest poza granice metaetyki) i stawia nas w pozycji metametaetycznej. W takiej właśnie pozycji heurystycznej toczy się więc dyskurs niniejszego tekstu. Emocjonalizm nie jest ściśle biorąc stanowiskiem etycznym ani metaetycznym, lecz metametaetycznym – w tym sensie, że głoszony jest z pozycji heurystycznej zajmowanej przez filozofia nie poczuwającego się do lojalności względem celów i charakteru dyscypliny filozoficznej zwanej etyką i uprawianej niemal zawsze w dwoistym układzie etyka-metaetyka, a w szczególności w pozycji heurystycznej (i moralnej), w której możliwa jest moralna krytyka dyskursu etyki (i metaetyki) jako nieobojętne moralnie

i podlegającego moralnej ocenie, podobnie jak inne przekonania. Dlatego można też powiedzieć o metametaetyce, że jest etyką przekonań moralnych, etycznych i metaetycznych, stawiającą pytania o moralne znaczenie działalności polegającej na wyposażaniu społeczeństwa w elementy teoretycznej argumentacji etycznej, z których czyniony jest taki bądź inny – a wedle bronionego tu przekonania zwykle dość przypadkowy i niekontrolowany moralnie użytek.

Twierdzimy<sup>2</sup>, że wprowadzanie w życie społeczne przekonań intelektualistycznych, wiążących wartość moralną czynu z taką czy inną formą wiedzy – wiedzy o wartościach, prawach i normach moralnych albo o naturze cnót czy też rachunkiem utilitarystycznym – przyczynia się do tłumienia wrażliwości moralnej, emocjonalnych odruchów empatii i troski, ucząc bierności i konformizmu, pod pretekstem rozwagi i potrzeby zachowania bezstronnej i deliberatywnej postawy. Pogląd ten jest rzadko artykułowany, gdyż nie należy do etyki (jego obecność w debacie etycznej nie leży w społecznym interesie etyków), a jednocześnie sformułowany jest ze stanowiska heurystycznego usytuowanego powyżej metaetyki, gdyż poddającego pozycję metaetyki i relację etyka-metaetyka krytycznej refleksji. Paradoksalnie ten rodzaj hiperrefleksywnej samowiedzy, stanowiąc o intelektualnym wyobcowaniu podmiotu przyjmującego tę perspektywę, sprawia, iż nawiązuje on utraconą przez filozoficzny formalizm (intelektualizm i związane z nim aspiracje do bezstronności sądu) więź z życiem etycznym, pozwalając na dokonywanie zwykłej oceny moralnej konkretnych zjawisk (w tym przypadku: formułowania teorii etycznych), co dla etyki (zawsze jakoś emancypującej się z naturalnego życia moralnego) jest paradoksalne i dezorientujące. Tym bowiem, czego

---

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł pozostaje w ścisłym związku z dwoma wcześniej przeze mnie opublikowanymi (Hartman, 2000).

etyka, a już zwłaszcza metaetyka nigdy nie chce czynić, to wprost orzekać, co jest naganne, a co chwalebne. Tymczasem już sam fakt, że etycy właściwie nigdy nie poddają refleksji etycznej swojej własnej działalności świadczy jak najgorzej o ich intencjach oraz o kondycji ich samowiedzy<sup>3</sup>.

Tego rodzaju postawa, jaką tu przyjmujemy, czerpie dla siebie wzorce z pisarstwa etycznego. Najwyższy czas wytknąć etyce jej winy. Obrona prymordialnej *irracjonalności* stosunków moralnych – obrona, dodajmy, moralna, prowadzona w imię własnego prawa sfery moralnej do zachowania swego irracjonalnego charakteru, jest więc tyleż pewną etyką, co i antyetyką, czyli krytyką etyki jako próby racjonalnej kontroli stosunków moralnych. Krytyką — by jeszcze raz to podkreślić — moralną.

Nieodpowiedzialny intelektualizm zaczyna się już na poziomie elementarnych tez teorii etycznych, by wzmocnić się jeszcze w metaetycznej części każdej dobrze zaprezentowanej etyki, jaką jest konfrontacja danej koncepcji z innymi, które poddaje się krytyce.

---

<sup>3</sup> Istnieją przypadki, gdy metaetyka rozpoznaje w zwykłym uczestniku życia moralnego kogoś w rodzaju niejawnego zwolennika jakiejś teorii etycznej bądź przedstawia sobie zaangażowanie etyka w życie moralne i tytułem eksperymentu myślowego oczekuje od niego zachowania spójności pomiędzy teorią a praktyką. Przykładu dostarcza Simon Blackburne, który za pomocą kategorii projekcji broni emotywizmu. Twierdzi on, że subiektywność odczuć moralnych nie zakazuje nam używania zobiektywizowanych ocen moralnych („x jest złe”), gdyż społeczny proces projekcji uczuć i postaw generuje quasi-realne fakty nadbudowane na obserwowalnych, empirycznych stanach rzeczy. Problem ten w zupełnie innym języku opracował już Kant, a także etycy kręgu fenomenologicznego (zwł. Scheller jako autor *Der Formalismus in der Ethik und die Materiele Wertethik*). Blackburne troszczy się jednakże o powagę i wiarygodność podmiotu formułującego sądy (oceny) moralne – zagrożone przez subiektywistyczne rozumienie tezy emotywizmu. Píše: „Jeśli oceny moralne są tylko projekcjami uczuć, to czy zwolennik takiej tezy nie przyjmuje schizoidalnego stanowiska w odniesieniu do własnych zobowiązań moralnych – przyjmując je, lecz jednocześnie utrzymując, że są bezpodstawne?” (Blackburne, 1984, 197). Nie jest tak, że uprawianie metaetyki zamyka nas na perspektywę metametaetyczną. Rzecz w tym, aby otwierało nas na nią bardziej – a zwłaszcza otwierało nas na możliwość moralnej krytyki samej etyki jako takiej.

Racjonalny chłód abstrakcji, typowy dla głównych doktryn etycznych, znajduje więc swoje metaetyczne przedłużenie w rzekomo chwalebnej bezstronności moralnego niezaangażowania racjonalnej analizy dyskursów etycznych, które w ostatecznym rozrachunku często okazują się przewrotną apologią nieczułości, zdystansowania od spraw ważnych i bolesnych, a nawet czymś w rodzaju narcystycznego rytuału hołdowania „postawom teoretycznym”, takim jak dążenie do bezstronności bądź czysta opisowość (resp. analityczność). Już samo twierdzenie, że niezaangażowany opis (np. etologiczny) jest czymś bardziej racjonalnym (naukowym) niż dyskurs moralnie zaangażowany, jest nie tylko uzurpatorskie, lecz amoralne, sugerując jakąś pozycję bezstronnego i nieosądzającego obserwatora jako rzekomo moralnie akceptowalną, jeśli nie wręcz uprzywilejowaną. Nieczułość, emocjonalne niezaangażowanie (będące – wedle jednego ze starożytnych mitów na temat racjonalności — warunkiem zachowania dyscypliny myślowej i sprawiedliwego osądu) uchodzi za coś w rodzaju „cnoty teoretycznej”, pomimo oczywistego powiązania każdej kwestii moralnie doniosłej z przeżywanym przez ludzi cierpieniem i całą gamą uczuć osób, których dana kwestia realnie dotyczy. Jeśli uprawianie etyki ma polegać na sublimacji pierwiastka intelektualnego i odżegnywaniu się od uczestnictwa w życiu moralnym, z całym jego emocjonalnym nasyceniem, to jest to działalność tak samo absurdalna, jak uprawianie muzykologii jako analizy zapisu nutowego, odżegnujące się od słuchania muzyki<sup>4</sup>.

Zgodnie z powyższym twierdzę (i jest to teza moralna, a więc ocena), że tendencje intelektualistyczne i racjonalistyczne w etyce wynikają

---

<sup>4</sup> Przykładem kryzysowej samowiedzy etyki w tym względzie jest dyskusja na temat kategorii „idealnego obserwatora” w neoeudajmonizmie, czyli we współczesnej etyce cnót. Referuje ją w swoim artykule Jacek Jaśtał; por. (Jaśtał, 2007, 92-108). Por. na temat również (Brandt, 1995).

z nieuczciwości intelektualnej, skutkującej upowszechnianiem w złej wierze przekonania o głównie racjonalnym charakterze decyzji i aktów mających wysoką wartość etyczną, jak również przekonania o możliwej ściśle poznawczej racjonalności ocen moralnych, a w konsekwencji o potrzebie budowania racjonalistycznej teorii moralności (etyki).

Emocjonalizm jest stanowiskiem naturalnym, to znaczy takim, do którego mają skłonność osoby nie mające kontaktu z teoriami etycznymi. Osoby takie, podobnie jak piszący te słowa, ganią uczynki wzbudzające w nich odrazę z uwagi na współodczuwanie bądź przynajmniej wyobrażenie krzywdy emocjonalnej, jakiej doznaje osoba odczuwająca zamierzone bądź przewidywalne następstwa tych uczynków. I odwrotnie — podziwiają i pochwalają uczynki, które wywołują w innych przeżycia pozytywne. Stanowisko to nie musi prowadzić do wniosków utylitarystycznych czy nawet hedonistycznych. Nie dotyczy bowiem żadnych powinności ogólnych czy „strategii życiowej” ani nie jest odpowiedzią na pytanie o istotę moralnej wartości czynu. Emocjonalizm jest preteoretyczną postawą, której filozoficznym derywatem nie jest utylitaryzm (resp. hedonizm), lecz refutacja „przemocy teoretycznej”, a więc hiperracjonalizacji teorii moralnej. Powtórzmy: trzeba wznieść się na poziom metametaetyczny, aby osiąść zdolność realnego afirmowania preteoretycznej wrażliwości i prawości moralnej, to znaczy zdolność samonegacji i samoograniczenia jako podmiotu teoretycznego.

#### *Argumenty na rzecz emocjonalizmu*

Naczelnym argumentem, a raczej moralnym postulatem, jaki wysuwam w obronie metametaetycznego emocjonalizmu, jest żądanie wyobrażenia sobie (oraz utrzymania w pamięci wyobrażenia) osoby pozbawionej emocji. Osoba taka nie byłaby zdolna wejść w jakikolwiek



stosunek moralny – nie pojmując dobra i zła ani ich nie doświadczając. Można by ją nauczyć formułowania pewnych standardowych ocen moralnych w pewnych materialnie dających się opisać, typowych sytuacjach, np. związanych z użyciem przemocy czy zaborem własności. Można by ją nauczyć jakiegoś „prawa moralnego”, w sensie systemu normatywnego mniej uściślonego, a za to bardziej formalnego i ogólnego, niż konkretne przepisy prawa stanowionego. Takie osoby nawet faktycznie istnieją – psychopaci, pozbawieni uczuć moralnych, lecz na co dzień zdolni zachowywać się w sposób dający się zaakceptować. Wspólnota moralna jest w stanie znieść pewną liczbę takich moralnie niekompetentnych osobników, lecz nie mogą oni stanowić w niej siły dominującej. Czy amoralnego psychopata można nauczyć teorii etycznych i ich zastosowań? Z pewnością. Można na przykład wpoić mu regułę „jeśli nie chcesz doznać przykrości, unikaj zadawania przykrości innym” albo „przysparzaj ludziom korzyści i przyjemności, a w dłuższej perspektywie wyjdiesz na tym lepiej, niż gdybyś zawsze starał się wykorzystywać ludzi do swoich celów, z ich szkodą”. Nie ma też powodu, aby psychopata nie przyswoił sobie wiedzy o cenionych cnotach, takich jak odwaga czy hojność, i nie praktykował ich. Czy mając takie silne wsparcie ze strony etyki i jej teorii, stanie się mniej amoralną jednostką? Doświadczenie uczy czegoś przeciwnego – im bardziej osoby niewrażliwe zdolne są do kamuflażu, tym większe jest cierpienie emocjonalne ich ofiar<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Niewrażliwość moralna pozostaje w osobliwej relacji ze swoim moralnym przeciwieństwem, którym jest szlachetne nieuprzedzenie. Adam Smith w swoim dziele z 1759 r. *The Theory of Moral Sentiments* twierdzi, że umysł ludzki zawiera względnie autonomiczną instancję, jakby podmiot w podmiocie, który nazywa „inner man”, człowiekiem wewnętrznym. Ów wewnętrzny człowiek ma szczególną zdolność do niezaangażowanej i bezstronnej (*impartial*) obserwacji sytuacji moralnie znaczącej oraz sformułowania sprawiedliwej i bezstronnej, a przez to nieegoistycznej oceny. Aby mógł on prawidłowo spełnić swoją rolę musi być nie tylko należycie poinformowany, lecz jednocześnie powinien wyjść ze stanu obojętności, zdobywając się

Eksperyment myślowy z osobą amoralną pokazuje, że moralność źródłowo nie jest dziedziną praw, cnót ani norm czy wartości — te nabierają sensu i znaczenia dopiero w kontekście przeżyć moralnych, czyli emocji wypełniających relacje międzyludzkie. Trudno wyobrazić sobie kogokolwiek pojmującego sercem (czyli na poziomie emocji) formalne imperatywy, jak nakaz czynienia dobra innym, zakaz traktowania innych wyłącznie jako narzędzia dla własnych celów, nakaz dotrzymywania umów czy preferowania prawdy względem fałszu, a jednocześnie nie odczuwającego żadnej empatii czy życzliwości w stosunku do jakiejkolwiek konkretnej osoby. Podobnie trudno sobie wyobrazić kogoś, kto pojmuje intelektem wspomniane imperatywy, czyli rozumie, że dotrzymywanie umów czy prawdomówność są społecznie obowiązującymi normami i w związku z tym gotów jest tych nakazów przestrzegać, nawet w takich sytuacjach, gdy jest to dla niego w oczywisty sposób niekorzystne. Sam intelekt nie wystarczy, aby być dobrym, a nawet przyzwoitym człowiekiem, podczas gdy dobre serce, nawet przy słabym intelekcie, jest rękojmnią, że błędy moralne, które popełnia jego właściciel, nie są wyrazem okrucieństwa, obłudy i wyrachowanego egoizmu. W obliczu zupełnej nieczułości wszelka moralność zamiera.

---

na sympatię (dziś powiedzielibyśmy: empatię) w stosunku do osób, których działalność pragnie zrozumieć i poddać ocenie. Ważne w sentymentalistycznej etyce Smitha jest to, że ocena moralna zostaje z pełnym zaufaniem oddana instancji wolnej od apriorycznych przekonań moralnych (w tym również tych zaszczerpionych jej przez etykę), a za to nieuprzedzonej. Czym bardziej zaangażowany i zdolny wnikać w emocjonalną sytuację innych ludzi jest nasz „inner man”, tym większą odznaczamy się cnotą. Życie moralne wznosi się bowiem ponad sferę reguł, osadzając się w czymś, co moglibyśmy nazwać w naszym współczesnym języku komunikacją emocjonalną. Dzieło Smitha reklamuje się już w tytule jako teoria, lecz w swej istocie jest teoretyczną obroną antyteoretyczności. Por. (Smith, 1976, 110-180).

Twierdzenie, że życie moralne jest domeną „serca”, a dopiero wtórnie domeną rozumu, nie ma charakteru teoretycznego. Jest to teza, którą wpisać można w szereg innych, bardziej szczegółowych i stwierdzających oczywiste, definicyjne okoliczności życia moralnego. Takie tezy to na przykład: ludzie współczują jedni drugim w nieszczęściu i starają się sobie pomagać; ludzie liczą na dobroć innych ludzi, podobnie jak na wzajemność w wyświadczaniu sobie przysług; ludzie cieszą się radościami swoich bliskich, choć czasem odczuwają zawiść; ludzie odczuwają względem siebie gniew i złość, ale często powstrzymują się od przemocy i szukają pokojowych rozwiązań zdarzających się konfliktów. I tak dalej. Nie można tego nazwać psychologią moralną, gdyż są to zwykłe prawdy życia. Jednakże – analogicznie — również bezpretensjonalne translacje tez etyki na prawdy życiowe nie mogą pretendować do statusu wyjątkowych i ukrytych prawd, odkrywanych przed nami przez filozofów. Nie ma nic wielkiego w powiedzeniach w rodzaju: trzeba być ostrożnym w ocenianiu innych, jeśli nie wie się wszystkiego o ich sytuacji i motywach („sytuacjonizm”); trzeba starać się każdego traktować uczciwie, doceniać jego wysiłek, dobrą wolę i wkład do danej sprawy; warto wybaczać błędy i samemu się do nich przyznawać („teoria sprawiedliwości”); gdy się do czegoś zobowiązemy, to trzeba dołożyć starań, aby to wykonać („kontraktualizm”). I tak dalej. Każda z tych życiowych prawd doskonale pasuje do takich czy innych tez teoretycznych, niemniej jednak żadna teza teoretyczna nie ma sensu bez odniesień do tychże prawd i stojących za nimi doświadczeń. A doświadczenia te są natury emocjonalnej i to one właśnie stanowią substancję moralności, czyli relacji międzyludzkich, ujętych w aspekcie dobrego i złego, które wydarza się między ludźmi z uwagi na to, jak postępują względem siebie, co do siebie mówią i jakie przyjmują względem siebie postawy. Sfera moralna, czyli emocjonalny podkład

międzyludzkich relacji, jest różnorodna i poddaje się prostym regułom porządkowym. Ludzie różnią się pod względem swej wrażliwości i nawyków, a standardy związane z relacjami między zachowaniem a uczuciami we współżyciu społecznym są zmienne kulturowo. W różnym też stopniu życie moralne bywa powiązane z abstrakcyjnymi ideami etycznymi, wyrażanymi w postaci pojęć moralnych, norm i postulatów oraz (bo bywa i tak) twierdzeń natury teoretycznej (etycznej). W żadnym przypadku jednakże pojęcia i tezy teoretyczne nie mają znaczenia rozstrzygającego dla realnych ocen, z jakimi spotykają się postęпки poszczególnych osób, w tym również takich, którzy uzasadniają swoje postępowanie za pomocą pojęć i argumentów etycznych. Zwykła deklaracja dobrej woli („chciałem dobrze”) zawsze znaczy więcej, niż „dokonałem obrachunku przewidywalnych konsekwencji różnych wariantów mojego postępowania”. Tymczasem teorie etyczne nie ograniczają warunków możliwości ich operacjonalizacji ani nie wyciągają wniosków z faktu, że taka operacjonalizacja jest bardzo ograniczona.

#### *Teza emocjonalizmu a błąd naturalistyczny*

Bardzo łatwo źle zrozumieć tezę emocjonalizmu, która będąc heurystycznie zakorzeniona w postawie metametaetycznej ma więcej wspólnego ze spontanicznym wyrażeniem doświadczenia życiowego niż z teoretyczną tezą etyki. Tym samym łatwo może być potraktowana jako naiwna i niebacząca na błąd naturalistyczny. Jest wręcz przeciwnie. „Błąd naturalistyczny” to kategoria argumentów na rzecz całkowitej swoistości fenomenu moralnego i jego nieredukowalności do innych sfer ontycznych, a zwłaszcza do sfery faktów, czyli „natury”. Przykładem takiego argumentu jest napomnienie, iż żadnych powinności nie da się wywieść z opisu faktów ani uzasadnić w oparciu o same tylko

przesłanki faktyczne. Otóż trzeba odróżnić naturalistyczny redukcjonizm od twierdzenia, iż same fakty, jakimi są stany emocjonalne, mają wartość moralną. Twierdzenie takie w żaden sposób nie deprecjonuje ani nie dezawuuje moralności. Nie sprowadza też powinności moralnej do czegoś, co nią nie jest. Podobnie twierdzenie, że piłka składa się z atomów, a celem gry w piłkę nożną jest umieszczenie pewnej grupy atomów w przestrzeni poza linią bramki w żaden sposób nie „naturalizuje” gry w piłkę. Tyle że przypominając o atomistycznej budowie piłki nie dowiadujemy się niczego o futbolu, podczas gdy przypominając o emocjonalnej naturze stosunków moralnych dowiadujemy się o zasadniczej niefortunności intelektualizmu etycznego i jego pochodnej w postaci racjonalistycznych teorii etycznych i metaetycznych.

Zilustrujmy to przykładem. Naszym zdaniem teza „pomaganie innym daje ludziom korzyści i radość, przez co jest moralnie dobre” (emocjonalizm) różni się od tezy „bezinteresowne wyświadczenie dobra innym jest moralnie dobre jako takie” wyłącznie ze względu na pewien naddatek teoretyczny, mający charakter postulatu. Ten naddatek da się wyrazić w twierdzeniu „dobro moralne jest czymś całkowicie samoistnym i formalnym, dzięki czemu niektóre sposoby działania są moralnie dobre *jako takie*, czyli z *definicji*”. Twierdzenie to nie jest wszelako zwykłą tezą ani nawet definicją projektującą użycie terminu „moralny”, lecz postulatem „niech będzie coś takiego, jak moralność — ponad zdarzeniami fizycznymi i stanami psychicznymi”. Nie jest w niczym — poza etykami — interesie, aby usłuchać takiego wezwania. Jest to w gruncie rzeczy jeszcze jedno wezwanie do posłuszeństwa, za który stoi szantaż moralny: kto tego wezwania nie wysłucha, ten jest „relatywistą”, popełnia „błąd naturalistyczny” bądź jest „naiwny”.

Dogmatyczne rozumienie błędu naturalistycznego i bagatelizowane uczuć w sferze moralnej w obawie przez naiwnym redukcjonizmem lub jakąś inną formą amoralizmu, „zagląającego pod podszewkę” moralności prowadzi do czegoś, co nazwałbym *błędem antynaturalistycznym* w etyce. Polega on na wytyczaniu sztucznej granicy pomiędzy moralnością a sferą doświadczeń życia, na czele z relacjami międzyludzkimi w ich emocjonalnych i psychologicznych wymiarach. Granicę tę wyznacza się w egoistycznym interesie dyscypliny filozoficznej zwanej etyką, a to dla zapewnienia jej pełnej autonomii i nieredukowalności do innych dyscyplin, np. etologii, psychologii czy socjologii moralności. Skrajnym przykładem takiej postawy jest twierdzenie Kanta, iż czyn ma wartość moralną wtedy i tylko wtedy, gdy spełniany jest z obowiązku, bez względu na skłonność, czyli emocje. Widoczna tu fascynacja bezwarunkowym posłuszeństwem, właściwa wszelkiemu fanatyzmowi, sam w sobie jest pewnym stanem emocjonalnym – zresztą niezbyt dobrze rokującym, jeśli chodzi o czynienie bądź nieczynienie emocjonalnej krzywdy innym ludziom przez osobę w takim stanie ducha się znajdującą.

Autonomię sfery moralnej, a w konsekwencji samej etyki (w stosunku do psychologii moralnej, socjologii moralności etc.) ustanawiają etycy. Zwykli ludzie nie znają tego konceptu, o czym wie każdy, kto wykłada etykę. Pierwotna czy wręcz transcendentalna sfera absolutnej i źródłowej powinności moralnej ma charakter formalny (kategorialny) i dlatego musi zostać zidentyfikowana jako system nieprzekraczalnych warunków sensu stosunku moralnego. Jest to zawsze zadanie filozofa — obce i niezrozumiałe dla „publiczności”. To jego rolą jest powiedzieć, że dobro czynić należy, a zła należy unikać, obowiązek obowiązuje i temu podobne rewelacje. Tak rodzi się kluczowa dla samowiedzy (choć rzadko tematyzowana) etyki figura idealnego etyka, nosiciela czysto racjonalnej

(w odróżnieniu od kapłańskiej) władzy analitycznej i wzorcowej władzy wydawania ocen moralnych (najczęściej zresztą nader powściągliwych). Dogmatyzm etyki, kamuflowany przez chwalebne niezaangażowanie, opisowość i bezstronność etyka w roli moralisty (bądź kogoś, kto ze szlachetnych pobudek intelektualisty *unika* bycia moralistą) wyraża się w rozmaitych kategoriach teoretycznych, mających uwierzytelnić apodyktyczność przekonań moralnych, a także nakazów i zakazów, wskazówek moralnych i innych produktów refleksji etycznej. Należy do nich prawo naturalne, imperatyw kategoryczny, nakaz troski o osobę i kilka innych bezwarunkowych i nieznoszących sprzeciwu konstruktów. Niestety, powołane do istnienia w celu uwierzytelnienia teorii i wzmocnienia pozycji etyka, przenikają one do życia społecznego, zatruwając je. Jakże często widzimy przemoc moralną usprawiedliwianą „prawem naturalnym” albo bezduszość podawaną za „trzymanie się zasad”. Tego rodzaju pochodzące z etyki klisze zamiast wspierać wrażliwość moralną, najczęściej jej szkodzą. Dziwnym trafem zupełnie odwrotnie jest w przypadku przekazów emocjonalistycznych, z których do opinii publicznej przenikają zachęty do współczucia (empatii), troski o słabszych i rozwiązywania konfliktów za pomocą szczerzej komunikacji. Niestety, z powodu tego mieszania się złych i dobrych wpływów etyki, potoczny język moralności jest chaotyczną chmurą semantyczną, rumowiskiem etycznych „perswazemów”, zbyt często przykrywających przemoc szantażu moralnego oraz w zawoalowany sposób wyrażających wysokie aspiracje intelektualne osób formułujących w sposób sentencjonalny pewne quasideologiczne przekonania etyczne. Ogarnięta obsesją autonomii nowoczesna etyka (nie cała, rzecz jasna), wyemancypowana z teologii, lecz pragnąca odziedziczyć jej powagę i autorytet, epatuje społeczeństwo swoimi kompleksami i pretensjami, przez co do życia codziennego przenikają takie niejasne i bezużyteczne

pojęcia, jak relatywizm albo nihilizm. Czym częściej je słyszymy, tym bardziej uderza nas nieporadność i przypadkowość w ich stosowaniu. W gruncie rzeczy są one tylko pewnymi bliżej nieokreślonymi insynuacjami, jeśli nie inwektywami, służącymi do niszczenia komunikacji moralnej i uzurpowania sobie przewagi moralno-intelektualnej nad innymi. Obsesyjna tęsknota nowoczesnej etyki za utraconą (wraz z religijną prawomocnością i władzą moralistów) autorytatywnością, prowadzi do nieskoordynowanej przemocy symbolicznej, która w nieprzewidywalny sposób daje o sobie znać w retorycznych ekscesach życia publicznego, gdzie co rusz jesteśmy zawstydzani pseudoetycznymi argumentami odwołującymi się do „nieprzekraczalnych zasad” i szlachetnych w swej prostocie uogólnień (jeśli nie uprzedzeń). Pracująca zakulisowo i niewidoczna dla społeczeństwa maszyna produkująca argumenty etyczne obsługiwana jest przez etyków lękających się uderzenia w podstawy ich roszczeń do ostatecznego wyrokowania (nie o tym, rzecz jasna, co dobre, a co złe, lecz o tym, czym jest dobro i zło moralne). Tym zaś, co w te podstawy uderza, jest oczywisty i powszechnie znany fenomen ewoluowania społecznie autorytatywnych przekonań moralnych. Etyka tak bardzo boi się tej dynamiki i tak bardzo unika zaangażowania w oceny, za które trzeba by wziąć odpowiedzialność, że swą apodyktyczność praktykuje najczęściej na metapoziomie, uzasadniając uchylenie się od ocen moralnych i to samo zalecając opinii publicznej. Nie trzeba tłumaczyć, do jakiej dewastacji moralnej prowadzi imperatyw nieoceniania...

#### *Teorie etyczne a życie moralne*

Między etyką a społeczeństwem stosunkowo najlepiej działa „kanał komunikacyjny”, w którym treści etyczne przekazuje



się nie w oderwaniu, lecz w ścisłym w związku z ich naturalnym podłożem, którym są emocje. Pochwała troski i empatii przemawia do społeczeństwa niemal tak samo, jak wezwanie do budowania stosunków wzajemności (sprawiedliwości). W tym kontekście staje się nawet intuicyjnie zrozumiałe pojęcie dobrej woli – mianowicie jako woli człowieka życzliwie usposobionego do innych, „chcącego dobrze”. Jednakże każda próba uteoretyzowania tego, co każdorazowo jest odruchem uczucia i jakimś porozumieniem pomiędzy ludźmi pragnącymi wzajemnie się nie skrzywdzić, prowadzi do abstrakcji w postaci reguł postępowania bądź ideałów i „wartości”, które już sam w sobie nic wspólnego z realiami ludzkich relacji nie mają. Racjonalizacja stosunków moralnych działa na ich szkodę, a racjonalizacja prowadząca aż do konstruowania teorii etyczno-metaetycznych działa na te naturalne stosunki wręcz dewastująco – zupełnie odwrotnie, niż życzyłyby sobie tego eudajmonizm.

Aby zilustrować to niebezpieczeństwo, przyjrzyjmy się potencjałowi perswazyjnemu głównych teorii moralnych.

Eudajmonizm, upatrujący sensu i celu życia moralnego w szczęściarodnym samodoskonaleniu, z natury swej jest elitarystyczny i egoistyczny. Szlachetna cnota dostępna jest nielicznym i wybranym, a jej posiadanie zdobi człowieka, niczym arystokratyczny tytuł. Wizja pięknego obejścia „męża sprawiedliwego” doskonale uzasadnia wysoką rangę wychowawcy, który w istocie jest etykiem, ukazującym naturę cnót i drogi prowadzące do ich zdobycia. W eudajmonizm wpisany jest arystokratyzm i paternalizm, którego podejrzanym beneficjentem jest również mentor etyczny i wychowawca. Ma on prawo do pewnej apodyktyczności, a w tym również do uwierzytelniania wieczystych zasad dobrego prowadzenia się perennistyczną metafizyką. Jej przykładem jest esencjalizm, przypisujący człowiekowi niezmienną

naturę i skazujący go na konieczność jej realizowania, pod karą utraty cnoty i szczęścia. Rozbudowaną formą esencjalizmu jest doktryna prawa naturalnego (w bardziej teistycznym bądź nieco zlaicyzowanym wydaniu), która otacza człowieka całą siecią „naturalnych”, czyli bezdyskusyjnych praw. Nie trzeba chyba tłumaczyć, jak opresyjny jest potencjał esencjalizmu – widzimy to każdego dnia w życiu publicznym. Również elitaryzm eudajmonizmu — przez ponad dwa tysiące lat będącego dominującą teorią etyczną — wzbudza dziś moralny niesmak. Nic dziwnego, że właściwie współcześnie nikt na serio tych szacownych doktryn etycznych nie upowszechnia, a dwudziestowieczna liberalna etyka samorealizacji jest co najwyżej ich daleką kuzynką.

Mąż cnotliwy, podobnie jak stoicki mędrzec, wyobcowuje się nie tylko z szerokiej wspólnoty społecznej, lecz również neguje samego siebie jako niepowtarzalne, obdarzone wyjątkową biografią indywiduum, czyniąc ze swego jestestwa naczynie dla abstrakcyjnego ideału człowieczeństwa, będącego w gruncie rzeczy pewnym tylko kulturowym wzorcem osobnika silnie umocowanego w klasie uprzywilejowanej. A jeśli nie uprzywilejowanej dosłownie, to przynajmniej uprzywilejowanej w sferze „ducha”. Tak czy inaczej człowiek cnoty ma wszelkie powody, by dobrotliwie przyglądać się światu ze swych wyżyn.

Jeszcze bardziej odpychający wydaje się deontologizm. Etyka niewzruszonych zasad ma cechy wręcz sadystyczne, opierając się na fascynacji radykalizmem, bezwarunkowością, dogmatyzmem. Stanowi sobą przypadek osobliwej przemocy racjonalistycznej. Teza o istnieniu absolutnego prawa moralnego, które da się (niczym prawa logiki) odczytywać siłą „rozumu praktycznego”, *recta ratio* czy innej intuicji jest amoralnym, opresyjnym roszczeniem, redukującym się do żądania posłuszeństwa (opartego na szantażu moralnym: „jeśli

tego nie widzisz, to znaczy, że masz złą wolę”), które można tylko narzucić przemocą, lecz nigdy nie da się obronić intelektualnie. Szczytem tej kantowskiej przewrotności jest twierdzenie, że posłuszeństwo bezwyjątkowym i jasnym maksimum moralnym jest równoznaczne z wolnością. Trudno wyobrazić sobie coś bardziej amoralnego, niż to nieludzkie ubezwłasnowolnienie czującej istoty i sprowadzenie jej do bezdusznego wykonawcy rozkazów anonimowego „rozumu praktycznego”. A przecież tym niezdrowym dyskursem etyka szczyli się jako niezwykłym swym osiągnięciem!

Niewiele lepiej prezentuje się etyka naturalistyczna, żywiąca się translacją problemów moralnych na kwestie psychologiczne, społeczne czy „socjobiologiczne”. Za wszelkimi tego rodzaju teoriami stoi demaskatorskie i wyższościowe roszczenie sobie prawa do unieważniania stosunków moralnych, które „tak naprawdę”, czyli w swej właściwej naturze, rozpoznawanej przez rozum etyka, są wyrazem potrzeb psychospołecznych. Moralność jest więc pozaracjonalnym fenomenem, który o tyle można brać poważnie, o ile nawet psycholog moralności musi się zgodzić, że lepszy jest pewien ład społeczny, niż nieokiełznana agresja i anarchia. Tego rodzaju etyka jest w istocie rzeczą antyetyką (podobnie jak broniony przez nas radykalny emocjonalizm), lecz nie taką, którą chciałaby „etykę autonomiczną” unieważnić, lecz przeciwnie – utrzymywać przy życiu, by wciąż na nowo się od niej odcinać, upatrując we własnym „redukcjonizmie” jakiejś mądrości. Tym samym naturalizm jest dyskursem wtórnym i polemicznym, a jednocześnie moralnie podejrzanym, bo w gruncie rzeczy lekceważącym w stosunku do tych, którzy kwestie moralne traktują poważnie. „W gruncie rzeczy”, gdyż naturalizm jest zawsze nieco dwuznaczny, nie posuwając się nigdy (z wyjątkiem libertyńskich ekstrawagancji) do negocjowania zobowiązań

moralnych. Jednak na pytanie o ich podłoże naturalista zawsze musi odpowiedzieć inaczej niż poprzez odwołanie do samoistności tego, co nakazane („obowiązek polega na tym, że obowiązuje”), lecz tłumaczyć będzie obowiązek korzyścią i potrzebą. Tymczasem jasna świadomość emocjonalnej natury naszych obowiązków w niczym ich nie umniejsza — a tym samym wyklucza potrzebę ich usprawiedliwiania bądź tłumaczenia.

Odmianą naturalizmu jest utilitaryzm w swych rozmaitych postaciach. I on sprowadza fenomen moralny do czegoś nie tylko empirycznego (subiektywnych przeżyć oraz obiektywnych korzyści bądź strat), lecz przede wszystkim amoralnego. Twierdzi bowiem, że każdy pragnie działać dla pożytku własnego i dla własnej przyjemności, a moralność powstaje na gruncie praktycznej potrzeby skoordynowania tych indywidualnych egoistycznych skłonności. Uspołeczniiony egoizm staje się w świetle utilitaryzmu osobiwą cnotą społeczną. Wydaje się zalecać ludziom: bądźcie inteligentnymi egoistami! Trudno uznać to za wzniosłą ideę moralną, jakkolwiek w tradycji liberalnej tak właśnie się o tym mówi. Jeszcze większe wątpliwości moralne budzi jednakże inna cecha utilitaryzmu, a mianowicie jego „kwantytatywizm”, czyli apoteoza czynnika ilościowego i kalkulacyjnego, dochodząca aż do zalecania jakiegoś „rachunku szczęśliwości”. Dobroć, poświęcenie, niezważanie na siebie, emocjonalność — z zasady wykluczające układy i buchalterię — są przez utilitaryzm lekceważone, podobnie jak cały tragizm życia etycznego. Utilitaryzm czyni wręcz z własnej płaskości cnotę i wszystko co autentyczne zamienia w towar, którego wartość (hedoniczną bądź użytecznościową) daje się wycenić. Jeśli taka etyka miałaby mieć dobry wpływ na społeczeństwo i dostarczać ludziom dobrych argumentów, to zapewne musiałyby to być społeczeństwo ludzi bezdusznych

i beznadziejnie wyrachowanych. Skoro już nie mogą mieć serca, to niechaj przynajmniej lepiej rachują...

Samorefleksja etyki jako przestrzeni aktywności teoretycznej i społecznej podlegającej ocenie moralnej wypada niekorzystnie. Nie zostało sformułowane poważne, autorytatywne i konsensualne usprawiedliwienie i moralne uprawomocnienie etyki – tym bardziej, że w ogóle taki problem nie jest stawiany lub jest stawiany marginalnie. Jeśli już to się dzieje, to najwyżej w świetle pytania, czy etyk jako specjalista stoi moralnie wyżej, niż nie-etyk, na co rzecz jasna skwapliwie odpowiadamy, że nie. A i to niekonsekwentnie i dwuznacznie. Za tym generalnym „nie” idą wszak zastrzeżenia, wskazujące, że mimo wszystko posiadanie w swej dyspozycji pojęć etycznych oraz umiejętność formułowania argumentów etycznych ułatwiają dokonywanie słusznych wyborów, choćby przez to, że wspierają roztropność. Ostatecznie etyka, jak dawniej, korzysta z eudajmonistycznego uprawomocnienia, ciesząc się istnieniem coraz pojemniejszej sfery świeckości, gdzie może budować swój fronetyczny autorytet.

Mimo wielu wysiłków, aby odgrodzić się od życia a to „opisowością”, a to znów „transcendentalnością” bądź innym „formalizmem czystych zasad”, etyka nie tylko wciąż powiązana jest z życiem społecznym, lecz w ogóle może trwać dzięki temu powiązaniu. Zapewniają je wszelako etycy „naturalni” bądź „naiwni”, całkowicie niezaangażowani w proceder teoretycznego izolowania etyki jako dyscypliny autonomicznej, wystrzegającej się relatywizmu, naturalizmu, redukcjonizmu i w ogóle „błędu naturalistycznego” we wszelkiej postaci, a w to miejsce zaangażowani w moderownie debaty na temat moralnych problemów poszczególnych obszarów życia społecznego, jak medycyna, gospodarka czy stosowanie zaawansowanych technologii. Wyśniony świat *sollen* i *Werthen* istnieje dziś niejako na koszt praktycznej etyki społecznej

i zawodowej, gdzie wszelako klasyczne teorie etyczne pełnią rolę ledwie ornamentalną. Niepodobna nawet wyobrazić sobie, aby skonfliktowani interesariusze społeczni szukający mediacji w sferze refleksji moralnej pogodzili się ze sobą pod auspicjami jakiejś teorii etycznej. Za to w samej etyce wciąż trwa ruch emancypacyjny, służący obronie autonomii i swoistości etyki jako dziedziny myśli zanurzonej w idealnym świecie powinności i wartości. Przypomina on usypywanie kopca z sypkiego piasku — piasek wciąż się osypuje, jednakże ogólny zarys kopca nadal jest widoczny.

Zarówno apodyktyczność wszelkiej metafizyki moralnej, kulminująca w moralno-intelektualnej przemocy bezwarunkowej powinności (odzwierciedlającej przemoc „praw bożych”), jak i niekonkluzywny deliberatywizm wiecznie „rozważającej” etyki rozumianej jako bezstronne moderowanie debaty moralnej oraz dwuznaczny moralnie obiektywizm naturalistycznego lub kulturowego redukcjonizmu stanowią jak najgorszy przykład dla ludzi moralnie wrażliwych, instynktownie angażujących się po stronie pokrzywdzonych i potrzebujących wsparcia. Jeśli głównym przekazem etyki ma być informacja, że nie jest jej rolą rozwiązywanie problemów, lecz rozważanie ich, to lepiej, żeby etyka nie istniała. W końcu argumenty, jakie stosuje się w ramach poszczególnych paradygmatów teoretycznych w etyce nie są tak wyjątkowe, aby nie mogły przychodzić do głowy ludziom nie mającym żadnej, nawet pośredniej, styczności z etyką filozoficzną.

Z trudem skrywane przed opinią publiczną moralny paternalizm i protekcyjność etyki nie znajdują uzasadnienia w żadnych społecznych osiągnięciach wielkich teorii kształtujących tożsamość etyki jako dyscypliny. Za to ukrywanie tego paternalizmu za pozorami bezstronności, opisowości bądź deliberatywności uczy umywania rąk

od realnych problemów moralnych życia osobistego i wspólnotowego. Wielka etyka nie wychowuje i nie czyni ludzi mądrzejszymi. Wręcz przeciwnie — w poszukiwaniu społecznej legitymacji, etyka popada w oportunizm, starając się „zrozumieć”, a w praktyce w jakiejś przynajmniej mierze usprawiedliwić każdą niemal postawę. Widać to doskonale na przykładzie standardowego dyskursu etyki życia społecznego, który w imię szacunku dla demokracji prawie zawsze odżegnuje się od wyrażania dezaprobaty dla jakichkolwiek postaw politycznych, jeśli tylko nie można ich jednoznacznie zakwalifikować jako faszystowskie. Pochwała pluralizmu i egalitaryzmu — skądinąd słuszna — w praktyce może prowadzić do swoistego *przymusu liberalnego*, czyli takiej przemocy retorycznej, w której pochwała wolnej, racjonalnej i pokojowej dyskusji (a więc rytuał odprawiany przez etyka) zawsze stoi wyżej niż konkretna treść będąca w sporze z inną treścią bądź roszczeniem w realnym życiu publicznym. Egalitarystyczny uniwersalizm demokratyczny stanowi abstrakcyjną etyczność, paradoksalnie paternalizującą wszystkie dyskursy i narracje moralne, niemalże przejmując na użytek kompetentnej etycznie elity dawną prerogatywę kapłańską.

Kwestia realnego wpływu etyki na życie moralne narodów jest kwestią empiryczną — filozofii może tu jedynie formułować pewne przypuszczenia, w oparciu o swoje jednostkowe doświadczenie. Niemniej jednak patrząc od wewnątrz, okiem filozofia, może stwierdzić, że wielkie narracje etyczne wyczerpały swój potencjał. Dziś wiemy już, jak bardzo mogą szkodzić, jeśli bezkrytycznie poddajemy się ich władzy. Inaczej ma się sprawa z „małymi narracjami etycznymi”, czyli dostępnym niemal każdemu (choć wymagającym pewnego treningu logicznego) zaangażowaniem inteligencji w podejmowanie decyzji w emocjonalnie niejednoznacznych bądź konfliktowych sytuacjach. Widzimy niezliczone

przykłady takiego zaangażowania w wypowiedziach polityków, działaczy społecznych i psychologów. Z zasady odwołują się one do emocji i jak najbardziej emocjonalnie rozumianej sprawiedliwości (poczucia sprawiedliwości). Emocjonalizm to taka etyka — a raczej postetyka — która pomaga rozwijać owe możliwości inteligentnego kształtowania relacji międzyludzkich w oparciu o przyjazne emocje i dobrą wolę unikania przykrości i cierpienia. Pojęcie cnoty, „prawo moralne”, „wartości absolutne” itp. w niczym tu nie pomagają, podobnie jak, dajmy na to, rozważania na temat ewolucyjnych uwarunkowań norm współżycia społecznego – skądinąd bardzo interesujące. Jeśli etyka ma przetrwać, musi zejść z drogi grzechu i nawrócić się na życie. Wymaga to zajęcia postawy kontrolowanego antyintelektualizmu, a przede wszystkim realnego zaangażowania się w moralno-emocjonalne problemy naszej prywatnej i społecznej egzystencji.



## Bibliografia

Blacburne S. 1984. *Spreading the Word*, Oxford: Oxford University Press.  
Brandt R. *The Definition of an 'Ideal Observer' Theory in Ethics*". w: *Philosophy and Phenomenological Research*, 15 (1995).

Hartman J. *Istotowy formalizm filozofii praktycznej*, w: E. Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, Poznań: WN UAM 2000, s. 169-180.

Hartman J. 2007. *Tożsamość etyka, czyli uprawianie etyki jako problem moralny*, w: *Diametros* 14 (2007). s. 14-21; tekst dostępny online pod adresem: <https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Diametros/Diametros-r2007-t-n14/Diametros-r2007-t-n14-s12-31/Diametros-r2007-t-n14-s12-31.pdf>.

Jaśtał J. 2007, *Teoria idealnego obserwatora a problem relatywizmu*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, 43/2, s. 92-108.

van Roojen M. *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*. W: Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Emo>).

Smith A. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press. s. 110-180.

## Radical emotionalism as a meta-metaethical position

### Abstract

This paper attempts to develop a theoretical perspective which combines ethics and metaethics jointly with their links to the rational plots of the living moral reality. The author claims that the nature of morality is strictly emotional and criticizes false attempts to rationalize moral sphere, in many cases resulting from the ideas and arguments produced

by the academic ethics or metaethics and subsequently infiltrating the social life. Imposed by the very theoretical nature of philosophy, intellectualism of the theoretical developments in ethics has a wrongful effect for public morals, falsifying the emotional nature of morality and providing individuals with false and rhapsodic, pseudo-theoretical *topoi* of contention, justifying and assessment. The article may be read as fundamentally undermining ethics as a historically influential moral as well as theoretical enterprise (with exclusion of the emotionalist tradition).

**Słowa kluczowe:** etyka, metaetyka, emocjonalizm, emotywizm

**Key words:** ethics, metaethics, emotionalism, emotivism

HYBRIS nr 53 (2021)

ISSN: 1689-4286



**CORENTIN HEUSGHEM<sup>1</sup>**

**INTRODUCTION<sup>2</sup> AUX RAPPORTS ENTRE  
PHOTOGRAPHIE ET PEINTURE CHEZ FRANCIS  
BACON SELON DELEUZE (DANS *LOGIQUE DE LA  
SENSATION*)**

„Cliché, clichés! On ne peut pas dire que la situation se soit arrangée depuis Cézanne. Non seulement il y a eu multiplication d'images de toutes sortes, autour de nous et dans nos têtes, mais même les réactions contre les clichés engendrent des clichés” [Deleuze, 2002, p.85].

Ce constat que dresse Deleuze de la situation générale dans laquelle se trouve la peinture moderne montre que cette dernière n'est pas dans une position favorable pour sortir de la figuration, car „toute une catégorie de choses qu'on peut appeler « clichés » occupe déjà

---

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-0629-1959>

<sup>2</sup> Ce texte vise à présenter sommairement les thèses de Deleuze sur Bacon et les rapports entre photographie et peinture sans néanmoins épuiser ce vaste domaine de recherche et son lien avec d'autres pans de la philosophie de Deleuze. Cet article peut donc servir de point de départ ou de porte d'entrée aux études plus approfondies sur ce thème et sur la relation entre l'art et la philosophie proprement deleuzienne (études auxquelles nous renvoyons à la fin de l'article).

la toile, avant le commencement” [*Ibid.*, p.83 et 84]. Les clichés ne risquent pas seulement d’être produits par la peinture, ils sont préalables à toute peinture. En effet, „la peinture moderne est envahie, assiégée par les photos et les clichés qui s’installent déjà sur la toile avant même que le peintre ait commencé son travail” [*Ibid.*, p.19]. Ces données figuratives qui sont déjà sur la toile nous renvoient directement à des concepts, à du „connu, tout fait” [*Ibid.*, p.84]; expérience dramatique ou catastrophique pour tout grand peintre. Par conséquent, le peintre ne doit pas seulement exprimer la présence de la Figure et rendre visible des forces invisibles qui sous-tendent la représentation, il ne peut pas le faire *ex-nihilo* comme s’il était face à une toile vierge, mais il doit d’abord entrer en lutte avec ces clichés et entreprendre un travail préparatoire pour s’en défaire et rendre la toile apte à recevoir une peinture qui n’est pas qu’un cliché, une peinture proprement picturale. Ainsi, selon Deleuze, „la peinture doit arracher la Figure au figuratif” [*Ibid.*, p.17] et ne peut se contenter de représenter.

A partir de là, il serait possible de croire que le conflit entre la peinture et la photographie s’achève ici, que la photographie a pour vocation et pour essence d’être figurative, qu’elle est intrinsèquement et exclusivement bornée à la représentation objective, qu’elle a „pris sur soi la fonction illustrative et documentaire” et que c’est pour cette raison que les peintres la rejettent, l’abhorrent et ne l’intègrent pas à leur „processus créateur” [*Ibid.*, p.17 et p.87]; tandis que le propre de la peinture serait de s’émanciper de la figuration. Or, cela serait un contresens ou au moins une conclusion hâtive, et la question du statut de la photographie est plus compliquée que cela, en tout cas selon l’interprétation par Deleuze de Bacon, qui fait porter le reproche sur „tout autre chose que d’être figurative” [*Ibid.*, note p.19]. Il semble que

la photographie et la peinture aient des prétentions similaires ou qu'elles empiètent sur un même domaine visuel, plutôt qu'elles ne soient séparées par une distinction bien nette et hétérogène de leurs fonctions et sphères d'activité. En effet, „la photo, même instantanée, a une tout autre prétention que celle de représenter, illustrer ou narrer” [*Ibid.*, p.17]. De ce fait, la photographie et la peinture peuvent avoir un conflit d'intérêt, une rivalité et entrer en concurrence. C'est ce qui fait qu'aux yeux des peintres, la photographie „n'est pas simplement dangereuse parce que figurative, mais parce qu'elle prétend *régner sur la vue*, donc sur la peinture” [*Ibid.*, p.19]. La définition même de la peinture et ses prétentions sont en jeu lorsqu'on la confronte avec la photographie.

C'est cet empiètement et ce lien plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord entre photographie et peinture qu'il va falloir expliciter et développer. Interroger ainsi le statut et le rapport de la photographie et de la peinture chez Bacon a comme enjeu pour Deleuze de comprendre et mettre au jour la spécificité de l'acte créateur proprement pictural, qui apparaît plus facilement grâce au contraste de ces deux disciplines.

Toute cette démarche de comparaison entre la peinture et la photographie est justifiée par le fait que le problème de la peinture n'a pas forcément à être envisagé de manière autonome mais peut aussi „se poser par rapport à la photographie” [*Ibid.*, p.86]. Et en effet, c'est précisément quand Deleuze tente de comprendre l'attitude ambiguë de Bacon à l'égard des photos que le statut de la peinture s'en trouve éclairé. Deleuze a d'abord été frappé par le fait que Bacon semble „réellement fasciné par les photos” [*Ibid.*, p.86], qu'il possède en une très grande quantité chez lui<sup>3</sup> ou dans son atelier, et qu'il regarde alors même

---

<sup>3</sup> „Bacon en avait accumulé des milliers au fil des ans” [Russell, 1994, p.66]. Ce livre de Russell qui mêle biographie et analyse esthétique a été lu par Deleuze ; il en fait d'ailleurs la mention explicitement (et souvent de manière critique) à plusieurs reprises dans *Logique du sens* (1969).

qu'il est en train de faire le portrait d'un modèle<sup>4</sup>. Selon John Russell, les photos semblent être à la fois un moyen de mise en contact avec des choses que Bacon n'aurait jamais pu voir de sa vie, soit très éloignées géographiquement (par exemple des animaux exotiques, avec un niveau de détail assez précis pour que Bacon puisse voir nettement et rendre la texture de la peau d'un hippopotame) ou bien éloignées historiquement (Bacon étudiait les vieux tableaux d'anciens grands peintres sur photo par exemple) mais aussi un moyen de surprendre des actions du quotidien, des postures des corps ou des expressions fugitives et des mouvements<sup>5</sup>, des faits qui étaient jusqu'alors délaissés par la peinture classique sur chevalet, qui faisait souvent poser ses modèles de manière statique et rigide. Bacon aurait pu voir en de telles photos un réservoir de ressources et donc un moyen de dépasser ou faire contrepoids à l'étude classique de l'histoire de l'art et de la peinture. Ces photos qui changent le rapport aux faits et aux corps, qui montrent des corps jusque là inconnus ou inexplorés, peuvent sans doute être considérées comme une certaine forme de préfiguration (bien que de nature différente) des déformations que Bacon allait faire subir aux corps. La photo avait la prétention de montrer „le mouvement humain tel qu'il est vraiment”, et certains peintres voulant poursuivre cette ambition „comprirent qu'il y avait là un moyen d'acquérir une connaissance plus complète et plus authentique du corps humain en mouvement” [Russell, 1994, p.63 et p.61]. Les peintres friands de photos étaient alors soumis à un choix: ils devaient soit faire accéder la photographie au rang d'art, soit assimiler ses données mais la subordonner à l'autorité de la peinture

---

<sup>4</sup> Voir l'anecdote du modèle lui-même étonné de surprendre Bacon focalisé sur une photo d'hippopotame se trouvant à ses pieds [Russell, 1994, p.71].

<sup>5</sup> Cf. entre autres: „C'est aussi un nouveau terrain de chasse sur lequel la forme est prise par surprise” [Russell, 1994, p.58]; et: „montrer les actions courantes de la vie quotidienne” [Russell, 1994, p.62]

comme unique souveraine du domaine pictural [*Ibid.*, p.58]. La photo semble donc mettre en avant une certaine plasticité ou élasticité des images en tentant de retranscrire le mouvement, ce qui offre un certain avantage face à la fixité de la peinture classique et qui fait de la photo soit l'auxiliaire d'une peinture qui se veut plus vivante que la peinture classique, soit sa rivale et sa concurrente en tant qu'art pictural.

Si le doute du choix de Bacon était permis à cause de son intérêt pour les photos, la position que lui attribue Deleuze devient claire lorsqu'il souligne que selon lui Bacon „n'accorde aucune valeur esthétique à la photo” [Deleuze, 2002, p.86]. En effet, bien qu'il soit entouré par un grand nombre de photos et puisse éventuellement s'en inspirer pour une couleur ou une texture afin de déformer un corps, Bacon (compris de manière deleuzienne) n'ira jamais plus loin dans l'utilisation d'une photo, il ne basera jamais l'une de ses peintures sur une photo et ne cherchera jamais à reproduire une photo de manière picturale; c'est-à-dire qu'il ne fera jamais de la photo un modèle. En bref, selon Deleuze „à aucun moment il [Bacon] n'intègre la photo dans le processus créateur” [Deleuze, 2002, p.87] et proprement pictural de ses œuvres; la photo n'a qu'une présence fantomatique et instrumentale autour de lui par laquelle il ne se laisse ni hanter ni posséder. En outre, la photographie n'accède pas au même rang que la peinture, qui demeure supérieure hiérarchiquement à la photographie puisque cette dernière ne possède pas de valeur esthétique selon Deleuze. Par conséquent, „il serait tout à fait inexact d'insinuer qu'il y a une relation d'égalité entre cette photographie, ou n'importe quelle autre, et ce que Bacon a fait dans sa peinture” [Russell, 1994, p.58]. En effet, une seule peinture réussie vaut plus que toute la „surabondance d'images caractéristiques de notre société moderne”, et c'est pourquoi

le Bacon de Deleuze „désirait opposer à ce flot indifférencié d'horreurs visuelles une image unique arrêtant les regards" [*Ibid.*, p.59]. *In fine*, dans cette interprétation le Bacon de Deleuze abandonne les photos mais en tire néanmoins des règles de rejet, et sait par là encore mieux ce qu'il veut comme image picturale, ou plutôt comment réaliser cette dernière.

Ainsi, dans l'interprétation deleuzienne, Bacon est à la fois aussi bien fasciné que révolté par les photos. Comment comprendre cette attitude ambiguë de manière artistique ? Qu'est-ce qui attire Bacon dans la photo, et où cependant échoue-t-elle à transformer l'essai et devenir esthétique, à devenir une „expérimentation en art" ? Pour Deleuze, la réponse est à chercher du côté de la complexité des données figuratives<sup>6</sup>. En effet, ces dernières, les clichés, présents virtuellement depuis le début sur la toile, ont une double nature, de laquelle provient les deux affects de Bacon à l'égard des photos. D'une part, les photos sont „des moyens de voir" [Deleuze, 2002, p.86], ce qui signifie qu'elles sont transitives, donnent à voir ou figurent quelque chose, se rapportent à quelque chose, à un objet, une personne, un événement, ... et „à ce titre, ce sont des reproductions, des représentations, illustratives ou narratives". Mais d'autre part, „elles sont elles-mêmes quelque chose, elles existent en elles-mêmes" [*Ibid.*, p.86], et de ce fait elles ne donnent pas seulement à voir (ne sont pas seulement figuratives) mais peuvent être vues et considérées pour elles-mêmes en tant qu'objet. Ce second caractère (d'objectivité, de chose à voir) n'a pu se conjuguer avec leur premier caractère (d'être moyen de voir) qu'en transformant par mimétisme ou imitation une „grande partie de l'expérience humaine au deuxième degré sous la forme d'une image fabriquée" [Russell, 1994,

---

<sup>6</sup> „C'est que les données figuratives sont beaucoup plus complexes qu'on ne pouvait croire d'abord", [Deleuze, 2002, p.86]



p.58] et actuelle. De cette manière, les photos, qui ne sont „pas seulement des moyens de voir” [Deleuze, 2002, p.86] mais aussi des choses à voir, ont – précisément par cette double nature – modifié notre notion même d'image.

En effet, contrairement à la peinture qui met en présence, qui fait rentrer le spectateur dans le paysage, dans la toile et le met en présence de forces ou en présence d'une pomme, d'une Figure ou d'un vase, les photos ne nous font pas entrer en elles pour voir quelque chose mais demeurent devant nous, occupent l'espace devant nous au lieu de l'ouvrir, et alors „*c'est elles qu'on voit, et finalement on ne voit qu'elles*” [Ibid., p.86]. Quand Deleuze dit „la photo « fait » la personne ou le paysage” [Ibid., p.86] c'est très fort et lourd de conséquences comme affirmation, ça signifie qu'au lieu de renvoyer à une personne ou un paysage virtuels, la photo, en tant qu'objet, les reconstitue ou les fabrique dans son actualité, car la photo elle-même est un objet dans sa matérialité et occupe l'attention de notre œil et le capte voire le capture, au lieu de le renvoyer à la présence d'autre chose, de le renvoyer à la virtualité et à l'expérience de la sensation ou l'expérience de forces. C'est de cette manière que la photo peut „nous imposer la « vérité » d'images trafiquées et invraisemblables” [Ibid., p.86] qui portent sur elles ce qu'elles figurent, tout en l'obstruant ou en l'occultant complètement et en le modifiant, car c'est la photo elle-même qui est sur le devant de la scène visuelle par le montage même qui la rend figurative. La photo comprend actuellement ce qu'elle figure, et quand on voit un paysage ou une personne photographiés, on ne les voit pas comme une couche virtuelle qui résiderait dans la profondeur de la photo, non; on les voit avec la photo, on les voit dans la photo qui les comprend en son sein: on voit la photo. C'est ce qui permet à Deleuze de dire que „ce que nous voyons, ce que nous percevons, ce sont des photos” [Ibid., p.86]. Toute la signification

de l'image s'épuise dans l'actualité, la photo porte avec elle-même — en tant que chose — tout ce qu'elle fait voir et elle le porte directement à l'œil, elle ne contient aucune réserve virtuelle, aucune profondeur, épaisseur ou voluminosité, aucun fond. La photo et le cliché possèdent un pouvoir de fascination qui leur permet, à la manière des „simulacres de Lucrèce” de „remplir chaque pièce ou chaque cerveau” [*Ibid.*, p.87]; fascination contre laquelle les peintres doivent lutter afin de s'en détacher pour libérer l'œil de ce sortilège et lui permettre de rejoindre la sensation dans toutes ses dimensions, sa profondeur et sa virtualité. Il n'y a rien au-delà ou sous la photo, il n'y a que la photo et rien que la photo, forte de son actualité, tandis que la peinture a la capacité de mettre le spectateur en relation avec une présence virtuelle.

Avec cette analyse, il devient aisé de voir que, par l'intermédiaire de Bacon, Deleuze ne reproche pas tant „aux photos d'être figuratives, c'est-à-dire de représenter quelque chose”, mais bien plutôt „d'être quelque chose”, de s'imposer à la vue et „de régenter l'œil tout entier” [*Ibid.*, p.87]. En effet, en un certain sens les Figures de Bacon représentent elles aussi quelque chose<sup>7</sup>, même si cela procède d'un long travail et de déformations précises, d'un véritable corps-à-corps avec la matière picturale; par conséquent ce n'est pas la figuration en soi qui va être absolument négative, mais plutôt la manière de figurer, car les photos ne parviennent à figurer qu'en demeurant elles-mêmes visibles, en demeurant des „choses vues” [*Ibid.*, p.87], et c'est précisément cet aspect là que Deleuze leur reproche. Les photos se livrent toujours elles-mêmes avec ce qu'elles figurent, et même peut-être à la place de ce qu'elles figurent, alors qu'à l'inverse la modalité de figuration picturale

---

<sup>7</sup>„La Figure est encore figurative, elle représente encore quelqu'un” [*Ibid.*, p.91]

se fait par l'intermédiaire très discret de la peinture, qui va mettre en relation presque directe, immédiate ou intuitive l'œil avec la Figure. Ainsi, quand on regarde une photo, on voit une photo (certes photo de tel ou tel objet, mais c'est toujours une photo que l'on voit), alors que quand on regarde un tableau, c'est une Figure que l'on voit, on voit la pomme, le paysage, ... Certains avancent alors que la photo, imposant son être entier à l'œil qui la regarde et constituant un objet qui a une emprise sur le domaine visuel, est en position de „faire valoir des prétentions esthétiques, et rivaliser avec la peinture” [*Ibid.*, p.87]. Les photos sont des images, ou proposent des images, elles sont un moyen de voir (en plus d'être elles-mêmes vues) et c'est précisément à titre d'images qu'elles peuvent prétendre régenter l'œil et empiéter sur le domaine esthétique. Les photos sont un nouveau type d'image, une modalité alternative de l'image qui vient concurrencer l'image proprement picturale. La peinture devient alors productrice d'un type d'image parmi d'autres, et sa souveraineté esthétique n'est plus assurée *a priori*, les prétentions de la peinture à produire des images semblent soudain contestées avec l'apparition de la photographie.

Néanmoins, à toutes ces hypothèses qui annoncent le déclin de la peinture, „Bacon n'y croit guère” [*Ibid.*, p.87] d'après Deleuze. En effet, cette modalité propre à la photo, sa manière caractéristique de présenter une image dans son actualité, qui lui ouvre certes la possibilité d'avoir des prétentions esthétiques, est toutefois cela même qui l'empêche de produire des „déformations comme l'art en produit” [*Ibid.*, p.87] et de s'émanciper vraiment de la figuration; c'est-à-dire ce qui l'empêche d'être proprement art, au moins au sens où Deleuze l'entend. Car en réunissant tout à la fois – ce qu'elle représente ou donne à voir, et elle-même comme chose vue – sur le plan unique de l'actualité de la photo qui

est tout ce que l'on voit, la photo „tend à écraser la sensation sur un seul niveau, et reste impuissante à mettre dans la sensation la différence de niveau constitutive” [*Ibid.*, p.87]. L'expérience visuelle authentique et la sensation comprennent une multiplicité de dimensions, tout un fond virtuel qui double leur actualité et passe par plusieurs degrés, plusieurs niveaux, et réclame en outre une puissance intensive capable de les traverser, et pas seulement un étalement extensif sur un plan unique et homogène comme peut l'être la photo. De ce fait, l'être-vu de la photo empiète sur sa capacité à faire voir la figure ou la sensation, et cela à un point tel que Deleuze nie parfois le caractère figuratif de la photo, en déclarant qu'elle „n'est pas une figuration de ce qu'on voit, elle est ce que l'homme moderne voit” [*Ibid.*, p.19]. En effet, puisque les photos présentent quelque chose seulement en tant qu'elles se présentent elles-mêmes comme choses, la sensation est toujours enveloppée dans la photo, toujours captive en elle et vue à travers elle, mais jamais considérée pour et par elle-même, dans sa plénitude et sa richesse, de manière intuitive. Il semble alors que la photo en reste toujours à la représentation plane (ou aplatie) et actuelle, tandis que la peinture peut déchaîner la puissance intensive du virtuel. Les photos s'imposent à la vue et aplatissent la sensation dans leur actualité. Ainsi, l'expérience humaine et visuelle qui comporte du virtuel et de la sensation est certes donnée à la vision sur la photo, mais devient une expérience de second degré car elle est ratatinée et aplatie sur le niveau unique de la photo, qui se donne elle-même déjà comme chose vue et occupe tout l'œil. La photo en tant que chose peut posséder des dimensions, mais la sensation ou l'image qu'elle porte est elle réduite à un plan unique, sur la surface de la photo, qui est seule à être pleinement vue. De ce fait, une fois que la photo ou le cliché est là, la sensation est déjà jouée, déjà déterminée ou fixée et déjà morte en quelque sorte, car elle perd sa réserve virtuelle, son fond,

sa transcendance et sa non-exhaustivité qui la caractérisent dans sa vitalité et sa fluidité.

De surcroît, même si la photo arrivait à ne pas momifier la sensation en la rendant toute actuelle et extensive, „ce ne serait qu'à force de transformer le cliché, ou, comme disait Lawrence, de malmener l'image" [*Ibid.*, p.87]. Autrement dit, on ne parviendra jamais à rendre la sensation pour elle-même de manière positive dans une photo, mais un travail artificiel de reconstruction, décomposition et recomposition qui s'effectuerait à partir de la photo pourrait — sans réellement changer la nature plate de la photo — réassembler ses parties ou combiner plusieurs photos afin de rendre l'impression que la sensation ne serait plus seulement étalée sur un plan unique. C'est alors de manière négative ou fermée, en rendant le cliché méconnaissable ou bien en combinant plusieurs clichés (et donc plusieurs plans uniques) que la photo pourrait conjurer l'aplanissement de la sensation. Cependant, une telle solution détournée ne convient pas au Bacon de Deleuze et ne mérite pas le statut d'art<sup>8</sup>, car d'après ce dernier ces subterfuges demeurent trop en surface, au sein du cliché, et ne permettent pas de produire une véritable déformation telle que la création artistique l'exige et telle que la peinture le permet. Car en effet, „les grands peintres savent qu'il ne suffit pas de mutiler, malmener, parodier le cliché pour obtenir un vrai rire, une vraie déformation" [*Ibid.*, p.85]. Le propre de la peinture est donc de produire de „vraies déformations", et selon Deleuze la seule véritable image est l'image picturale, car il y a comme une viscosité de la photo qui, en tant que chose vue – peu importe à quel point on la modifie, triture ou transforme –, reste toujours attachée à ce qu'elle figure et ne permet qu'un résultat hybride, un peu monstrueux, entre une photo et une

---

<sup>8</sup>„Cela ne ferait pas une déformation comme l'art en produit" [*Ibid.*, p.87]

image, tandis que la peinture ou le tableau comme moyen de voir s'efface, comme par transparence, et permet de sortir du cliché et de voir à travers le tableau ou en son sein la Figure qui surgit.

C'est cette viscosité qui fait que „même quand la photo cesse d'être seulement figurative, elle reste figurative à titre de donnée, à titre de « chose vue »” [Ibid., p.87]. Cette viscosité fait que l'œil ne peut pas s'en défaire et y reste attaché. De ce fait, la photo en tant que chose vue demeure toujours au moins partiellement pour l'œil, ne disparaît jamais complètement, et empêche à la fois de briser complètement le cliché et de laisser apparaître la Figure depuis son fond virtuel. La photo arrête l'œil et l'envahit, la rapport est plutôt de l'extériorité de la photo qui vient jusqu'à notre œil et le fait complètement sien, se le subordonne et l'emprisonne à l'intérieur du cliché, tandis qu'en peinture c'est plutôt le tableau qui aspire l'œil et le fait entrer tout entier dans l'univers virtuel qu'il porte, le cliché est comme vidé et l'œil délivré, il peut enfin sortir du cliché et voir la Figure de manière intuitive ainsi que les forces à l'œuvre. C'est en cela que les données figuratives sont avec le tableau un moyen de voir, tandis que pour les photos les données figuratives sont plutôt des choses vues, des choses considérées pour elles-mêmes. Si on considère le cliché lui-même comme une chose vue, alors on perd la „connaissance intuitive” [Ibid., p.85] (de la pomme de Cézanne par exemple). Et pour poursuivre cet exemple, ce que vise la peinture c'est ce „caractère pommesque” [Ibid., p.85], ce quelque chose de pommesque qui rayonne hors de la Figure, sa présence virtuelle qui en émane et fulgure au sein de l'actuel telle une „ondine aux yeux clairs”<sup>9</sup> [Deleuze, 1968, p.286]. Le cliché étant plus qu'un moyen de voir – revêtant lui-même

---

<sup>9</sup> Cf. plus longuement *Différence et répétition* (1968) pour cette description du „phénomène de type « ondine aux yeux clairs » qu'une émeraude rend possible” et qui explique la relation de l'actuel et du virtuel.

le caractère d'une chose vue –, il perd la présence (vivante), perd la possibilité qu'une „ondine aux yeux clairs” fulgure à sa surface; il envahit l'œil de toute son actualité, l'emprisonne au sein du cliché et ne fait voir qu'une émeraude dénuée de reflets ou d'intériorité, dénuée de virtualité, une roche inanimée. Selon Deleuze, c'est pour cette raison que „malgré tout son abandon, Bacon a une hostilité radicale à l'égard de la photo” et ne l'intègre „à aucun moment dans le processus créateur” [Deleuze, 2002, p.87]. A l'inverse, la peinture n'est pas vue pour elle-même, elle ne s'épuise pas dans son actualité et n'envahit pas l'œil mais elle est un moyen de voir et seulement un moyen de voir, un moyen de sortir du cliché et de remonter à l'ondine aux yeux clairs, à une force invisible virtuelle ou au caractère pommesque de la pomme. Par conséquent, la peinture „se propose directement de dégager les présences sous la représentation” [Ibid., p.53], tandis que la photo est une représentation, ou se trouve tout du moins du côté de l'actuel.

En outre, Deleuze ajoute que même si Bacon se décide finalement à rejeter la photo, cette dernière était pour lui „d'autant plus fascinante qu'elle occupait déjà tout le tableau, avant que le peintre se mette au travail” [Ibid., p.88]. Dès le début, avant même de commencer sa tâche, avant même d'avoir un projet pictural, le peintre se trouve entouré de photos, perçoit des photos, en a plein déjà présentes virtuellement dans la toile, et en a aussi plein la tête. „Si bien que le peintre n'a pas à remplir une surface blanche, il aurait plutôt à vider, désencombrer, nettoyer” [Ibid., p.83]. La tâche du peintre n'est pas de représenter ou de recréer un objet à partir de rien ou de modifier le cliché, mais plus radicalement de sortir des clichés dans lesquels il est toujours déjà pris. Ainsi, le peintre „ne peint pas pour reproduire sur la toile un objet fonctionnant comme modèle, il peint sur des images déjà là, pour produire une toile dont le

fonctionnement va renverser les rapports du modèle et de la copie” [*Ibid.*, p.83]. Les rapports sont bel et bien renversés par la peinture. En effet, au lieu que la pomme soit la cause formelle du cliché, que le cliché soit le résultat actuel, produit et déterminé qui représente la pomme comme un effet produit par cette cause, – en bref au lieu que le cliché soit le terme final ou le résultat de la relation, – la peinture renverse la relation et prend le cliché comme point de départ, lutte (par un travail manuel et pictural de déformation) avec lui pour en sortir et pour rendre visible la pomme virtuelle qui n'était pas d'emblée visible. Le caractère pommesque de la pomme ou l'ondine aux yeux clairs deviennent présents uniquement au terme du travail pictural, ils surgissent au cours ou à l'issue d'un processus. La peinture, par son travail qui la fait sortir du cliché, nous met en relation intuitive avec la pure présence de la pomme virtuelle qui va au-delà (ou ramène en-deçà) de la simple représentation actuelle et littérale d'un objet que permet la photo. La peinture renverse les rapports en passant d'une pomme actuelle comme cause préalable, au surgissement après-coup (après travail pictural, traits manuels déformants) de la présence virtuelle du caractère pommesque de la pomme, d'une Figure qui n'était pas déjà là, ou seulement virtuellement, et qui a eu besoin du travail du peintre pour être exprimée. C'est en cela que la peinture est un „processus créateur” contrairement à la photo. Elle prend pour point de départ le cliché, et le déforme afin d'en sortir et de donner à voir ce qui n'était pas déjà là ou qui était là virtuellement, de donner à voir ce qui n'était pas encore visible.

Pour soutenir cette interprétation que donne Deleuze, il y a dans le livre de John Russell une déclaration de Bacon dans laquelle il indique:

„Je me crois différent de ces vautours des *mass media* qui utilisent les photographies plus ou moins      telle qu'elles sont, ou qui les découpent pour



les arranger différemment. La réalité littérale de ces photographies ainsi employées — même si ce ne sont que des fragments — empêchera l'apparition de véritables images, parce que l'essence des apparences n'a pas été suffisamment digérée et transformée" [Russell, 1994, p.71].

Bacon exprime ainsi à sa façon la distinction entre les photos qui demeurent dans l'actuel, dans la „réalité littérale”, et la déformation picturale comme processus créateur au cours duquel la „véritable image” surgit. L'assimilation du processus pictural à une digestion implique à la fois une proximité très forte entre le peintre et les images qu'il doit ingérer, et en même temps un certain travail, un effort de création. En outre, il est loisible de noter que Bacon emploie ici le terme de transformation en un sens opposé à celui de Deleuze, car en effet ici chez Bacon la transformation se rapporte à l'acte créateur pictural et désigne ce que Deleuze nommera déformation (en opposition à la transformation, qui est le propre et la limite de la photo chez Deleuze, *cf. infra*). En revanche, que ce soit chez Bacon ou chez Deleuze, seule la peinture produit de „véritables images”, tandis que la photo se cantonne à l'actualité ou à la „réalité littérale” des données figuratives. Les photos ne déforment ou modifient pas ces données pour en faire sortir l'image – la Figure –, et demeurent donc trop fidèles à l'actualité. C'est par là même, par cette fidélité à l'actualité, que les photos sont infidèles à l'image et à la représentation, et ne peuvent donc avoir des prétentions esthétiques. De cette manière, le problème de la photo n'est pas qu'elle représente, mais qu'elle représente mal; et Deleuze cite à nouveau Lawrence qui précise que „ce qu'on reprochait à la première figuration, à la photo, ce n'était pas d'être trop « fidèle », mais de ne pas l'être assez” [Deleuze, 2002, p.92]. Car en effet, ce que désire le peintre c'est une „représentation fidèle”, et „de fait la Figure est encore figurative, elle représente encore quelqu'un, un homme qui crie, un homme qui sourit, un homme assis,

elle raconte encore quelque chose”, „la pure présence de la Figure est bien la restitution d’une représentation, la recréation d’une figuration” [*Ibid.*, p.84, 91 et 92]. Par conséquent, nous avons ici une nouvelle confirmation que la représentation n’est pas l’ennemie en soi ou absolue du peintre (ou même du philosophe). Néanmoins, la représentation picturale doit être d’une toute autre nature que celle de la photographie, car cette dernière rend „fort difficile d’obtenir la représentation plus fidèle que Cézanne voulait” [*Ibid.*, p.84] puisqu’elle reste trop dans l’actuel, dans le cliché, dans le connu ou le conçu. Il faut alors mettre au jour deux types de figuratif ou de représentation de natures différentes, afin de voir que „l’opposition de la Figure au figuratif se fait dans un rapport intérieur très complexe” [*Ibid.*, p.91]. Ainsi, il faut distinguer entre „un premier figuratif, pré-pictural”, le cliché, qui est déjà sur le tableau et dans la tête du peintre de manière préalable, et qu’on ne „peut pas éliminer complètement”; et „un second figuratif: celui que le peintre obtient, cette fois comme résultat de la Figure, comme effet de l’acte pictural” [*Ibid.*, p.91 et p.92]. Il n’est pas possible d’éliminer complètement le premier figuratif (les clichés), mais on ne peut pas non plus s’en contenter car il n’est pas assez fidèle; et l’objectif du peintre sera précisément de trouver une issue à ce problème, c’est-à-dire de rendre possible une représentation fidèle, qui donne la sensation dans sa virtualité et son épaisseur. L’opposition entre peinture et photographie n’est donc pas résumée par le clivage entre figuration et non-figuration, mais bien plutôt entre deux modalités distinctes de figuration: une figuration actuelle et infidèle (photographie) et une figuration virtuelle et davantage fidèle (peinture).

Cette différence cruciale de nature entre la figuration que permet la peinture et celle que permet la photographie s’exprime notamment par une différence de méthode. En effet, le cliché est limité à la

transformation (ce qui le borne dans l'actuel), tandis que la peinture opère par déformation. La déformation est la méthode proprement picturale. Cette opposition de méthode est mise en avant par Deleuze au profit de la peinture en affirmant que „la plus grande transformation de cliché ne fera pas un acte de peinture, elle ne fera pas la moindre déformation picturale” [*Ibid.*, p.88]. En effet, la transformation de cliché s'effectue en passant d'une forme à une autre<sup>10</sup>, une forme se substitue à une autre, tandis que la déformation picturale modifie non pas une forme mais métamorphose complètement l'ensemble des rapports visuels, crée une „zone d'indiscernabilité commune à plusieurs formes, irréductibles aux unes comme aux autres” [*Ibid.*, p.59]. Ainsi, contre le mouvement d'une forme (actuelle) déterminée à une autre dans la transformation, la déformation picturale est immobile, ou plutôt ne réside pas dans le mouvement; elle est un changement intensif, un changement de rapport et de statut du corps en repos lui-même<sup>11</sup>, qui est produit par „un saut sur place, une déformation sur place, le surgissement sur place de la Figure, l'acte pictural” [*Ibid.*, p.92]. Il faut noter que Deleuze spécifie que la déformation se fait „sur place”, car cela indique un changement qui n'est pas seulement extensif, mais un changement qui est d'abord intensif, par opposition au mouvement qu'opère la transformation, qui n'est que le passage d'une forme à une autre, qu'un changement de place qui demeure actuel de part en part car le passage se fait d'une forme fixée et déterminée à une autre. De ce fait, la notion de „sur place” précise que ce n'est pas principalement le caractère temporel du processus créateur pictural qui compte (sinon la transformation serait elle aussi artistique) mais que ce dernier doit être

---

<sup>10</sup> Cf.: „par exemple d'une forme-oiseau à une forme-parapluie [...] comme un agent de transformation” [*Ibid.*, p.147].

<sup>11</sup> En effet, Deleuze précise que pour Bacon „la déformation est toujours celle du corps” et que „c'est sur la forme au repos qu'on obtient la déformation” [*Ibid.*, p.59].

en lien avec notre expérience présente et vivante; la déformation doit venir approfondir le tableau, épaissir le cliché que le peintre a en tête plutôt que de seulement le remplacer par un autre. C'est seulement de cette manière — par déformation — que le cliché initial change de nature, et c'est pour cette raison que „ce n'est pas en transformant le cliché qu'on sortira de la photo, qu'on échappera aux clichés” [*Ibid.*, p.88].

Ce qui rend l'art pictural si délicat à réaliser, c'est qu'il faut s'éloigner de cette première figuration, sortir des clichés, tout en continuant à représenter ou figurer quelque chose (sinon on tombe dans l'art abstrait<sup>12</sup>), double exigence constante que le Bacon de Deleuze résume sous la formule: „faire ressemblant, mais par des moyens accidentels et non ressemblants” [*Ibid.*, p.92]. Tout le „problème du peintre n'est pas d'entrer dans la toile, puisqu'il y est déjà (tâche pré-picturale), mais d'en sortir et par là même de sortir du cliché (tâche picturale)” [*Ibid.*, p.91], tout en conservant un certain sens de figuration, tout en continuant à représenter quelque chose. Comment le peintre peut-il y parvenir? C'est par „la voie de la Figure” et par des traits manuels déformants qu'il lui sera possible de passer du premier type de figuration au second: en effet, „ce sont les marques manuelles au hasard qui lui donneront une chance” [*Ibid.*, p.91]. Comme le précise Deleuze, c'est à partir du travail manuel que „va surgir à vue la Figure” [*Ibid.*, p.92] et c'est ce même travail manuel qui fait la spécificité de l'acte pictural. Ces traits libres, presque autoritaires, qui ne signifient rien par eux-mêmes, décrétés par la liberté du peintre ou bien jetés au hasard sur la toile, permettent justement de déjouer les clichés et d'en sortir, de sortir de la toile. Ces traits, qui opèrent une déformation, permettent donc de libérer la Figure et la représentation. Toutefois, ce ne sont pas les traits manuels

---

<sup>12</sup> Voie que Bacon refuse d'employer selon Deleuze, cf. [*Ibid.*, note p.92], et sur le problème de la peinture abstraite voir p.110.

libres par eux-mêmes qui font la Figure, mais c'est indistinctement leur folie ou leur non-sens libérateur et le fait qu'ils forment une nouvelle harmonie avec le tableau – qu'ils n'envahissent pas entièrement, mais où ils surgissent seulement partiellement (suffisamment pour libérer des clichés, mais de manière assez restreinte et contrôlée pour continuer à représenter quelque chose) –. En effet, „l'acte de peindre, c'est l'unité de ces traits manuels libres et de leur réaction, de leur réinjection dans l'ensemble visuel” [*Ibid.*, p.92]. Par conséquent, le passage de la première figuration à la seconde s'explique de la façon suivante: „un ensemble visuel probable (première figuration) a été désorganisé, déformé par des traits manuels libres qui, réinjectés dans l'ensemble, vont faire la Figure visuelle improbable (seconde figuration)” [*Ibid.*, p.92].

La déformation exprime à la fois la sortie du cliché et l'unité de l'ensemble visuel, ce qui implique que la sortie du cliché ne fasse pas scission ni rupture avec le reste de la toile, mais réorganise en profondeur l'ensemble afin de tout tenir en un même lieu, tout tenir sur le même tableau. Sortir du cliché par déformation et par des traits manuels libres n'implique pas de rester en dehors de la toile, et n'implique pas non plus que la libération emporte tout avec elle (risque de l'art informel, qui étend le diagramme à tout le tableau<sup>13</sup>). Selon Deleuze, la „voie de la Figure” très particulière et exigeante que choisit Bacon s'érige à la fois d'une part contre l'art abstrait et l'art informel en „faisant ressemblant”, et d'autre part contre les clichés et les photos en „faisant par des moyens accidentels et non ressemblant” [*Ibid.*, p.92]. De cette manière, la déformation combine actuel et virtuel, tout comme l'émeraude et l'ondine aux yeux clairs ne sont pas deux phénomènes mais un seul et même tout. „Passant par ces traits, la figuration retrouvée, recréée,

---

<sup>13</sup>Sur ce point précis, cf. [*Ibid.*, p.110]

ne ressemble pas à la figuration de départ" [*Ibid.*, p.92], les deux figurations sont irréductibles, la peinture est incommensurable à la photo car la peinture part de l'actuel et ne l'abandonne pas tout en conquérant le virtuel, tandis que la photo est cantonnée à l'actuel.

Ces éclaircissements permettent de comprendre selon un prisme deleuzien les déclarations de Bacon dans lesquelles il évoque la digestion, la déformation et la transformation, mais également celles dans lesquelles il se décrit comme étant „une espèce de machine pulvérisatrice dans laquelle est introduit tout ce que je regarde et tout ce que je sens" [Russell, 1994, p.71]. Le terme de „machine pulvérisatrice" est très puissant et indique selon une interprétation deleuzienne que Bacon ne laisse aucune donnée pré picturale indemne, tout le champ visuel y passe afin que „l'essence [virtuelle] des apparences" soit „suffisamment digérée et transformée" [*Ibid.*, p.71] pour être rendue visible. L'acte de peindre est cette opération même, cette déformation manuelle qui met au jour le noyau virtuel des apparences, rend visible les forces qui les sous-tendent tout en conservant quelque chose du „premier figuratif, pré pictural" [Deleuze, 2002, p.91]. Les photos ne permettent certes pas cette déformation picturale, en revanche elles sont aptes à fournir la matière pré picturale sur laquelle le peintre va venir travailler et opérer ses déformations en continuant à représenter. C'est pour cette raison que Deleuze indique qu'il „valait mieux s'abandonner aux clichés, les convoquer tous, les accumuler, les multiplier, comme autant de données pré picturales" [*Ibid.*, p.88]. Les photos ne sont pas inutiles à la peinture – plus il y en a et plus le peintre a de matière sur laquelle il peut travailler et tenter des déformations – mais elles ne suffisent pas, par elles-mêmes, pour être esthétiques; c'est „seulement quand on en sort, par rejet, que le travail peut commencer" [*Ibid.*, p.88].

Bacon exprime magnifiquement cela de ses propres mots quand il dit que pour lui „les photographies deviennent une sorte d'humus à partir duquel les images émergent de temps à autre” [Russell, 1994, p.71]. Les photos fournissent à Bacon (vu par Deleuze) un sol dans lequel il peut puiser pour tenter d'effectuer des déformation; et ces déformations ne sont pas une science exacte ou déterminée d'avance, parvenir à rendre visibles l'invisible, le temps et le virtuel est une entreprise très difficile, qui requiert un corps-à-corps avec la matière pré picturale duquel une véritable image ne sortira que „de temps à autre”. Ainsi, l'artiste peintre véritablement créateur est bel et bien une „machine pulvérisatrice”, tous les clichés passent dans ce rouleau compresseur créateur qui ne laisse aucune donnée visuelle ou figurative intacte, toutes s'en trouvent modifiées, changées profondément en leur nature, déformées, interprétées (c'est-à-dire que Bacon n'en reste pas à leur réalité littérale selon Deleuze). Certes, parfois ces opérations de déformation ratent, elles ne fonctionnent pas à coup sûr, mais le jeu en vaut la chandelle car quand elles réussissent tout en conservant une part de figuration, alors les déformations permettent „l'apparition de véritables images” [*Ibid.*, p.71] et assurent le règne de la peinture en esthétique visuelle. Par conséquent, l'enjeu et l'essence de la peinture, selon l'interprétation deleuzienne de Bacon, semblent être de fournir une image ou une représentation bien plus fidèle des choses, de la sensation ou de la vision, que ne le pourra jamais une photo (toute prisonnière de son actualité et de son être vu). La peinture permet cette figuration de nature différente – qui comprend de la virtualité – grâce à une méthode ou un processus de déformation proprement picturale et manuelle, qui dépasse les clichés tout en continuant à représenter.

**Bibliographie:**

Deleuze, G., (1968). *Différence et répétition*, Paris: PUF (Presses Universitaires de France)

Deleuze, G., (2002). *Francis Bacon Logique de la sensation*. Paris: Seuil

Russell, J., (1994). *Francis Bacon*, Paris: Thames & Hudson

**Pour aller plus loin et approfondir le sujet traité, le lecteur intéressé peut notamment se référer, entre autres, aux ouvrages suivants :**

- Bogue, R., (2003) *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, New York and London : Routledge

- Bleyen, M., (2012) *Minor Photography: Connecting Deleuze and Guattari to Photography Theory*, Leuven : Leuven University Press

- Dumoncel, J-C., (2010) *Deleuze & Nième Art*, Vallet : M-Editer

- Peppiatt, M., (2008) *Francis Bacon : Anatomy of An Enigma*, London : Constable

- Sauvegnargues, A., (2005) *Deleuze et l'art*, Paris : PUF (Presses Universitaires de France)

- Van Tuinen, S. et Zepke, Z., (2017) *Art History after Deleuze and Guattari*, Leuven : Leuven University Press

Ainsi qu'à la revue La Part de l'Oeil n° 27/28 (2013) - *Formes et forces - Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*, Bruxelles



**The relation between photography and painting for Francis Bacon according to Deleuze (in *The Logic of Sensation*)**

**Abstract:**

The aim of this article is to present a concise summary and review about the theses of Deleuze on the relations between painting and photography but also about his account of Bacon through the prism of this question in his book *Francis Bacon : Logique de la sensation*. This article could only be seen as an introduction and perhaps an invitation to read deeper studies about the important and numerous links between Deleuze's philosophy and art.

**Keywords:** art, painting/photography, Deleuze, sensation, representation

HYBRIS nr 53 (2021)

ISSN: 1689-4286



**ARTUR BANASZKIEWICZ**

UNIwersytet Łódzki

## **ROZUM *VERSUS* (U)CZUCIE. FILOZOFII KRYTYCZNEJ Z (NEO)PLATONIZMEM PRZYPADKI (KILKA SŁÓW OD TŁUMACZA)**

*Silna wrażliwość, którą tak wielu się chełpi, jest najczęściej następstwem zaniku rozumu.*  
(Lichtenberg, 1973, s. 52)

### **Uwagi wstępne**

Kant, jak wiadomo, rzadko i nader niechętnie wdawał się w otwarte polemiki filozoficzne. Zapewne spowodowane to było nie tylko jego neurotycznym usposobieniem<sup>1</sup>, lecz także i tym, że rozwijana przezeń filozofia krytyczna w gruncie rzeczy stanowiła swoisty spór z całą dogmatyczną i sceptyczną tradycją Zachodu. Była udaną próbą wyjścia poza utarte, wypracowane w toku dziejów opozycje: idealizm-realizm, empiryzm-racjonalizm, naturalizm-spirytualizm, dogmatyzm-sceptycyzm itd. Walczył w niej Kant na tylu frontach, z przeciwnikiem

---

<sup>1</sup> Jak zaświadcza Ludwig Ernst Borowski, Kant unikał dyskusji i konfrontacji z osobami wyznającymi poglądy niezgodne z jego własnymi i właściwie nie interesował się zapatrywaniami różnymi od jego własnych. Zob. (Borowski, 1804, s. 124-125). Rozmowy na tematy filozoficzne były również surowo zakazane podczas proszonych obiadów u Kanta. Zob. (Dietzsch, 2005, s. 129).

tak licznym, że całkowicie zrozumiała jest jego jawnie deklarowana niechęć do wdawania się potyczki z przedstawicielami tego lub owego nurtu, tej lub owej szkoły filozoficznej. Z jego perspektywy mogło to uchodzić za trud daremny i szkodliwy, bo odciągający go od stojących jeszcze przed nim ogromnych zadań. Studiując dzieło Kanta, nigdy nie wolno nam zapominać, iż część krytyczna jego koncepcji miała w przekonaniu jej autora charakter jedynie wstępny i przygotowawczy, była położeniem fundamentu pod właściwą, doktrynalną część filozofii, która obejmować miała metafizykę moralności oraz metafizykę natury. Przemysłenie do końca i opublikowanie tej pozytywnej części swojej koncepcji uważał za cel nadrzędny, którego realizacji z żelazną konsekwencją podporządkował ostatnie lata swojego życia. Także to pozwala zrozumieć jego niechęć do wikłania się w spory i kontrowersje.

Swoją filozofię niewątpliwie uważał Kant za ostateczne, bo naukowe i w pełni racjonalne, rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych: „Co mogę wiedzieć?“, „Co powinienem czynić?“, „Na co wolno mi mieć nadzieję?“, „Czym jest człowiek?“. W przeciwieństwie do rozpowszechnionego dziś przekonania, iż w filozofii chodzi głównie, jeśli nie jedynie, o tak zwane stawianie pytań (co samo w sobie bodaj nie jest niczym więcej niż wyrazem niemocy i dekadencji myślenia), przekonany był, iż w zakresie ludzkich możliwości poznawczych leży jednak zdolność udzielania odpowiedzi, i to wręcz odpowiedzi ostatecznych. Trudno się zatem dziwić, że polemiki z adwersarzami uznawał za stratę cennego czasu, a sam spór o swoją filozofię miał nie za rzeczywisty konflikt, lecz za utarczkę wynikłą z banalnego nieporozumienia, to zaś stanowiło dlań wyłącznie przykry skutek pewnych niedociągnięć w sposobie przedstawienia swych myśli. „Nie ma bowiem — pisał — w tym wypadku

niebezpieczeństwa, by mi udowodniono, że nie mam racji, istnieje jednak [obawa], że zostanę źle zrozumiany” (Kant, 1986, t. I, s. 53, [B XLIII]). Wszelako wychodząc poza wspomniane wcześniej utarte opozycje, otwierał Kant fronty na wszystkich możliwych w filozofii kierunkach. Zaważyło to istotnie na późniejszych losach jego filozofii. Naturalną rzeczą koleją, chcąc zadowolić i pojednać wszystkich, ostatecznie nie zadowolił nikogo, a poróżnił się ze wszystkimi.

Wydawszy w roku 1787 drugą wersję *Krytyki czystego rozumu*, przynaglany przez upływ czasu (w roku tym skończył bowiem sześćdziesiąty trzeci rok życia), Kant stwierdził, iż nie będzie podejmował rękawicy rzucanej mu przez przeciwników filozofii krytycznej, a jej obronę pozostawia innym: „[...] wyjaśniania niejasności, których w tym dziele, na początku tych badań trudno było uniknąć, jak i też obrony całości muszę oczekiwać od ludzi zasłużonych, którzy ją sobie przyswoili” (Tamże, s. 54 [B XLIV]). Choć świetnie zdawał sobie sprawę z tego, iż tu i ówdzie każdy wykład filozofii da się skutecznie zaatakować, żaden bowiem traktat filozoficzny nie może być tak dobrze, jak to ujął, opancerzony (*gepanzert*) jak traktat matematyczny, to jednak nie wątpił nigdy, że „organiczna budowa systemu rozważanego jako jedność nie jest przy tym narażona na najmniejsze nawet niebezpieczeństwo” (Tamże, przekład zmieniony). Jedyne, co zostaje następcom i apologetom, to wygładzić nierówności filozofii krytycznej i nadać jej „polor pożądaney elegancji” (Tamże, s. 55). Jak z tego zadania wywiązali się „ludzie zasłużeni”, na których Kant tak bardzo liczył (Carl Leonhard Reinhold, Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter, Johann Friedrich Schulz czy, *last but not least*, Johann Gottlieb Fichte), to już zupełnie inna historia.

Raz jeden tylko i to pod naciskiem C. L. Reinholda odstąpił Kant od swego postanowienia niemieszania się w publiczne spory o swoją filozofię.

W efekcie w roku 1790 ukazała się największa *stricte* polemiczna rozprawa jego autorstwa pt. *O pewnym odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu winna stać się zbędna za sprawą starej* (zob. Kant, 2010, s. 119-199). Rzecz jasna, w twórczości autora *Krytyki czystego rozumu* bez trudu można wskazać dzieła w szerokim sensie polemiczne: od *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (powstałych w 1783 r. w reakcji na recenzję Garvego/Federa), przez *Co to znaczy orientować się w myśleniu?* (wydany po raz pierwszy w roku 1786 głos Kanta w sporze Jacobi-Mendelssohn), aż po opublikowany w roku 1798 *Streit der Fakultäten* (ostatnie systematyczne dzieło, w dużej mierze spowodowane cenzorskimi poczynaniami niedawno zmarłego króla Fryderyka Wilhelma II i jego ministra Johanna Christopha Woellnera) (zob. Dietzsch, 2005, s. 193-202). Niemniej jednak nieliczne tylko pisma Kanta noszą znamię bezpośredniej polemiki z publicznie wyrażonymi opiniami na temat jego filozofii. Do tego szczupłego grona należy opublikowana w roku 1796 rozprawka *O pewnym na nowo podniesionym nobliwym tonie w filozofii*, która w nowym przekładzie trafia teraz do rąk polskiego czytelnika.

Wraz z rosnącą sławą filozofii krytycznej tężał też opór przeciw niej, przechodząc miejscami w otwartą wrogość. Dwie można wskazać jej postaci i dwa główne kierunki ataku. Z jednej strony napierali dziedzice „robaczywego dogmatyzmu” (wspomniany już Eberhard i jego akolici), z drugiej zaś zwolennicy mistycyzującej filozofii wiary i (u)czucia (Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Georg Schlosser i neoplatonicy). Pierwszym dał Kant zdecydowany odpór we wspomnianej już rozprawie *O pewnym odkryciu...* Z drugimi szpadę skrzyżował najpierw we wzmiankowanym tu już tekście *Co to znaczy orientować się w myśleniu?* (Kant, 2005b, s. 200-216), aby następnie

dziesięć lat później ponownie skonfrontować się z nimi w publikowanym tu eseju. Jakie zatem były okoliczności jego powstania i kim byli ówcześni adwersarze filozofa z Królewca, których nazwisk raz nawet w nim nie wymienił?

### **Protagonści**

Bezpośredniego impulsu do wystąpienia w obronie własnej filozofii dostarczył Kantowi autor dziś już nieco zapomniany, mianowicie Johann Georg Schlosser<sup>2</sup>. Ten prawnik, urzędnik, pisarz, poeta, filozof i tłumacz urodził się 7 grudnia 1739 roku we Frankfurcie nad Menem. Po ukończeniu gimnazjum w mieście rodzinnym, od roku 1758 studiował prawo, początkowo w Gießen i Jenie, a następnie w Altdorfie, gdzie w roku 1762 uzyskał stopień doktora prawa. Krótko po ukończeniu studiów rozpoczął praktykę adwokacką we Frankfurcie, ale dość szybko się do niej zraziwszy<sup>3</sup>, cztery lata później wstąpił na służbę u księcia Fryderyka Eugeniusza Wirtemberskiego w randze prywatnego sekretarza i wychowawcy jego dzieci. W drodze do Trzebiatowa (podówczas Treptow an der Rega), jego miejsca pobytu na następne trzy lata, odwiedził Goethego w Lipsku. Mimo znacznej różnicy wieku (Schlosser było dziesięć lat starszy) zawiązała się wówczas między nimi wieloletnia przyjaźń, której dowodem była obszerna, prowadzona w kilku językach korespondencja. W Trzebiatowie powstały pierwsze,

---

<sup>2</sup> Podstawowe wiadomości biograficzne przytaczam za: (Jung, 1890) oraz (Kraus, 2007). Więcej na temat życia i aktywności Schlossera zob. (Nicolovius, 1844) oraz (Zande, 1986).

<sup>3</sup> Zdaniem Goethego, „żywy jego umysł, spragniony szerokich horyzontów, z różnych powodów nie mógł się pogodzić z panującymi stosunkami”. Zaś samego Schlossera scharakteryzował następująco: „Młody ten, szlachetny człowiek, pełen najlepszej woli, o najwyższym poczuciu etycznym, mimo że był oschły i surowy w obejściu, nie odpychał ludzi, przeciwnie, dzięki wyjątkowo głębokiemu wykształceniu literackiemu, znajomości języków, łatwości pisania zarówno wierszem, jak prozą, przyciągał każdego, bo obcowanie z nim mimo wszystko sprawiało dużą przyjemność” (Goethe, 1957, t. 1, s. 299-300).

pisane w różnych językach próby literackie Schlossera. Były to między innymi o wiele później opublikowane poetyckie przekłady *Iliady* i dzieł Platona, a także napisany po angielsku poemat *Anti-Pope*, sławiący triumf religii chrześcijańskiej i wymierzony w sformułowaną przez Alexandra Pope'a w utworze *Essay on Man* (1733-34) naukę o szczęściu człowieka. W roku 1769 późniejszy adwersarz Kanta opuścił Trzebiatów i ponownie podjął praktykę adwokacką we Frankfurcie nad Menem, by wnet znowu odczuć dawną niechęć do tego zawodu. W konsekwencji z większym jeszcze zapałem poświęcił się literaturze i pisarstwu. Swych sił próbował zarówno jako poeta, jak i autor pism filozoficznych oraz politycznych. W roku 1771 ukazało się jedno z jego ważniejszych dzieł: *Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk*. Natychmiast zwróciło ono na siebie uwagę z powodu rzekomo nie dość chrześcijańskiego oraz nie dość prawomyślnego z punktu widzenia państwa podejścia do kwestii wychowania. Rok później wraz z Johannem Heinrichem Merckiem założył czasopismo „Frankfurter Gelehrten Anzeigen”. Działo ono w latach 1772-1790 i stanowiło jeden z ważniejszych organów krytyki literackiej epoki *Sturm und Drang*. Z czasopismem tym w roli recenzentów współpracowali między innymi Johann Gottfried Herder oraz Johann Wolfgang Goethe, który w tym czasie również był czynnym prawnikiem<sup>4</sup>. Więzy literackie i zawodowe z autorem *Fausta* zostały dodatkowo wzmocnione powiązaniem rodzinnymi, gdy 1 listopada 1773 roku Schlosser poślubił jego siostrę Kornelię<sup>5</sup>. Tego samego dnia

---

<sup>4</sup> Goethe tak scharakteryzował to przedsięwzięcie i swój w nim udział: „Dwa pierwsze roczniki tego pisma (później bowiem przeszło ono w inne ręce) pięknie świadczą o wielkiej znajomości rzeczy, o szczerych intencjach i rzetelnym trudzie współpracowników. Szerzono tu idee humanistyczne i kosmopolityczne; powszechnie cenionych, sławnych i dzielnych mężów chroniono przed wszelkiego rodzaju napaściami; [...] Co do mnie, to wszyscy chyba zdawali sobie sprawę, że właściwie nie nadają się zupełnie na recenzenta” (Goethe, 1957, t. 2, s. 122).

<sup>5</sup> Małżeństwo to nie należało do udanych. Biograf Goethego tak je opisał: „Goethe odwiedził też szwagra Schlossera, zarządcę dóbr margrabiego Badenii

ponownie porzucił znieawidzoną praktykę adwokacką i wstąpił na służbę u margrabiego, późniejszego wielkiego księcia elektora, Karola Fryderyka Badeńskiego, jednego z najznamienitszych przedstawicieli oświeconego absolutyzmu. Dzięki temu mógł nie tylko bez przeszkód oddać się pracy naukowej i pisarskiej, ale też podjąć próby urzeczywistniania swoich reformatorskich pomysłów społecznych, gospodarczych i administracyjnych, które z powodu konfliktów z wyznającym fizjokratyzm władcą Badenii tylko częściowo udało mu się zrealizować. W służbie u Karola Fryderyka pozostawał do roku 1794. W tym czasie zmarła Kornelia (1777), a on ożenił się ponownie w roku 1778 z Joanną Fahlmer, powiernicą Goethego oraz bliską krewną braci Jacobi, Johanna Georga i Friedricha Heinricha.

Czas pracy u margrabiego Badenii to okres intensywnej działalności nie tylko literackiej i pisarskiej, ale też jurydycznej, administracyjnej i gospodarczej. Powstały wówczas liczne eseje o tematyce filozoficznej, etycznej, politycznej i prawnej, a także przekłady starożytnych dramatów i dzieł filozoficznych (tłumaczył na niemiecki Platona, Arystotelesa, Ksenofonta, Tukidydesa, Ajschylosa, Eurypidesa, Arystofanesa, Homera i Kallimacha z Cyreny). Z zapałem trudnił się również matematyką. W 1776 opublikował niemieckojęzyczną wersję napisanego wcześniej po angielsku utworu *Anti-Pope oder Versuch über den natürlichen Menschen* oraz drugą część swojego katechizmu pt. *Katechismus der Christlichen Religion für das Landvolk*, w której ponownie z pozycji

---

w Emmendingen, i siostrę. Widok tej pary, której małżeństwo ułożyło się nieszczęśliwie, bladej Kornelii, która znieawidziła jeszcze nie narodzone dziecko i odczuwała lęk przed mężem, pilnym i tęgim urzędnikiem, zmroził jego małżeńskie zapędy. Goethe zwierzył się Kornelii ze swej miłości do Lili. Kornelia go ostrzega, zaklina i błaga: Nie żęń się! Nie z tą! W ogóle nie żęń się, nigdy, obiecaj mi!" (Friedenthal, 1969, s. 208). Na ten temat zob. też (Goethe, 1957, t. 2, s. 323-324).



oświeceniowych zaatakował duchowość protestancką<sup>6</sup>. W konsekwencji pismo to trafiło na indeks we Frankfurcie i zostało spalone. W 1777 ogłosił swoją propozycję reformy systemu prawnego *Vorschlag und Versuch einer Verbesserung des deutschen bürgerlichen Rechts ohne Abschaffung des römischen Gesetzbuchs*. W 1784 wydał pismo *Xenocrates, oder ueber die Abgaben*, w którym zwalczał poglądy ekonomiczne bardzo podówczas popularnych fizjokratów. W 1789 opublikował kolejną pracę z dziedziny jurysprudencji: *Briefe über die Gesezgebung überhaupt, und den Entwurf des preusischen Gesezbuchs insbesondere*. Ponadto w latach 1779-1793 wydał zbiór swych drobnych pism w sześciu częściach (*Kleine Schriften*, Basel 1779-1793). Obejmują one dziedziny polityki, prawoznawstwa, moralności, filozofii, teologii, historii, a także poezji. Utrzymywał w tym czasie liczne kontakty z literatami i uczonymi zarówno w Rzeszy, jak i poza jej granicami (jego zagranicznymi korespondentami byli między innymi Johann Caspar Lavater, Isaak Iselin oraz Gottlieb Konrad Pfeffel). Jako wysoki oraz dobrze opłacany urzędnik księcia Karola Fryderyka pełnił rozmaite funkcje i zajmował się reformami wymiaru sprawiedliwości, administracji oraz gospodarki<sup>7</sup>. Znany był z surowego poczucia sprawiedliwości, co nie przysparzało mu przyjaciół i stronników, a ostatecznie stało się przyczyną jego odejścia ze służby.

Schlosser był czynnym iluminatą i masonem. W roku 1782 lub 1783 został przyjęty do Zakonu Iluminatów, przybrał podwójne imię „Dion/Mahomed” i otrzymał funkcję „prowincjała” Szwabii, zwanej przez członków Zakonu Panonią. W 1787 został „prowincjałem” Fryburga

---

<sup>6</sup> Wymieniam tu tylko najważniejsze z pism Schlossera. Pełny ich rejestr (w sumie dziewięćdziesiąt sześć pozycji) znajduje się w jego biografii autorstwa wnuka Alfreda Nicoloviusa (zob. Nicolovius, 1844, s. 276-283).

<sup>7</sup> Na temat ówczesnej administracyjnej i politycznej działalności Schlossera zob. (Gothein, 1899), a także (Walbrach, 1923).

Bryzgowijskiego, tym razem przyjmując imię "Euklides". W tym czasie Schlosser wielokrotnie podróżował do Szwajcarii, a w 1783 roku na wezwanie Józefa II udał się do Wiednia, aby wziąć udział w konferencjach na temat ulepszenia prawa w państwach austriackich. Był członkiem wiedeńskiej loży masońskiej Zur wahren Eintracht. W 1785 r. został pierwszym Mistrzem loży masońskiej Zur edlen Aussicht we Fryburgu Bryzgowijskim, a w 1786 roku został członkiem wiedeńskiej loży Zur Wahrheit, aby następnie w roku 1794 stać się Mistrzem loży Karl zur Einigkeit w Karlsruhe.

W roku 1790 Schlosser został mianowany dyrektorem sądu nadwornego w Karlsruhe i jako rzeczywisty tajny radca wszedł w skład tajnej rady przy księciu elektorze Badeńskim. Nieuzasadniona, jego zdaniem, ingerencja Karola Fryderyka w toczące się postępowanie sądu nadwornego przeciwko pewnemu głęboko zadłużonemu hrabiemu spowodowała, że w roku 1794 złożył wniosek o zwolnienie, który został przyjęty. Tak oto ciesząc się nadal pełnym uznaniem swego księcia, opuścił służbę, którą sprawował od ponad dwóch dziesięcioleci jako jeden z najwybitniejszych urzędników swego pana. Po dłuższym pobycie w Ansbach od roku 1796 zamieszkał w Eutin (Szlezwik-Holsztyn), gdzie jako *Privatgelehrter* zamierzał poświęcić się pracy pisarskiej i wychowaniu syna. Utrzymywał ożywione kontakty z przebywającymi tu także poetą Johannem Heinrichem Voßem oraz braćmi zu Stolberg, Christianem i Fryderykiem Leopoldem, o których niebawem będzie sposobność powiedzieć nieco więcej.

W tym właśnie czasie wdał się Schlosser w polemikę z Kantem. Jej początki datują się jeszcze na ostatnie lata spędzone w Karlsruhe, a teraz przybrała ona skończoną postać i została ogłoszona drukiem. Filozofię autora *Krytyki czystego rozumu* uważał za wrogą życiu i doświadczeniu człowieka oraz etycznie podejrzaną. Wszystko zaczęło

się w roku 1795, kiedy to Schlosser wydał swój przekład listów Platona na język niemiecki: *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. W swoich obszernych przypisach do tego tłumaczenia zawarł szereg krytycznych i uszczypliwych opinii oraz komentarzy na temat filozofii krytycznej. Nie uszło to uwadze Kanta, który sprowokowany tym bezpośrednim i bezpardonowym atakiem przystąpił do obrony w jej najskuteczniejszej postaci, tj. atakując przeciwnika<sup>8</sup>. Już rok później w „*Berlinische Monatschrift*” opublikował esej *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, którą w nowym tłumaczeniu oddajemy tu do rąk czytelnika polskiego<sup>9</sup>. Na odpowiedź Schlossera nie trzeba było długo czekać. Jeszcze w tym samym 1796 roku (z datą 1797) ukazało się *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*<sup>10</sup>. W suplemencie do tej publikacji, na stronach 124-168, najpewniej bez zgody autora, przedrukowano rozprawkę *Von einem neuerdings...* Replika Kanta również była natychmiastowa. Już w grudniowym tomie „*Berlinische Monatschrift*” opublikowano tekst pt. *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, która

---

<sup>8</sup> Polemiczne pisma Kanta nie mają charakteru wyłącznie apologetycznego. Zawsze stanowią dlań okazję do uwypuklenia czy lepszego przedstawienia pewnych aspektów własnej filozofii. Cechuje je przy tym bardzo dla niego charakterystyczna niezdolność do wmyślenia się w perspektywę drugiej strony — każda omawiana czy analizowana koncepcja rozpatrywana jest z punktu widzenia filozofii krytycznej i natychmiast zostaje poddana procesowi swoistej translacji na jej idiolekt.

<sup>9</sup> Może warto w tym miejscu zaznaczyć, iż nie zamierzam wchodzić tu w merytoryczne aspekty sporu Kanta z (neo)platonikami ówczesnymi. Stanowi to bowiem zagadnienie odrębne i bardzo obszerne, z pewnością godne systematycznego opracowania w monograficznym studium.

<sup>10</sup> Pismo Kanta spowodowało jedną jeszcze, poboczną niejako polemikę. Na jego zawartą w tej rozprawce uwagę, „iż racjonalna relacja trzech boków trójkąta prostokątnego może być wyłącznie relacją liczb 3, 4, 5”, zareagował J. A. H. Reimarus (młodszy). Ogłosił on podówczas mały, krytyczny artykuł pt. *Über die rationalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks* (Reimarus, 1796). Kant odpowiedział nań krótkim tekstem pt. *Ausgleichung eines auf Mißverständnis beruhenden mathematischen Streits*, który opublikowany został w tym samym numerze berlińskiego czasopisma (Kant, 1796).

w tytule nawiązywała do sformułowanej pod koniec poprzedniego eseju, a skierowanej do zwolenników mistycyzującej filozofii (u)czucia propozycji „zawarcia umowy, która sprawi, iż harmonijne współżycie w przyszłości będzie jeszcze bardziej zażyłe”. Schlosser jednakowoż nie zamierzał paktować i ani myślał zawierać traktatu pokojowego z filozofią krytyczną. W roku 1798 zaatakował ponownie i ogłosił *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte, veranlaßt durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophen-Frieden*. W drugim suplementcie do tego tekstu, na stronach 142-167, również przedrukowano pismo polemiczne Kanta *Verkündigung des nahen Abschlusses...* Ten jednak już nie odpowiedział na tę kolejną wymierzoną w siebie filipikę.

W Eutin zakończył Schlosser swoją działalność pisarską pierwszym przekładem *Polityki* Arystotelesa na język niemiecki, opatrzonym przez niego obszernym, analitycznym komentarzem (*Aristoteles Politik und Fragment der Oeconomik. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und einer Analyse des Textes versehen von J. G. Schlosser, Lübeck und Leipzig 1798*). Wbrew jego oczekiwaniom i chęciom nie było mu jednak dane poświęcić ostatnich lat życia pracy pisarskiej i filozoficznej. W 1798 jego rodzinne miasto powierzyło mu szacującą funkcję syndyka. Przyjąwszy to stanowisko, przeniósł się do Frankfurtu, gdzie zmarł nagle po krótkiej chorobie 17 października 1799 roku.

Drugim, niewymienionym z imienia i nazwiska, adwersarzem Kanta był Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolber (w skróconej wersji „zu Stolberg”). Jedynie w dwu miejscach, i to tylko w przypisie, przywołuje Kant cytaty z jego prac. On to zapewne również jest adresatem uszczypliwych uwag filozofa z Królewca na temat „noblwych osób”, które biorą się za filozofowanie i „wynoszą się ponad towarzyszy ze swojego

bractwa oraz naruszają ich niezbywalne prawo wolności i równości [panujące] w sprawach samego tylko rozumu”, oraz przemawiających nobliwym tonem przedstawicieli „starej rodowej szlachty”<sup>11</sup>. Rzeczywiście stara to była szlachta, gdyż jej rodowód sięgał roku 1210, kiedy to Heinrich von Voigtstedt po raz pierwszy określił się hrabią „de Stalberg”<sup>12</sup>. Zamek rodowy Stolberg w południowym Harzu pozostał w posiadaniu rodziny aż do wywłaszczenia podczas reformy rolnej w 1945 roku. Jako hrabiowie Harzu Stolbergowie przez ponad 600 lat kształtowali historię tego regionu. Rodzina Stolbergów posiadała szereg dóbr, w tym mennicę, rozległe dobra leśne w Harzu, liczne posiadłości rolne oraz kopalnie i huty żelaza.

Bracia Friedrich Leopold i starszy Christian (1748-1821) to bodaj najwybitniejsi przedstawiciele rodu zu Stolberg. Młodszy z braci (bo jego postacią głównie się tu zajmujemy), późniejszy prawnik, polityk, dyplomata i pisarz, urodził się 7 listopada 1750 roku w Bramstedt bei Segeberg, które to miasto podówczas znajdowało się jeszcze pod duńskim panowaniem. Wraz z rodzeństwem dorastał po części w Kopenhadze, gdzie jego ojciec Christian Günther Graf zu Stolberg-Stolberg zatrudniony był w duńskiej służbie cywilnej, po części zaś na prowincji. Cieszył się piękną, szczęśliwą młodością, wszelkimi dobrodziejstwami wiejskiego życia, ciepłą pobożnością domową połączoną z rycerskim wychowaniem umysłowym i fizycznym charakterystycznym dla szlachty. Hasłem tej młodzieży były natura i wolność, a nie praca i dyscyplina (Schmidt, 1893).

---

<sup>11</sup> Na tym tle uzasadnione wydaje się przypuszczenie, iż spór, jaki Kant wiedzie, nie jest konfliktem personalnym, lecz w istocie stanowi konfrontację z pewną postawą i ma charakter nie tylko filozoficzny, lecz także, a może przede wszystkim, egzystencjalny oraz polityczny i jest silnie zabarwiony republikańskim resentymentem społecznym. Obaj jego adwersarze stali na silnych, nieskrywanych pozycjach antyrewolucyjnych i zachowawczych, by nie rzec reakcyjnych.

<sup>12</sup> Elementarne wiadomości biograficzne przytaczam za: (Bruckner, 2013); (Hempel, 2013); (Ritterhof, 1992).

Po nagłej śmierci ojca w 1765 wychowaniem Friedricha Leopolda i jego rodzeństwa zajął się zaprzyjaźniony z rodziną i już wówczas powszechnie podziwiany poeta Friedrich Gottlieb Klopstock, który dla młodego hrabiego stał się poetyckim wzorem do naśladowania. W latach 1770-1773 wraz z bratem Christianem studiował prawo, najpierw w Halle, później w Getyndze, gdzie słuchał między innymi Johanna Stephana Püttera i Christiana Gottlieba Heyne. Wstąpił tu do związku poetyckiego Göttinger Hainbund, którego członkowie krytykowali społeczeństwo feudalne, z jednej strony w imię prawa natury, z drugiej zaś głosząc swobodę rozwoju jednostki (jednym z jego członków był wspomniany już, a przywołany przez Kanta w jego eseju J. H. Voß). Tu także zadebiutował jako poeta. Pierwsze wiersze, zaliczane do nurtu *Sturm und Drang*, opublikował w roku 1773 w „Göttinger Musenalmanach”. 11 maja 1774 roku Friedrich Leopold poszedł w ślady brata i wstąpił do hamburskiej loży masońskiej Zu den drei Rosen, aby rok później zostać wyniesionym do godności mistrza. Podobno w Berlinie dopuszczony został do wyższych szczebli Wielkiej Loży Narodowej, wszelako niebawem opuścił szeregi masonerii, ponieważ nie spełniła ona jego pokładanych w niej oczekiwań.

Latem roku 1775 bracia zu Stolberg, wraz z J. W. Goethem i przyszłym pruskim ministrem spraw zagranicznych Christianem von Haugwitz, udali się w podróż (tzw. *Bildungsreise*) do Szwajcarii. Podróż obfitowała w przygody i incydenty charakteryzujące gorący temperament młodych arystokratów. Autor *Fausta* tak oto ich sportretował w swoich wspomnieniach:

Do różnych szaleństw w owym czasie wynikających z zasady, że trzeba powrócić do natury, należało także kąpanie się na oczach wszystkich pod gołym niebem; przyjaciele moi [*scil.* bracia zu Stolberg, A. B.], po krótkiej walce z zasadami przyzwoitości, nie mogli powstrzymać się i od tej nieprzyzwoitości. Darmstadt leży

w piaszczystej dolinie, żadna rzeka tu nie przepływa, ale w pobliżu był staw, o którym przy tej okazji dopiero się dowiedziałem. Przyjaciele o gorących temperamentach i gorączkujący się coraz bardziej, szukali ochłody w tej sadzawce; widok nagich młodzieńców w jasny dzień był w tej okolicy niewątpliwie rzeczą niezwykłą; w każdym razie wybuchła z tego powodu wielka awantura (Goethe, 1957, t. 2, s. 319).

W latach 1776-1800 Friedrich Leopold zu Stolberg sprawował rozmaite funkcje i urzędy. Między innymi był posłem w Kopenhadze księcia-biskupa Lubeki i księcia Oldenburga Friedricha Augusta (1776-1780). W 1781 ożenił się po raz pierwszy. W latach 1783-1786 piastował urząd namiestnika (*Landvogt*) w Neuenburgu (Oldenburg). W 1789 r. był posłem duńskim w Berlinie. W latach 1791-1793 podróżował po Włoszech i Sycylii. Od maja 1791 r. do 1800 r. był prezesem kolegium książęco-biskupiego w Eutin, gdzie wraz z J. H. Voßem, F. H. Jacobim, J. G. Schlosserem, G. H. L. Nicoloviussem i H. W. von Gerstenbergiem tworzył lokalny krąg poetycki. W tym właśnie czasie ogłosił pisma, do których Kant odniósł się w swoim polemicznym eseju: *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien* (Königsberg und Leipzig 1794) oraz *Auserlesene Gespräche des Platon* (Königsberg 1796-1797). Na początku 1800 roku zrezygnował z pełnienia funkcji publicznych i przeniósł się do Münster, gdzie wraz z drugą żoną i dziećmi (z wyjątkiem córki Marii Agnieszki z pierwszego małżeństwa) przeszedł na wiarę katolicką w Zielone Świątki 1 czerwca 1800 roku. Konwersja ta wywołała wielkie poruszenie w protestanckich Niemczech. Friedrich Leopold przebywał początkowo w Münster oraz w swojej letniej rezydencji w pobliskim Lütkenbeck. Od 1812 do 1816 roku mieszkał w Tatenhausen koło Bielefeld. Następnie przeniósł się do majątku Sondermühlen koło Osnabrück, gdzie zmarł w 1819 roku.

Stolberg od lat młodzieńczych był bardzo płodnym pisarzem. Już w roku 1779 opublikował wraz z bratem wspólny zbiór wierszy

ogłoszonych wcześniej w różnych almanachach i czasopismach. Pisał ody, ballady, satyry, dzienniki podróży i dramaty. Posiadał duże zdolności językowe, przetłumaczył *Iliadę* (1778), *Dialogi* Platona w trzech tomach (1796-1797), utwory Ajschyloza (1802) i Osjana (1806), starając się przy tym ukazać relacje między etyką antyczną a chrześcijańską. Późne prace Stolberga, które powstały po jego przejściu na katolicyzm, dotyczą historii religii i Kościoła. W latach 1806-1818 opublikował piętnastotomową *Geschichte der Religion Jesu Christi*. Do niektórych jego wierszy muzykę skomponował Franz Schubert (*Morgenlied, Abendlied, An die Natur, Auf dem Wasser zu singen, Lied, Stimme der Liebe, Daphne am Bach, Lied in der Abwesenheit, Romanze*).

### Uwagi translatorskie

Na koniec kilka uwag dotyczących samego przekładu. Tekst Kanta obfituje w liczne terminy przysparzające tłumaczowi sporych problemów. Bodaj najpoważniejsze z nich sprawia „Ahnung” (*vel* „Ahndung”). Kant posługiwał się nim niezwykle rzadko, a w tych miejscach, w których pojawia się on w jego pismach, prócz tego tekstu, odnosi się on zawsze do czegoś, co jest lub może być dane i postrzeżone zmysłowo. Dwa razy pojawia się w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Pierwszy raz w rozważaniach dotyczących rzekomo ciężącego nad nami losu i zdolności jego przewidywania. Drugi raz posłużył Kantowi do scharakteryzowania osoby żywiącej urojenia na temat swych nadzwyczajnych, w tym także profetycznych zdolności. Tylko w pierwszym miejscu termin „Ahnung” występuje wraz z bliskoznacznymi „Vorempfindung” oraz „Vorhererwartung”. Czytamy tam: „[...] da ist die Aussicht in die Zukunft entweder Vorempfindung, d.i. Ahndung (*praesensio*), oder Vorhererwartung (*praesagitio*)” (Kant, 1917, s. 186-187). Niestety w polskim przekładzie w tym miejscu termin



ten został po prostu pominięty, w drugim zaś przetłumaczony jako „przeczcucie” (Kant, 2005a, s. 97 i 121). Termin „Ahnung” pojawia się jeszcze w *Krytyce władzy sądzienia*, gdzie przetłumaczony został również jako „przeczcucie” (Kant, 1964, s. 359).

Występuje on także w *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* oraz w *Marzeniach jasnowidzącego objaśnionych przez marzenia metafizyki*. W obu wypadkach tłumacze także zdecydowali się oddać go polskim „przeczcucie” (Kant, 1999a, 1999b, s. 19 i 121). Z terminem tym Kant z całą pewnością zetknął się w traktacie A. G. Baumgartena pt. *Metaphysica*, który przez niemal cały czas jego aktywności nauczycielskiej stanowił podstawę wykładów z metafizyki. Także tu odnosi się on do tego, co zmysłowe. Czytamy tam: „PRAESAGIA STRICTIUS DICTA et PRAESAGITIO \*\*\*\*) sunt sensitiva tantum. Sensitiva praesagia sunt obiectum mantices aestheticae. [wyjaśnienie Baumgartena: \*\*\*\*) Ahndungen und das Vermögen sich etwas ahnden zu lassen]“ (Baumgarten, 1779, s. 222).

Natomiast w tym tekście nie mogłem tłumaczyć „Ahnung” jako „przeczcucie”, albowiem, podobnie jak w *Anthropologie...*, stanowi on tu doprecyzowanie terminu „Vorempfindung” i to w odniesieniu (wyjątkowo) do tego, co nie może stanowić przedmiotu percepcji zmysłowej, tj. do tego, co nadzmysłowe (*das Übersinnliche*). Oznacza więc on jakąś tajemniczą postać nie-zmysłowego postrzegania<sup>13</sup>. Osoby szcycące się takowym (wy)czuciem, zdaniem Kanta, przemawiają w filozofii „noblwym” tonem z wyżyn swych mniemanych

---

<sup>13</sup> Co ciekawe w podobny sposób terminem „Ahnung” posługiwał się także inny wielki adwersarza Kanta, mianowicie Friedrich Heinrich Jacobi. W jednym ze swoich utworów pisze on między innymi: „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wißenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewustseyn seiner Unwißenhait desselben: Ahdung des Wahren gegeben“ (Jacobi, 1799, s. 28). [„Wraz z rozumem dana jest człowiekowi nie zdolność tworzenia nauki o tym, co prawdziwe, lecz wyłącznie czucie i świadomość własnej ignorancji w tej dziedzinie: wyczucie tego, co prawdziwe”].

pozarozumowych wglądów. Ponieważ chodzi tu o niejasne, a zarazem nie-intelektualne, wewnętrzne doświadczenie tego, co nadzmysłowe, po namyśle zdecydowałem się termin ten oraz spokrewniony z nim „ahnen” (*vel.* „ahnden”) tłumaczyć jako „wycucie” i „wyczuwać”. Ma to tę dodatkową zaletę, iż jednym z najważniejszych punktów tego tekstu są rozważania na temat wszelkiego rodzaju czuć, odczuć, przeczuć i uczuć oraz ich (nieuprawnionej) obecności w filozofii jako swoistego źródła poznania tego, co przekracza granice wszelkiego możliwego doświadczenia<sup>14</sup>.

Jeśli zaś chodzi o powód, dla którego uznałem, iż nie tylko uzasadniona, ale wręcz niezbędnie konieczna jest nowa translacja tego eseju Kanta, to stanie się on oczywisty dla każdego, kto mój przekład zechce porównać z już istniejącym, a je oba z niemieckim oryginałem. W pracy nad tym przekładem kierowałem się dwiema wskazówkami. Obie w koniunkcji stanowiły dla mnie, w przeciwieństwie do autora poprzedniego tłumaczenia (Kant, 1996, s. 35-55)<sup>15</sup>, swoisty najwyższy imperatyw techniczny, przyświecający mi nieprzerwanie w pracy nad tym tekstem. Pierwsza jego część pochodzi od Hansa-Georga Gadamera, którego zdaniem „złe tłumaczenie jest gorsze niż żadne i tylko dobry przekład, rzeczywiście czytelny — nawet jeśli dość swobodny — może osiągnąć swój cel” (Tamże, fragment tekstu rekomendującego ten tomik

---

<sup>14</sup> Może nie od rzeczy będzie wspomnieć tu jeszcze, iż leksykony i słowniki języka niemieckiego podają następujące wyjaśnienia terminu „Ahnung”: „Vorherwissen (Präkognition)”, „außersinnliche Wahrnehmung”, „nicht zu begründendes, gefühlsmäßiges Fühwahrhalten eines noch nicht Erkannten oder Unerkennbaren”, „Hinweis auf eine höhere Ordnung der Dinge”, „intuitives Schauen”, „undeutliches, dunkles Vorgefühl”. Natomiast słownikowe znaczenia łacińskich odpowiedników terminów „Vorempfindung” oraz „Ahnung”/„Ahndung” i „Vorhererwartung” to: „uprzednie widzenie, przewidywanie” (*praevisio*); „1. przecucie, uświadomienie sobie naprzód; 2. prorocstwo” (*praesensio*); „1. przecucie; 2. przepowiednia, znak uprzedni, wróżba” (*praesagium*).

<sup>15</sup> Przekład ten z niewielkimi tylko zmianami opublikowany został także w polskiej edycji *Dzieł zebranych* Kanta. Zob. (Kant, 2012, s. 377-495).

i umieszczony na tylnej stronie jego okładki). Autorem drugiej jest Walter Benjamin, który zauważył, „że proza Kanta sama stanowi *limes* wysokiej prozy artystycznej” (Dietzsch, 2005, s. 202). Na ile udało mi się sprostać implicytnie wysłowionym w nich nakazom, pozostawiam osądowi Czytelnika.

Na koniec dziękuję mojej żonie Oli za uważną i cierpliwą lekturę przekładu oraz trafne uwagi natury językowej i stylistycznej, które pozwoliły mi uniknąć niejednego potknięcia, prof. Arturowi Przybysławskiemu za liczne konsultacje, lekturę tekstu i wszelkie wskazówki, przyczyniające się do jego emendacji, a także dr Iwonie Krupeckiej za profesjonalną korektę całości.

Artur Banaszkiewicz

Podstawa przekładu: I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, W: „Berlinische Monatschrift“, Bd. 27, Dessau 1796, s. 387-426.

Ważniejsze wydania:

*I. Kants sämtliche kleine Schriften*, Königsber und Leipzig 1797/8, III, s. 569-608.

*I. Kants vermischte Schriften*, Halle 1799, Bd. 3, s. 301-334.

*Kant's geammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin und Leipzig 1928, s. 389-406.

**Bibliografia:**

- Baumgarten A. G. (1779). *Metaphysica*, Halle: Carol Herman Hemmende.
- Borowski, L. E. (1804). *Ueber Immanuel Kant. Erster Band. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von Ludwig Ernst Borowski*, Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Brückner J. (2013). *Stolberg, Grafen von*. W: *Neue Deutsche Biographie*, 25, 405-407. [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118755536.html#ndbcontent>. [Dostęp: 20. VII 2021].
- Dietzsch, S. (2005). *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Friedenthal, R. (1969). *Goethe. Jego życie i czasy*, przeł. M. Rotter, Warszawa: Czytelnik.
- Goethe, J. W. (1957). *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, przeł. A. Guttry, Warszawa: PIW.
- Gothein, E. (1899). *Johann Georg Schlosser als badischer Beamter*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Hempel D. (2013). *Stolberg-Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu*. W: *Neue Deutsche Biographie*, 25, 407-409. [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118755552.html#ndbcontent>. [Dostęp: 20. VII 2021].
- Jacobi F. H. (1799). *Jacobi an Fichte*, Hamburg: Friedrich Perthes.
- Jung R. (1890). *Schlosser, Johann Georg*. W: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 31, 544-547. [Wersja internetowa]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118795163.html#adbcontent>. [Dostęp: 20. VII 2021].

Kant I. (1917). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. W: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, VII, 119-333.

Kant I. (2005a). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Kant I. (1796). *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits*. W: *Berlinische Monatschrift*, 28, 368-370.

Kant I. (2005b). *Co to znaczy orientować się w myśleniu?*. W: tenże, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiwicz, (200-216). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Kant I. (1996). *Koniec wszystkich rzeczy, O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, wstęp i tłumaczenie M. Żelazny, wydanie II – poprawione, Toruń: Wydawnictwo Comer.

Kant I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa: PWN.

Kant I. (1964). *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, przekład przejrzał A. Landman, Warszawa: PWN.

Kant I. (1999a). *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny. W: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne* (83-139), Toruń: Wydawnictwo Rolewski.

Kant I. (2012), *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, W: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Pisma po roku 1781*, red. naukowa M. Jankowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny (377-495), Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Kant I. (1999b). *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, przeł. D. Pakalski, M. Żelazny. W: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne* (5-54), Toruń: Wydawnictwo Rolewski.

Kant I. (2010). *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszkiwicz i Sł. Stasikowski, opracował A. Banaszkiwicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Kant I. (1796), *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*. W: *Berlinische Monatschrift*, 28, 485-504.

Kraus, H.-Chr. (2007). *Schlosser, Johann Georg*. W: *Neue Deutsche Biographie*, 23, 101-102. [Wersja internetowa]; URL: [https://www.deutsche-](https://www.deutsche-biographie.de/pnd118795163.html#ndbcontent)

[biographie.de/pnd118795163.html#ndbcontent](https://www.deutsche-biographie.de/pnd118795163.html#ndbcontent). [Dostęp: 20. VII 2021].

Lichtenberg G. Ch. (1973). *Aforyzmy*, wstęp, wybór i przekład M. Dobrosielski, Warszawa: PIW.

Nicolovius A. (1844). *Johann Georg Schlosser's Leben und litterarisches Wirken*, Bonn: Eduard Weber.

Reimar J. A. H. (1796). *Über die rationalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks*. W: *Berlinische Monatschrift*, 28, 145-149.

Ritterhoff C. (1992). *Stolberg Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu*, W: *Biographisches Handbuch zur Geschichte des Landes Oldenburg*, hrsg. von H. Friedl u. a., Isensee, Oldenburg, 699-705. [Dostęp: 20. VII 2021].

Schlosser J. G. (1776a). *Anti-Pope oder Versuch über den natürlichen Menschen*, Bern.

Schlosser J. G. (1798). *Aristoteles Politik und Fragment der Oeconomik. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und einer Analyse des Textes versehen von J. G. Schlosser*, Lübeck und Leipzig.

Schlosser J. G. (1789). *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt, und den Entwurf des preussischen Gesetzbuchs insbesondere*, Frankfurt.

Schlosser J. G. (1776b). *Katechismus der Christlichen Religion für das Landvolk*.

Schlosser J. G. (1771). *Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk*, Frankfurt am Mayn.

Schlosser J. G. (1779-1793). *Kleine Schriften*, Basel.

Schlosser J. G. (1795). *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg.

Schlosser J. G. (1797). *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck und Leipzig.

Schlosser J. G. (1777). *Vorschlag und Versuch einer Verbesserung des deutschen bürgerlichen Rechts ohne Abschaffung des römischen Gesetzbuchs*, Leipzig.

Schlosser J. G. (1784). *Xenocrates, oder ueber die Abgaben*, Basel.

Schlosser J. G. (1798). *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte, veranlaßt durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophen-Frieden*, Lübeck und Leipzig.

Schmidt E. (1893). *Stolberg-Stolberg, Friedrich Leopold, Graf zu*. W: *Allgemeine Deutsche Biographie*, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 36, 350-367. Digitale Volltext-Ausgabe: [Wikisource](https://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Stolberg-Stolberg) URL: [https://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Stolberg-](https://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Stolberg-Stolberg)

[Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu&oldid=-](https://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Stolberg-Stolberg). [Dostęp: 20. VII 2021].

Stolberg F. L. Graf zu (1794). *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien*, Königsberg und Leipzig.

Stolberg F. L. Graf zu (Königsberg 1796-1797), *Auserlesene Gespräche des Platon*.

Walbrach C. (1923). *Johann Georg Schlosser und sein Anteil an den Vorarbeiten zum Fürstenbund*, Giessen: Ferber'sche Universitätsbuchhandlung.

Zande J. van der (1986). *Bürger und Beamter: Johann Georg Schlosser 1739-1799*, Wiesbaden: Steiner.

**Reason versus feeling. Sparring between critical philosophy and (neo)platonism. (Translator's commentary)**

**Abstract:**

The following paper provides a historical and biographical introduction to the reading of the translation of Kant's essay *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. It consists of three parts. In the first one, called Introductory remarks, I point out the specific role of Kant's polemical writings in his work. In the second, Protagonists, I outline the biographies of both of Kant's opponents: J. G. Schlosser and Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolber. Finally, in the third one, I discuss a number of translation problems with the terms "Ahnung" and "ahnen".

**Słowa kluczowe:** Kant, Schlosser, Stolberg, Platon, czucie, rozum.

**Key words:** Kant, Schlosser, Stolberg, Plato, feeling, reason.





IMMANUEL KANT

## O PEWNYM NA NOWO PODNIESIONYM NOBLIWYM TONIE W FILOZOFII

[VIII 389]<sup>1</sup> Miano filozofii, po tym jak utraciło swoje pierwsze znaczenie naukowo uprawianej mądrości życia, już bardzo wcześnie weszło w obieg jako nazwa ozdoby intelektu niepospolitych myślicieli, którym filozofia obecnie jawi się jako sposób odśłaniania tajemnicy. – Asceci z Pustyni Makaryjskiej<sup>2</sup> swój stan zakonny nazywali filozofią. Alchemik określał się mianem *philosophus per ignem*. Skupieni w lożach masoni czasów starożytnych i nowożytnych dzięki tradycji są adeptami pewnej tajemnicy, o której zawistnie nie chcą nam rzec ni słowa (*philosophus per initiationem*). Wreszcie najnowszymi jej [*scil.* tajemnicy] właścicielami są ci, którzy mają ją w sobie, ale na nieszczęście nie potrafią jej wypowiedzieć oraz wszem i wobec zakomunikować za pomocą języka

---

<sup>1</sup> Oznaczenia podane w nawiasach kwadratowych wskazują na tom i stronę w krytycznym wydaniu dzieł Kanta (tzw. Akademie-Ausgabe). Wszystkie podkreślenia w tekście oraz przypisy oznaczone asteryskiem pochodzą od Kanta.

<sup>2</sup> *Die Makarische Wüste*. Najpewniej chodzi o pustynię Sketis (w literaturze chrześcijańskiej Pustynia Nitryjska, obecnie Wadi El Natrun w Egipcie), miejsce pobytu i ascezy św. Makarego (ok. 300 – ok. 390 r. n. e) oraz innych wczesnochrześcijańskich mnichów-ascetów. Za ceną podpowiedź dziękuję dr Joannie Papiernik.

(*philosophus per inspirationem*). Jeśli więc istniałoby jakieś poznanie tego, co nadzmysłowe (które wyłącznie w aspekcie teoretycznym stanowi prawdziwą tajemnicę), czego odsłonięcie dla ludzkiego intelektu jest wszelako możliwe w aspekcie praktycznym, to poznanie takie, [wywiedzione] z intelektu jako zdolności poznawania za pomocą pojęć, dalece nie dorównywałoby takiemu, które jako zdolność naoczności mogłoby być bezpośrednio ujmowane przez intelekt, albowiem intelekt dyskursywny, aby poczynić postępy w dziedzinie poznania, musi za pomocą tych pierwszych [*scil.* pojęć] włożyć wiele pracy w rozbiór oraz ponowne złożenie swych pojęć podług pryncypiów oraz mozolnie wspinać się po licznych stopniach, a zamiast tego naoczność intelektualna miałaby ujmować, jak również prezentować przedmiot bezpośrednio i w jednym akcie. – Kto uważa się za posiadacza tejże naoczności, z pogardą i z góry patrzeć będzie na ów dyskursywny intelekt, a z drugiej strony – wygoda takiego użycia rozumu silnie nakłania do zuchwałego przyjęcia tego rodzaju zdolności naoczności, jak również do gorącego zalecania ugruntowanej w niej filozofii, co też można łatwo wyjaśnić, odwołując się do właściwego ludziom egoistycznego pociągu, któremu rozum milcząco pobbłaża.

[VIII 390] To bowiem, że ci, którzy mają środki do życia, czy to okazałe, czy skromne, uważają się za wielkich i nobliwych panów w porównaniu z tymi, którzy zmuszeni są pracować, by przeżyć, wypływa nie z samego tylko naturalnego lenistwa, lecz również z właściwej ludziom próżności (źle rozumianej wolności). – Arab lub Mongoł gardzi mieszczaninem i w porównaniu z nim uważa się za kogoś nobliwego, ponieważ tułanie się po pustyni ze swymi końmi i owcami stanowi raczej rozrywkę niż pracę. Zamieszkujący lasy Tunguz mniema, iż złorzeczy swemu bratu, mówiąc: „Żebyś musiał swoje bydło sam hodować jak Buriat!”. Ten zaś podaje przekleństwo dalej i powiada: „Żebyś musiał uprawiać rolę

jak Rosjanin!”. Ten ostatni, kierując się swoim sposobem myślenia, być może powie: „Żebyś musiał siedzieć przy krośnie tkackim jak Niemiec!”.

– Krótko mówiąc, wszyscy uważają się za nobliwych w takiej mierze, w jakiej przekonani są, iż nie potrzebują pracować, i zgodnie z tą zasadą ostatnio doszło do tego, że otwarcie i publicznie głosi się rzekomą filozofię, która wymaga nie pracy, lecz wyłącznie wsłuchiwania się z upodobaniem w wyrocznie, znajdującą się w nas samych, aby bez reszty osiąść całą tę mądrość, którą ma się na uwadze, uprawiając filozofię. To zaś dokonuje się w tonie wskazującym, iż ci, [którzy takową filozofię głoszą,] nie mają zamiaru stawać w jednym szeregu z tymi, którzy – na modłę szkolną – uważają się za obowiązanych wolno i rozważnie postępować naprzód od krytyki swej zdolności poznawczej do poznania dogmatycznego, lecz mniemają, że – na modłę geniuszy – za pomocą jednego jedynego przenikliwego spojrzenia w głąb siebie są w stanie dokazać wszystkiego, czego zawsze dostarczyć może tylko pilność, a pewnie nawet i więcej. Wprawdzie niejeden potrafi w pedantyczny sposób chełpić się naukami wymagającymi pracy, jak na przykład matematyką, przyrodoznawstwem, dawną historią, językoznawstwem itd., a nawet filozofią, o ile jest ona zmuszona wdawać się w metodyczne rozwijanie oraz systematyczne zestawianie pojęć, atoli tylko filozofowi naoczności – który prezentuje się [nam] nie za pomocą, wiodącej z dołu ku górze, herkulesowej pracy samopoznania, lecz, przeskakując nad nią, za pomocą prowadzącej z góry na dół, nic go nie kosztującej apoteozy – przyjść może na myśl, by pozować na kogoś wielce nobliwego, tylko dlatego, że przemawia ze swojego punktu widzenia i nie jest obowiązany przed nikim zdać z tego sprawy.

A teraz do rzeczy samej!

---

[VIII 391] Platon, równie dobry matematyk, jak filozof, we właściwościach pewnych figur geometrycznych, na przykład okręgu, podziwiał swego rodzaju celowość, to znaczy zdatność do rozwiązania różnorodnych problemów lub też różnorodność rozwiązania jednego i tego samego problemu na podstawie jednego pryncypium (jak choćby w teorii miejsc geometrycznych<sup>3</sup>), tak jakby wymogi konstrukcji pewnych pojęć wielkości zostały w nich rozmyślnie umieszczone, choć ich konieczność można poznać oraz udowodnić *a priori*. Jednakże celowość jako przyczyna daje się pomyśleć wyłącznie za sprawą stosunku przedmiotu do jakiegoś intelektu.

Ponieważ jednak za pomocą naszego intelektu, jako zdolności poznawania przez pojęcia, nie potrafimy *a priori* rozszerzyć poznania poza nasze pojęcie (co przecież rzeczywiście zachodzi w matematyce), to Platon zmuszony był dla nas, ludzi, przyjąć dane naoczne a priori, które wszak swoje pierwsze źródło miałyby mieć nie w naszym intelekcie (albowiem nie stanowi on zdolności naoczności, tylko zdolność dyskursywną, czyli zdolność myślenia), lecz w takim intelekcie, który zarazem byłby pierwszą źródłową racją<sup>4</sup> wszystkich rzeczy, to znaczy w intelekcie boskim, a wówczas owe dane naoczne wprost zasługiwałyby na miano prawzorów<sup>5</sup> (idei). Wszelako nasza naoczność tychże boskich idei (albowiem jakąś naoczność *a priori* musimy przecież posiadać, jeśli chcemy pojąć zdolność [tworzenia] syntetycznych twierdzeń w czystej matematyce), [zdaniem Platona] jest nam dana

---

<sup>3</sup> Kantowi chodzi tu zapewne o *Geometria situs* (niekiedy też *Analysis situs*), dział matematyki znany dziś pod nazwą topologii, w którym bada się własności figur geometrycznych i brył, które nie ulegają zmianie nawet po radykalnym ich zdeformowaniu (ściskanie, rozciąganie).

<sup>4</sup> *Der Urgrund*.

<sup>5</sup> *Die Urbilder*.

jedynie pośrednio, jako naoczność kopii<sup>6</sup> (*ectypa*), poniekąd naoczność widmowych sylwetek<sup>7</sup> wszystkich tych rzeczy, poznawanych przez nas syntetycznie *a priori*, i staje się naszym udziałem w momencie narodzin, który jednak zarazem przynosi ze sobą zaćmienie tychże idei za sprawą zapomnienia ich źródła w następstwie tego, iż duch nasz (zwany teraz duszą) strącony został w ciało, a stopniowe uwalnianie się z jego więzów stanowić musi obecnie szlachetne zajęcie filozofii\*<sup>[1]</sup>.

[VIII 392] Wszelako nie wolno nam także zapominać o Pitagorasie, o którym rzecz jasna wiemy teraz za mało, by wyrobić sobie niewzruszone zdanie o metafizycznym pryncypium jego filozofii. – Tak jak uwagę Platona przyciągały cudowne własności figur (geometria), tak uwagę Pitagorasa przykuwały cudowne własności liczb (arytmetyka), to znaczy pozór pewnej celowości oraz niejako rozmyślnie umieszczona w ich naturze zdatność do rozwiązywania rozmaitych rozumowych zadań matematyki, które wymagają założenia naoczności *a priori* (czas i przestrzeń), a nie samego tylko myślenia dyskursywnego;

<sup>6</sup> *Die Nachbilder*.

<sup>7</sup> *Die Schattenbilder*.

\*<sup>[1]</sup> Platon z tymi wszystkimi wnioskami poczyna sobie przynajmniej konsekwentnie. Bez wątpienia miał on przed oczami, choć w niejasnej postaci, to pytanie, które dopiero niedawno zostało wyraźnie sformułowane: „Jak są możliwe syntetyczne twierdzenia *a priori*?”. Jeśliby wówczas zdołał odgadnąć to, co dopiero później odkryto, mianowicie że wprawdzie istnieją dane naoczne a priori, ale nie przynależą one do ludzkiego intelektu, lecz są zmysłowe (i noszą miano przestrzeni i czasu), a w konsekwencji, że wszystkie przedmioty zmysłów [są] przez nas [poznawane] wyłącznie jako zjawiska i nawet ich formy, które w matematyce potrafimy określać *a priori*, nie są formami rzeczy samych w sobie, lecz (podmiotowymi) formami naszej zmysłowości [VIII 392], zachowującymi zatem ważność dla wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia, ale też ani o krok dalej, to czystej naoczności (której potrzebował, aby pojąć syntetyczne poznanie *a priori*) nie szukały w boskim intelekcie oraz jego prawzorach wszystkich bytów [rozumianych] jako samoistne przedmioty i w ten sposób nie wzniósłby pochodni [filozoficznego] marzycielstwa. Albowiem z pewnością rozumiał, że gdyby zechciał twierdzić, iż w naoczności, leżącej u podstawy geometrii, można empirycznie oglądać przedmiot sam w sobie, to geometria, a wraz z nią cała matematyka, byłaby wyłącznie nauką doświadczeniową, to zaś pozostaje w sprzeczności z koniecznością, która (wraz z poglądownością [jej sądów]) stanowi dokładnie to, co zapewnia jej tak wysoką rangę pośród wszystkich nauk.

przyciągały one jego uwagę jako swego rodzaju magia, służąca wyłącznie zrozumieniu możliwości nie tylko rozszerzania naszych pojęć wielkości w ogóle, lecz także ich szczególnych i niejako obfitujących w tajemnice atrybutów. – Historia powiada, że odkrycie relacji liczbowej panującej między dźwiękami oraz prawa, podług którego wyłącznie tworzą one muzykę, nasunęło mu myśl, że, skoro w tej grze wrażeń [jaką jest muzyka,] matematyka (jako nauka o liczbach) zawiera również pryncypium jej formy (i to, jak się zdaje, *a priori* z racji jego konieczności), to jest w nas obecna, jakkolwiek wyłącznie ciemna, naoczność natury, która przez panujący nad nią intelekt została uporządkowana zgodnie z równaniami matematycznymi – idea ta, zastosowana do ciał niebieskich, doprowadziła później także do powstania doktryny harmonii sfer. Jakoż nic nie jest dla zmysłów bardziej ożywiającej niżli muzyka, wszelako w człowieku pryncypium ożywiającej stanowi dusza, skoro zaś zdaniem Pitagorasa muzyka polega wyłącznie na postrzeżonych relacjach liczbowych, a owo ożywiającej pryncypium w człowieku, dusza, zarazem jest wolnym, samookreślającym się jestestwem (co należy sobie dobrze zapamiętać), to jego definicję tejże, a mianowicie: *anima est numerus se ipsum movens*<sup>8</sup>, da się być może zrozumieć i poniekąd usprawiedliwić, o ile [VIII 393] założymy, iż za pomocą tejże zdolności wprawiania samej siebie w ruch zamierzał on wskazać na różnicę, jaka zachodzi między duszą a materią, która sama w sobie jest nieożywiona oraz nie daje się wprawiać w ruch inaczej jak tylko za sprawą jakiegoś czynnika zewnętrznego, a zatem [zamierzał wskazać] na wolność.

Matematyka tedy stanowiła to, o czym filozofowali zarówno Pitagoras, jak i Platon. Do dziedziny tego, co intelektualne, zaliczyli wszelkie

---

<sup>8</sup> Dusza jest wprawiającą się w ruch liczbą.

poznanie *a priori* (bez względu na to, czy zawierało ono naoczność, czy pojęcie) i za sprawą takiej filozofii mniemali, iż natknęli się na tajemnicę tam, gdzie żadnej tajemnicy nie ma – nie dlatego, że rozum potrafi odpowiedzieć na wszystkie zadane mu pytania, lecz dlatego, iż jego wyrocznia milknie, gdy zagadnienie wzniesione zostało tak wysoko, że postradało wszelki sens. Gdy na przykład geometria zestawia i prezentuje pewne atrybuty okręgu zwane pięknymi (jak to można zobaczyć u Montuclii<sup>9</sup>) i ktoś zadaje pytanie: „Skąd biorą się te przysługujące mu atrybuty, które zdają się zawierać w sobie pewnego rodzaju przestrzenną zdatność oraz celowość?”, to nie sposób udzielić na nie innej odpowiedzi niż ta oto: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*<sup>10</sup>. Sam sobie przeczy, kto na modłę filozoficzną pragnie rozwikłać jakieś zagadnienie matematyczne, na przykład: co sprawia, iż racjonalna relacja trzech boków trójkąta prostokątnego może być wyłącznie relacją liczb 3, 4, 5? Ten wszakże, kto filozofuje nad jakimś zagadnieniem matematycznym, przekonany jest, że natknął się tu na jakąś tajemnicę i z tego powodu sądzi, iż dostrzega coś niezmiernie wielkiego tam, gdzie [w istocie] niczego nie widzi, a autentyczną filozofię (*philosophia arcani*) upatruje właśnie w tym, że głowi się na jakąś ideę, której nie potrafi ani zrozumieć, ani też zakomunikować innym, a więc dokładnie tam, gdzie talent poetycki

<sup>9</sup> Jean-Étienne Montucla (1725–1799) francuski matematyk i historyk matematyki, znany wówczas jako autor *Histoire des Mathématiques* (Paris, 1758). Niektóre wiadomości w przypisach do przekładu przytaczam za H. Maier, *Kants Werke. Akademie Textausgabe. Anmerkungen der Bände VI-IX*, Berlin–New York 1977, s. 512–513.

<sup>10</sup> Średniowieczna sentencja zakonna. W dosłownym tłumaczeniu: „Szaleniec pyta o to, na co Homer nie odpowiada”. Natomiast w swobodnym przekładzie na język niemiecki brzmiała ona podówczas następująco: „Ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge antworten können” [„Głupiec potrafi zadać więcej pytań niż dziesięciu mędrców udzielić odpowiedzi”]. F. Philippi, *Kleines lateinisches Conversationslexicon, ein lexicographisches Handbuch der üblichsten lateinischen Sprichwörter, Sentenzen, Gnommen und Redensarten, wie sie oft auch in deutschen Schriften vorkommen, mit Sinnentsprechender, freier Uebertragung für die Jugend und gebildete, der lateinischen Sprache unkundige Leser*, Erste Lieferung A bis M, Dresden 1825, s. 119.

znajduje dla siebie pożywkę w czuciu<sup>11</sup> i rozkoszowaniu się egzaltowanym marzycielstwem, co wprawdzie jest daleko bardziej ponętne i olśniewające aniżeli prawo rozumu, nakazujące wchodzić w posiadanie czegoś za pomocą pracy, atoli stwarza okazję, by ubóstwo i buta [takiego sposobu myślenia] dostarczyły nam również tego śmiechu wartego zjawiska, jakim jest wsłuchiwanie się w filozofię przemawiającą nobliwym tonem.

Natomiast filozofia Arystotelesa jest pracą. Wszelako rozpatruję go tutaj (podobnie jak dwu poprzednich) wyłącznie jako metafizyka, to znaczy analityka, rozkładającego wszelkie poznanie *a priori* na elementy, oraz jako sztukmistrza rozumowego<sup>12</sup>, który je na powrót z tych elementów (z kategorii) syntetyzuje; opracowanie tegoż, w takim zakresie, w jakim to tylko możliwe, zachowało swą użyteczność, choć zawiodło, gdy idzie o postępy w rozciąganiu także na to, co nadzmysłowe, tych samych zasad, które obowiązują w dziedzinie tego, co zmysłowe, tam bowiem jego kategorie nie [VIII 394] sięgają (nie zauważył przy tym niebezpiecznego skoku, jakiego musiał być tu dokonać) – tutaj konieczne było naprzód podzielenie organu myślenia samego w sobie, rozumu, na dwie dziedziny,

---

<sup>11</sup> *Das Gefühl*. Zdecydowałem się niemal w całym tekście (poza nielicznymi momentami, w których ewidentnie idzie o uczucia) termin ten tłumaczyć jako „czucie”, a nie „uczucie”, gdyż, jak sądzę, lepiej oddaje to intencję Kanta, który terminem tym określa tu wszelkie niejasne, pozarozumowe, rzekome wglądy stanowiące podstawę do rozmaitych pseudofilozoficznych spekulacji, a nie same tylko emocjonalne stany i przeżycia podmiotu powstające w nim w reakcji na kontakt z jakąś rzeczą lub osobą.

<sup>12</sup> *Der Vernunftkünstler*. W terminologii Kanta termin ten oznacza filozofa zainteresowanego wyłącznie poznaniem spekulatywnym (tj. teoretycznym *a priori*). W swoich wykładach z logiki wyjaśnia: „Sztukmistrz rozumowy, albo – jak go nazywa Sokrates – filodoks, dąży wyłącznie do wiedzy spekulatywnej, nie bacząc na to, w jakiej mierze wiedza ta przyczynia się do [poznania] ostatecznego celu ludzkiego rozumu; podaje on prawidła używania rozumu do wszelkich dowolnych celów” (I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiwicz, Gdańsk 2005, s. 36).



teoretyczną i praktyczną, oraz oszacowanie ich wielkości. Pracę tę jednak trzeba było wykonać w późniejszym czasie<sup>13</sup>.

Teraz wszakże pragniemy usłyszeć oraz należycie ocenić nowy ton w filozofowaniu (które potrafi być się bez filozofii).

---

Temu, że nobliwe osoby filozofują, nawet jeśli docierają przy tym aż do samych szczytów metafizyki, należy okazywać największe uszanowanie i zasługują one na wyrozumiałość z powodu (w znikomym stopniu dającego się uniknąć) uchybienia szkole, albowiem do jej poziomu zniżają się wszak, postępując ścieżką obywatelskiej równości\*<sup>[2]</sup>. – Tego wszelako, że ci, którzy pragną być filozofami, pozuja na ludzi wielce nobliwych, w żaden sposób nie można im darować, gdyż [w ten sposób] wynoszą się ponad towarzyszy ze swojego bractwa

---

<sup>13</sup> Rzecz jasna ma tu Kant na myśli swoją własną filozofię krytyczną.

\*<sup>[2]</sup> Istnieje wszak różnica między filozofowaniem a pozowaniem na filozofa. To ostatnie dokonuje się w nobliwym tonie, gdy dzięki niewolniczemu przywiązaniu do ślepej wiary za filozofię podaje się despotyczną władzę nad rozumem ludu (ba, nawet nad swoim własnym). Wówczas pojawia się na przykład „wiara w legion piorunujący w czasach Marka Aureliusza”, jak również „wiara w pożar za sprawą cudu wywołany spod gruzów Jerozolimy na złość Julianowi Apostacie”<sup>a</sup>, która uchodzi za właściwą i autentyczną filozofię, a jej przeciwieństwo nazywa się „niewiarą węglarzy”<sup>b</sup> (tak jakby właśnie węglarze głęboko skryci w swych lasach tym się wstawili, że z głęboką niewiarą odnosili się do opowiadanych im bajek), a później dołącza do tego zapewnienie, iż filozofia skończyła się już dwa tysiące lat temu, ponieważ „Stagiryta dokazał dla nauki tak wiele, że swoim następcom pozostawił już niewiele ważkich rzeczy do odkrycia”<sup>c</sup>. Tak tedy egalitarystami, gdy idzie o ustrój polityczny, są nie tylko ci, którzy podążając za Rousseau, chcą, by wszyscy bez wyjątku obywatele państwa byli równi, ponieważ Każdy jest Wszystkim, lecz także i ci, którzy pragną, by Wszyscy byli sobie równi, jako że oprócz Jednego wszyscy oni są niczym i w ten sposób okazują się monarchistami z zawiści, wynoszącymi na tron już to Platona, już to Arystotelesa, aby uświadomiwszy sobie swą niezdolność do samodzielnego myślenia, uniknąć nienawistnego im porównania ze współczesnymi. Tak oto człek nobliwy (zwłaszcza za pomocą ostatniej z przytoczonych wcześniej wypowiedzi) w ten sposób pozuje na filozofa, że przez obskurantyzm kładzie kres wszelkiemu dalszemu filozofowaniu. – Fenomenowi tego nie sposób w stosownym dlań świetle pokazać lepiej niż w swej bajce uczynił to Voß<sup>d</sup> (*Berlinische Monatschrift*, November 1795, ostatnia strona) – wiersz, który sam jeden wart jest najwyższej nagrody.

oraz naruszają ich niezbywalne prawo wolności i równości [panujące] w sprawach samego tylko rozumu.

[VIII 395] Pryncypium, polegające na chęci filozofowania pod wpływem jakiegoś wyższego czucia, spośród wszystkich najbardziej pasuje do nobliwego tonu. Któż bowiem chciałby kwestionować moje czucie? Jeśli teraz zdołam jeszcze sprawić, iż wiarygodne stanie się to, że owo czucie jest nie tylko subiektywnie we mnie, lecz można wymagać go od Każdego, a zatem [występuje ono] również obiektywnie i jako element poznania, a więc wcale nie odgrywa roli pojęcia w mędrkowaniu, lecz obowiązuje jako naoczność (ujęcie samego przedmiotu), to mam wielką przewagę nad tymi wszystkimi, którzy najpierw muszą się usprawiedliwić, nim będzie im wolno chełpić się prawdziwością swych twierdzeń. Dlatego też mogę przemawiać tonem pana i władcy, któremu oszczędzono trudu udowadniania tytułu własności (*beati possidentes*). – Zatem niech żyje filozofia [wywiedziona] z czucia, prowadząca nas wprost do rzeczy samej! Precz z mędrkowaniem [wychodzącym] z pojęć, które próbuje dotrzeć tam okreśną drogą cech ogólnych i które, nim jeszcze wejdzie w posiadanie jakiegoś dającego się bezpośrednio uchwycić materiału, domaga się z góry określonych form, pod które mogłoby ów materiał podłożyć! I nawet jeśliby przyjąć, że rozum w ogóle może szerzej nie tłumaczyć się z legalności nabycia tych swoich wysokich wglądów, to przecież ciągle pozostaje faktem, że „Filozofia ma swoje dostępne dla czucia tajemnice”<sup>[3]</sup>.

---

<sup>[3]</sup> Słynny ich posiadacz tak oto na ten temat się wypowiedział: „Dopóki rozum, jako prawodawca woli, zmuszony będzie do fenomenów (przez które rozumie się tutaj wolne postęпки ludzkie) zwracać się w te oto słowa: ‘Ty mi się podobasz, a ty nie’, dopóty fenomeny te będzie musiał uważać za skutki pewnych realności”<sup>e</sup>, z czego następnie wnioskuje, że prawodawstwo rozumu potrzebuje nie samej tylko jakieś formy, lecz także pewnej materii (materiału, celu) jako racji determinującej wolę, to znaczy, jeśli rozum ma być praktyczny, uczucie przyjemności (lub przykrości) związanej z jakimś przedmiotem musi poprzedzać to prawodawstwo. – Błąd ten, raz dopuszczony, zniweczyłby wszelką naukę o moralności i nie pozostawiłby nam nic prócz maksymy

szczęśliwości, która właściwie mówiąc nie może posiadać absolutnie żadnego obiektywnego pryncypium (ponieważ jest ona rozmaita stosownie do różnorodności podmiotów [ludzkich]), błąd ten, powiadam, można w sposób pewny wydobyć na światło dzienne tylko za pomocą następującego kryterium [oceny] uczuć. Ta przyjemność (lub przykrość), która, aby czynek się dokonał, musi koniecznie prawo poprzedzać, jest patologiczna, ta wszakże, która aby zaistnieć, musi koniecznie być przez prawo poprzedzana, jest moralna. Tamta za podstawę ma pryncypia empiryczne (materia woli arbitralnej), ta zaś czyste pryncypium *a priori* (w którym idzie wyłącznie o formę determinowania woli). – Za pomocą tego kryterium można również bez trudu zdemaskować [występujący tu] sofizmat (*fallacia causae non causae*), ponieważ eudajmonista utrzymuje, iż przyjemność (zadowolenie) – którą jakiś mąż prawy ma na uwadze, aby ongi jej zażywać ze świadomością [VIII 396], iż dobrze pokierował swym życiem – a więc widok na własną przyszłą szczęśliwość stanowi wszak właściwą pobudkę tego, iż dobrze (zgodnie z prawem) kieruje on swoim życiem. Jeśli jednak zmuszony jestem naprzód uznać go za [człowieka] prawego i posłusznego prawu – to znaczy za kogoś, u kogo prawo poprzedza przyjemność – by w przyszłości [mógł on] odczuwać uciechę duszy (*die Seelenlust*) ze świadomością, iż dobrze pokierował swym życiem, to stanowi to błędne koło we wnioskowaniu [eudajmonisty], gdy z tego, co ostatecznie, a co jest następstwem [*scil.* z przyjemności], robi się przyczynę owego sposobu życia.

Co się zaś tyczy synkretyzmu niektórych moralistów, polegającego na tym, że w eudajmonii, nawet jeśli nie w całości, to przynajmniej po części, upatruje się obiektywne pryncypium moralności (choć przyznaje się przy tym, że niepostrzeżenie ma ona również subiektywny wpływ na zgodne z obowiązkiem determinowanie woli człowieka), to stanowi to przecież prosty sposób pozbawienia się wszelkich pryncypiów [moralnych]. Albowiem ingerujące tu, zapożyczone od szczęśliwości pobudki, choć w efekcie prowadzą do dokładnie tych samych postępków, jakie wypływają z [przestrzegania] czystych zasad moralnych, to jednak zarazem zanieczyszczają i osłabiają samo usposobienie moralne, którego wartość oraz wysoka ranga właśnie na tym polega, że nie oglądając się na te pobudki, co więcej, przewyciężając wszelkie ich zachwalanie [przez tych moralistów], nie okazuje się posłuszeństwa niczemu innemu jak tylko prawu.

\*[4] W znaczeniu teoretycznym drugiego z tych terminów niekiedy używa się także jako równoznacznego z wyrażeniem „uważać coś za prawdopodobne”, a wówczas z całą mocą należy podkreślić, że o tym, co przekracza wszelkie możliwe granice doświadczenia, nie sposób mówić ani że jest prawdopodobne, ani że jest nieprawdopodobne, a zatem słowo „wiara” w odniesieniu do takiego przedmiotu w znaczeniu teoretycznym nie znajduje absolutnie żadnego zastosowania. – Przez wyrażenie „to lub owo jest prawdopodobne” rozumie się coś pośredniego (w dziedzinie uznawania-za-prawdę) między mniemaniem a wiedzą, a tam los jego jest taki, jaki przypada w udziale wszystkim innym rzeczom pośrednim – zrobić z niego można, co się żywnie podoba. – Jeśli jednak kto na przykład powiada: „Jest przynajmniej prawdopodobne, że dusza żyje po śmierci”, to nie wie, czego chce. Albowiem „prawdopodobne” znaczy „to, co uznawane jest za prawdę, ma po swojej stronie więcej niżli połowę pewności (tj. racji dostatecznej)”. Racje [które się tu podaje,] muszą więc wszystkie razem wzięte zawierać w sobie jakąś fragmentaryczną wiedzę, jakąś część poznania przedmiotu, o którym wydaje się sąd. Jeśli teraz przedmiot ów nie stanowi obiektu jakiegoś możliwego dla nas poznania (a takim jest natura duszy jako substancji żyjącej również poza związkiem z ciałem, to znaczy [duszy rozumianej] jako duch), to o jego możliwości [VIII 397] nie można sądzić ani że jest prawdopodobna, ani że jest nieprawdopodobna, lecz w ogóle nie sposób wydać tu jakiegokolwiek sądu. Albowiem

[VIII 396] Z tą głoszoną przez niektórych dostępnością przedmiotu dla czucia, przedmiotu, z którym wszak zetknąć się można wyłącznie w czystym rozumie, sprawa ma się następująco. – Otóż dotychczas można było usłyszeć tylko o trzech stopniach uznawania-za-prawdę<sup>14</sup> aż po jego rozplynięcie się w zupełnej

---

rzekome racje poznawcze składają się tutaj na szereg, który w najmniejszym nawet stopniu nie zbliża się do racji dostatecznej, a więc i do samego poznania [przedmiotu], a to dlatego, że odnoszą się one do czegoś nadzmysłowego, czego – jako nadzmysłowego właśnie – żadne poznanie teoretyczne nie jest możliwe.

Tak samo sprawy się mają z wiarą w czyjeś świadectwo, które dotyczy ma czegoś nadzmysłowego. Uznawanie-za-prawdę jakiegoś świadectwa zawsze jest czymś empirycznym, a osoba, w której świadectwo mam uwierzyć, musi stanowić przedmiot doświadczenia. Jeśli jednak rozumie się przez nią jakąś istotę nadzmysłową, to o samej egzystencji tej osoby, a w konsekwencji o tym, że jest to taka istota, która mi to zaświadcza, nie może pouczyć mnie żadne doświadczenie (jest to bowiem wewnętrznie sprzeczne); nie mogę również wnioskować o tym na podstawie podmiotowej niemożności wyjaśnienia sobie inaczej zjawiska jakiegoś zachodzącego we mnie wewnętrznego wezwania niż za pomocą nadnaturalnego wpływu (w następstwie tego, co właśnie zostało powiedziane na temat osądzania czegoś podług prawdopodobieństwa). Nie istnieje przeto żadna teoretyczna wiara w to, co nadzmysłowe.

Wszelako w znaczeniu praktycznym (moralno-praktycznym) wiara w to, co nadzmysłowe, jest nie tylko możliwa, lecz nawet pozostaje z nim w związku nierozzerwalnym. Albowiem zsumowana we mnie moralność dana jest (za sprawą imperatywu kategorycznego) wprowadzie nadzmysłowo, a zatem nieempirycznie, a mimo to wraz z niezaprzeczalną prawdziwością i autorytetem, atoli nakazuje ona pewien cel, który, rozpatrywany teoretycznie, bez dążącej ku niemu mocy Władcy Świata, moimi jedynie siłami jest nieosiągalny ([cel ów to] dobro najwyższe). Jednakże wierzyć Weń moralno-praktycznie oznacza nie to, że z góry przyjmuje się jego rzeczywistość za prawdziwą w aspekcie teoretycznym, aby w ten sposób [z jednej strony] uzyskać oświecenie, służące zrozumieniu owego nakazanego celu, oraz [z drugiej] pobudki, by go zrealizować – do tego bowiem obiektywnie wystarczające jest już samo prawo rozumu, lecz [to, że w aspekcie moralno-praktycznym przyjmuje Go] po to, aby zgodnie z ideałem tego celu postępować tak, jak gdyby takie rządy nad światem były czymś rzeczywistym; imperatyw ów bowiem (nakazujący nie wiarę, lecz postępowanie) zawiera, od strony człowieka patrząc, posłuszeństwo oraz podporządkowanie jego samowoli prawu, atoli, patrząc od strony woli nakazującej człowiekowi pewien cel, równocześnie pewną dostosowaną do tego celu zdolność (która nie jest ludzka), a gwoli jego realizacji rozum ludzki wprowadzie może nakazywać postęпки, ale nie efekt tychże (osiągnięcie tego celu), skoro nie zawsze lub nie całkiem leży on w mocy człowieka. Zatem w imperatywie kategorycznym rozumu pod względem materii praktycznego, który do człowieka takimi oto zwraca się słowy: „Chcę, by twoje postęпки harmonizowały z ostatecznym celem wszystkich rzeczy”, jest już zarazem pomyślane założenie woli prawodawczej, mieszczącej w sobie wszelką władzę (woli boskiej) i nie trzeba tego w jakiś szczególny sposób narzucać.

<sup>14</sup> *Das Fürwahrhalten.*

niewiedzy, a mianowicie o wiedzy, wierze i mniemaniu<sup>\*[4]</sup>. Obecnie zaś wprowadzono nowy, [VIII 397] niemający absolutnie nic wspólnego z logiką; ma on być nie postępem intelektu, lecz przecuciem<sup>15</sup> (*praevisio sensitiva*) tego, co wcale nie stanowi przedmiotu zmysłów, to znaczy wycuciem tego, co nadzmysłowe<sup>16</sup>.

[VIII 398] Zatem samo przez się jasne jest, że mamy tu do czynienia z jakimś mistycznym dotknięciem, przeskokiem (*salto mortale*) od pojęć do tego, co nie daje się pomyśleć, ze zdolnością uchwycenia tego, czego żadne pojęcie nie sięga, z oczekiwaniem tajemnic lub raczej z mamieniem nimi, w rzeczywistości jednak z rozstrojem umysłów prowadzącym do egzaltowanego marzycielstwa<sup>17</sup>. Ponieważ wycucie [czegoś] jest ciemnym wyczekiwaniem<sup>18</sup> i zawiera w sobie nadzieję na olśnienie<sup>19</sup>, które wszakże, gdy idzie o zadania rozumu, możliwe jest tylko za pomocą pojęć, to gdy są one [*scil.* owe pojęcia] transcendentne i nie prowadzą do właściwego poznania przedmiotu, z konieczności będzie musiało ono obiecywać namiastkę tegoż [poznania]<sup>20</sup> – nadnaturalne uwiadomienie<sup>21</sup> (mistyczną iluminację). To wszakże oznacza śmierć wszelkiej filozofii.

Platon-akademik został tedy ojcem wszelkiego egzaltowanego marzycielstwa [związanego] z filozofią, atoli bez własnej winy (gdyż swoich intelektualnych danych naocznych używał on wyłącznie regresywnie, gwoli wyjaśnienia możliwości syntetycznego poznania *priori*, a nie progresywnie, w celu rozszerzania go za pomocą owych dających się odczytać w boskim intelekcie idei). Nie chciałbym jednak

---

<sup>15</sup> *Die Vorempfindung.*

<sup>16</sup> *Die Ahnung des Übersinnlichen.*

<sup>17</sup> *Die Schwärmerei.*

<sup>18</sup> *Die dunkle Vorerwartung.*

<sup>19</sup> *Die Hoffnung eines Aufschlusses.*

<sup>20</sup> Zdanie w oryginale jest w tym miejscu wadliwie zbudowane i nie daje się łatwo naprawić. Idę tu za emendacją tekstu zaproponowaną przez E. Cassirera.

<sup>21</sup> *Die übernatürliche Mittheilung.*

mieszać tego (ostatnio przetłumaczonego na niemiecki)<sup>22</sup> Platona-epistolografa z Platonem-akademikiem. Ten pierwszy domaga się prócz „czterech rzeczy przynależnych do poznania – nazwy przedmiotu, opisu, prezentacji i nauki – jeszcze piątego [‘koła u wozu’ – dopisek Kanta], mianowicie jeszcze samego przedmiotu wraz z jego prawdziwym bytem”<sup>23</sup>. – „Pragnie on [‘jako egzaltowany filozof’ – dopisek Kanta] uchwycić tę niezmienną istotę, dającą się oglądać wyłącznie w duszy i przez duszę, w której – jak od przeskakującej iskry ognia – samo z siebie zapala się światło; wszelako o istocie tej mówić nie sposób, a już na pewno nie szerokiemu ogółowi, ponieważ natychmiast dałoby się dowód swojej niewiedzy, wszelka bowiem tego rodzaju próba byłaby już niebezpieczna, po części dlatego, że owe wyższe prawdy spotkałyby się z prostacką wzgardą, po części zaś [‘co jedyne jest tu rozumne’ – dopisek Kanta] dlatego, iż dusza mogłaby pogrążyć się w złudnych nadziejach oraz czczym urojeniu znajomości wielkich tajemnic”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Chodzi o przekład listów Platona, którego autorem był Johann Georg Schlosser.

<sup>23</sup> Jest to niedokładny cytat z przekładu Schlossera z wtrąceniami dodanymi przez Kanta. W oryginale brzmi on następująco: „Drey Dinge gehören dazu, um einen Gegenstand, welcher es auch sey, wissenschaftlich zu bearbeiten; das vierte ist die Wissenschaft, und das fünfte ist der Gegenstand selbst und sein wahres Seyn. Das erste dieser Dinge ist der Nahme des Gegenstandes, das andere ist seine Beschreibung, das dritte die Darstellung des Gegenstandes, das vierte ist dann die Wissenschaft“. J. G. Schlosser, *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795, s. 180-182. [„Naukowe opracowanie jakiegoś przedmiotu, niezależnie od tego, czym on jest, wymaga trzech rzeczy, czwartą jest nauka, piątą zaś sam ów przedmiot wraz ze swoim prawdziwym bytem. Pierwszą stanowi nazwa tego przedmiotu, drugą jego opis, trzecią jego prezentacja, czwartą następnie owa wiedza”]. W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona – owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym przedmiotem poznania i rzeczywistą istnością. Pierwszym więc jest nazwa, drugim określenie, trzecim obraz, czwartym wiedza”. Platon, *Listy*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła M. Maykowska, przekład przejrzała, przedmową opatrzyła i komentarz uzupełniła M. Pąkcińska, Warszawa 1987, s. 52.

<sup>24</sup> Jest to nie tyle cytat ze Schlossera, co parafraza jego przekładu listu Platona. W oryginale czytamy bowiem: „Denn von andern Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern wenn man mit und in diesen Gedanken viel gelebt hat, dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des

Któż nie dostrzega tu mistagoga, który nie tylko sam oddaje się egzaltowanemu marzycielstwu, lecz zarazem jest członkiem [elitarnego] klubu i przemawiając do swoich adeptów inaczej niż do szerokiego ogółu (przez który rozumie się tutaj wszystkich niewtajemniczonych), dzięki swej rzekomej filozofii pozuje na człeka

---

Feuers, ein Licht an, das dann zehrt aus sich selber! Zwar bin ich überzeugt, daß das, was ich gesagt oder geschrieben habe, besser gesagt werden kann; aber das thut mir doch weh, wenn man meine Sachen mir schlecht nachschreibt. Wenn ich glaubte, daß man solche Dinge in ihrer ganzen Fülle und Würde dem Volk vorsagen, oder sie ihm zu lesen geben könnte, zu was würde ich mein Leben besser anwenden können, als über Dinge zu schreiben, die dem Menschen so wichtig sind, und ihren Augen zu enthüllen das Heiligthum der Natur. Jeder Versuch dieser Art ist aber schon gefährlich, und nur mit den Wenigen darf man ihn wagen, welche mehr nicht als einen Fingerzeig brauchen, um selbst zu finden. Bey den andern würde man entweder diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung aussetzen, oder man würde ihre Seele zu leeren Hoffnungen spannen, und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer Geheimnisse“. (Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 178-179). [O innych bowiem rzeczach można z powodzeniem mówić, o tych wszakże nie. Jakoż, jeśli człowiek długo obcował z tymi myślami i głęboko się z nimi żył, wówczas, jak od przeskakującej iskry ognia, naprzód samo z siebie zapala się w duszy światło, by później żywić się sobą! Wprawdzie przekonany jestem, że to, co powiedziałem i napisałem, można wyrazić lepiej, atoli mimo wszystko sprawia mi to przykrość, gdy opacznie spisuje się moje nauki. Gdybym był przekonany, że takie zagadnienia można by głosić szerokiemu ogółowi, zachowując całą ich pełnię i godność, lub też przedłożyć je w jakimś skierowanym do niego piśmie, to jak lepiej mógłbym spożytkować swoje życie, niż pisząc o rzeczach tak ważnych dla człowieka i odsłaniając przed ich [*scil.* ludzi] oczami świętość natury. Wszelako każda próba tego rodzaju jest już niebezpieczna i tylko z tymi nielicznymi można się na nią poważić, którzy potrzebują jeno wskazówki, by samodzielnie dokonywać odkryć. U innych albo owe wysokie prawdy spotkałyby się z prostacką wzdargą, albo ich dusza pograżyłaby się w złudnych nadziejach oraz czczym urojeniu znajomości wielkich tajemnic“]. W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeźliby chodziło o piśmienne lub ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświecić istotną naturę rzeczy. Ale także i dla ludzi nie sędzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzdargę dla tych spraw, drugich wzbilioby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy” (Platon, *Listy*, dz. cyt., s. 50-51).

nobliwego! – Niech mi wolno będzie przytoczyć kilka nowych przykładów takiego postępowania.

W nowszym mistyczo-platońskim języku powiada się: „Wszelka ludzka [VIII 399] filozofia może wyłącznie nakreślić jutrzeńkę, słońce trzeba wyczuć”<sup>25</sup>. Nikt wszakże nie jest w stanie wyczuć słońca, jeśli wcześniej już jakiegoś nie widział. Z powodzeniem bowiem mogłoby być tak, że dzień na naszej planecie regularnie następowałby po nocy (jak w Mojżeszowej historii stworzenia), mimo że z powodu stale zachmurzonego nieba nikt nigdy nie byłby w stanie dostrzec słońca, a wszystkie sprawy obierałyby przecież swój właściwy bieg zgodny z tą zmianą (dnia i pór roku). Wszelako w takiej sytuacji prawdziwy filozof wprawdzie nie zdołałby słońca wyczuć (to bowiem nie jest jego sprawą), być może jednak potrafiłby jego istnienie odgadnąć, aby hipotetycznie założywszy takie ciało niebieskie, móc wyjaśnić ów fenomen [*scil.* następstwo dnia i nocy], a tym samym także szczęśliwie rozwiązać tę zagadkę. Wprawdzie czymś niemożliwym jest wejrzeć w słońce (w to, co nadzmysłowe) i przy tym nie oślepnąć, ale czymś całkowicie wykonalnym jest wystarczająco dobrze dostrzec je w odbłaskach (rozumu moralnie iluminującego duszę) i to w aspekcie praktycznym, tak jak to czynił starszy Platon. W przeciwieństwie do tego neoplatonicy „z pewnością dają nam jedynie słońce-dekorację teatralną”<sup>26</sup>, ponieważ

<sup>25</sup> Jest to dokładny cytat ze Schlossera. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>26</sup> Kant, nie bez pewnej dozy złośliwości, przewrotnie używa tu przeciwko neoplatonikom fragmentu wyrwanej z kontekstu wypowiedzi Schlossera, pomieszczonej w jego przypisie do przekładu *Listu VII* Platona, a wymierzonej tam we wszystkich przeciwników platonizmu, w tym, jeśli nie przede wszystkim, w filozofię Kanta właśnie. W oryginale fragment ów brzmi następująco: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahndet werden. Diejenigen Philosophen, welche die Sonne selber mahlen wollen, haben sicher nur eine Theatersonne gegeben; – und viele haben, weil sie diese billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahndeten, sich begnügt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr sehn zu wollen. Und das thue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas sähe“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 191-192. [„Wszelka ludzka filozofia może wyłącznie nakreślić jutrzeńkę, słońce trzeba wyczuć. Ci spośród



chcą nas zwodzić czuciami (wyczuciami), to znaczy tym, co wyłącznie podmiotowe, a co nie dostarcza absolutnie żadnego pojęcia o przedmiocie, aby [w ten sposób] mieć nas urojeniem znajomości tego, co przedmiotowe – co jest już grubą przesadą. – Platonizujący filozof czucia jest niestrudzony, jeśli chodzi o wymyślanie tego rodzaju obrazowych wyrażań, mających objaśnić nam owo wyczucie, na przykład „tak blisko podejść do bogini mądrości, by móc posłyszeć szelest jej szaty”, ale także, gdy idzie o wychwalanie sztuki Pseudo-Platona: „ponieważ nie potrafi on unieść welonu Izydy, sprawia, iż staje się on tak cienki, że można pod nim wyczuć tę boginię”<sup>27</sup>. Jednocześnie nie zdradza się, jak cienki – przypuszczalnie jednak jeszcze na tyle gruby, że z tego widma można zrobić, co się chce, w przeciwnym bowiem wypadku byłaby to wizja, od której naprawdę należałoby stronić.

Jakoż w tym samym celu, z powodu braku ścisłych dowodów, w charakterze argumentów przywołuje się „analogie, prawdopodobieństwa”<sup>28</sup> (o nich była już mowa wcześniej) oraz

---

filozofów, którzy pragną słońce samodzielnie malować, z pewnością dają [nam] jedynie słońce-dekorację teatralną; i wielu, słusznie wzgardziwszy tymże [malowanym słońcem] i nie wyczuwszy niczego za tą [naszkicowaną] jutrzeńką, zadowoliło się doradzaniem nam, by lepiej niczego więcej nie pragnąć już oglądać. Niech tak robi każdy, kto ma w tym upodobanie, niechaj wszakże później nie postępuje tak, jak gdyby coś widział”].

<sup>27</sup> Dwa niedostłownie cytaty ze Schlossera. W oryginale tekst brzmi następująco: „In Plato's System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen, aber wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 184. [„W systemie Platona wprawdzie moja dłoń również nie może sięgnąć tej bogini, wszelako jeśli podejść do niej tak blisko, że posłyszeć zdołam szelest jej szaty, to przynajmniej poczuję nagłe poruszenie ducha życia. Naturalnie Platon nie unosi welonu Izydy, atoli sprawia, iż staje się on tak cienki, że mogę pod nim wyczuć postać bogini”].

<sup>28</sup> Jest to aluzyjne nawiązanie do następującego stwierdzenia Schlossera: „Die Vernunft kann die Schlüsse aus Analogien und aus Wahrscheinlichkeiten ehe nicht entbehren, als bis sie entweder das Wesen, den Grundstoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt; oder bis sie sich losmacht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr *a priori* unbekannte Welt aufhört, auf sie zu wirken“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 182. [„Rozum dopóty nie może obyć się bez wniosków

„niebezpieczeństwo otrzebienia rozumu z powodu metafizycznego<sup>\*[5]</sup> uwznioślenia tak [VIII 400] wyrafinowanego, że w walce z występkiem

---

wyprowadzanych z analogii i prawdopodobieństw, dopóki albo nie pozna istoty, podstawowego składnika, wszelkich pryncypiów bytów, albo dopóki nie uwolni się od zmysłowości, woli, wrażenia, albo wreszcie dopóki *a priori* nieznanym mu świat nie przestanie nań oddziaływać”].

<sup>\*[5]</sup> To, co neoplatonik dotąd powiedział, jest, gdy idzie o podejście do jego tematu, tylko i wyłącznie metafizyką, a zatem dotyczyć może wyłącznie formalnych pryncypiów rozumu. Wszelako niepostrzeżenie podsuwa ona [*scil.* metafizyką] także pewną hyperfizykę, to znaczy bynajmniej nie pryncypia rozumu praktycznego, lecz teorię natury tego, co nadmysłowe (Boga, ducha ludzkiego) i [VIII 400] przyznaje, że jest ona „niezupełnie dobrze” wysnuta. Jednakże za pomocą następującego przykładu objaśnić można, w jaki sposób filozofia, która odnosi się tutaj do materii (obiektu) czystych pojęć rozumu, staje się zupełnie niczym, jeśli (jak w teologii transcendentalnej) nie zostanie ona starannie odcięta od wszelkich wątków empirycznych.

W filozofii nie sposób obyć się bez transcendentalnego pojęcia Boga jako istoty najbardziej realnej, niezależnie od tego, jak bardzo jest ono abstrakcyjne, ponieważ potrzebujemy go gwoździ powiązania i zarazem oczyszczeniu wszystkich konkretnych [pojęć], które później mogą wejść do teologii oraz doktryny religijnej. Powstaje więc pytanie: czy Boga powinienem sobie pomyśleć jako ogół (*complexus, aggregatum*) wszystkich realności, czy też jako ich najwyższą rację? Jeśli robię to pierwsze, to zmuszony jestem przytoczyć przykłady tego materiału, z którego komponuję tę istotę najwyższą, aby pojęcie tychże [realności] nie było całkowicie puste i pozbawione znaczenia. Tak więc przypiszę mu na przykład intelekt lub też wolę itp. jako pewne realności. Wszelki znany mi intelekt jest jednak zdolnością myślenia, to znaczy stanowi dyskursywną zdolność przedstawiania, czyli taką, która możliwa jest dzięki jakiejś cesze wspólnej wielu rzeczom (od których różnicy muszę przeto w myśleniu abstrahować), a więc nie jest możliwa bez ograniczenia podmiotu [tej cechy]. W konsekwencji, intelektu Boskiego nie należy uważać za zdolność myślenia. Wszelako nie mam zgoła żadnego pojęcia o jakimś innym intelekcie, który na przykład byłby zdolnością oglądania, przeto pojęcie intelektu, który ustanawiam w tej istocie najwyższej, jest całkowicie pozbawione sensu. – Tak samo, jeśli ustanawiam w Nim inną realność – wolę, dzięki której stanowi On przyczynę wszystkich rzeczy poza sobą, to zmuszony jestem przyjąć taką, która ma to do siebie, że Jego zadowolenie (*acquiescentia*) jest zupełnie niezależne od istnienia rzeczy poza Nim, albowiem [w przeciwnym wypadku] stanowiłoby to [[Jego] ograniczenie (*negatio*). Zatem ponownie nie mam żadnego zgoła pojęcia ani też nie mogę podać przykładu woli tym się cechującej, że [jej] podmiot nie opierałby swojego zadowolenia na powodzeniu swego chcenia, która przeto nie zależałaby od istnienia przedmiotu zewnętrznego. Zatem pojęcie woli istoty najwyższej, jako pewnej jej inherentnej realności, tak jak poprzednie, jest pojęciem albo pustym, albo (co gorsza) antropomorficznym, które przenoszone w dziedzinę tego, co praktyczne, czego uniknąć nie sposób, psuje wszelką religię i zmienia ją w idolatrię. – Jeśli jednak stworzę sobie pojęcie *entis realissimi* jako racji wszelkich realności, to wówczas powiem: Bóg jest tą istotą, która w sobie zawiera rację tego wszystkiego w świecie, co sprawia, że my, ludzie [aby to pojąć] potrzebujemy założenia pewnego intelektu (np. [rację] wszystkiego, co w [VIII 401] tym świecie celowe); jest on tą istotą, w której swoje źródło ma istnienie wszystkich istot należących do świata, [ale] nie na mocy konieczności jej natury (*per emanationem*), lecz podług pewnej relacji, w odniesieniu do której my, ludzie, aby wyjaśnić sobie

raczej się on nie ostoï<sup>29</sup>, a przecież właśnie w tychże [moralnych] pryncypiach *a priori* rozum praktyczny należycie odczuwa swą

---

jej możliwość, musimy przyjąć wolną wolę. Jakoż to, czym (obiektywnie) jest natura istoty najwyższej, może być tu dla nas zupełnie niezbadane oraz umiejscowione całkowicie poza sferą wszelkiego możliwego dla nas poznania teoretycznego, a przecież (subiektywnie) pojęcia te mogą jeszcze charakteryzować się realnością w aspekcie praktycznym (ze względu na sposób życia) i tylko w odniesieniu do niej przyjąć można również pewną analogię między boskim intelektem i boską wolą a wolą oraz rozumem praktycznym człowieka, mimo że z teoretycznego punktu widzenia żadna analogia między nimi nie zachodzi. Tak tedy pojęcie Boga, które sami sobie stwarzamy przymuszeni do tego przez czysty rozum praktyczny, wypływa z prawa moralnego, autorytatywnie dyktowanego nam przez nasz własny rozum, a nie z teorii natury rzeczy samych w sobie.

Jeśli więc jeden spośród tych mocarzy, którzy od niedawna entuzjastycznie zwiastują mądrość niesprawiającą im żadnego trudu, gdyż, jak utrzymują, boginię tę chwycili za rąbek jej szaty i wzięli ją we władanie, powiada: „Gardzę tym, kto zamyśla utworzyć sobie swojego Boga”, to należy to do swoistych cech ich kasty, której ton (jak przystało na kogoś szczególnie uprzywilejowanego) jest nobliwy. Albowiem samo przez się jasne jest, że to my sami musimy utworzyć sobie pojęcie, które wypłynąć ma z naszego rozumu. Jeżeli zechcielibyśmy zaczerpnąć je z jakiegokolwiek zjawiska (przedmiotu doświadczenia), to nasza racja poznawcza byłaby empiryczna i [jako taka] byłaby niezdatna gwoli [ufundowania] ważności dla każdego [człowieka], a zatem gwoli apodyktycznej praktycznej pewności, którą odznaczać się musi prawo powszechnie obowiązujące. Właściwie to mądrość, która ukazała się nam osobiście, powinniśmy naprzód skonfrontować z tym utworzonym przez nas pojęciem niczym z archetypem, aby zobaczyć, czy osoba ta odpowiada również charakterowi owego samodzielnie utworzonego archetypu. Wszelako nawet wtedy jeszcze, gdy nie znajdziemy w niej niczego, co stoi z nim w sprzeczności, absolutnie niemożliwe jest poznanie [jej] zgodności z nim inaczej niż za pomocą nadzmysłowego doświadczenia (ponieważ przedmiot ten jest nadzmysłowy), a to jest wewnętrznie sprzeczne. Zatem teofania sprawia, że idea Platona staje się idolem, którego nie sposób czcić inaczej niż zabobonnie, w przeciwieństwie do tego teologia, wychodząca z pojęć naszego własnego rozumu, wysuwa ideał, który wymusza na nas adorację, albowiem samodzielnie wypływa on z [naszych] najświętszych, od teologii niezależnych obowiązków.

<sup>29</sup> Słowa przytoczone przez Kanta nie stanowią nawet parafrazy oryginału, są raczej czymś w rodzaju skrótowego przedstawienia zawartej tam myśli. Odnośny fragment u Schlossera brzmi następująco: „Ein System, das beynahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unsterblichkeit wegkritisirt, und die Tugend so metaphysisch sublimirt, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist, läßt nichts bessers hoffen. Und obgleich das allerneuste Reinigungssystem uns eine Sittlichkeit *a priori*, und selbst Realität, Gott und Unsterblichkeit, die dasselbe uns mit der einen Hand gennomen hat, mit der andern wieder zu geben scheint; so giebt es doch diese eben so wieder, wie man in einigen schwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, seine Ehre durch die frostige Clausel, seine Ehre unbeschadet wieder zu geben pflegt, und die Sittlichkeit, die uns dieses System aus dem Schiffbruch der Vernunft rettet, ist so feinnervig geworden, daß sie den Kampf mit dem Laster schwerlich mehr wird bestehen können”. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 183. [„Niczego lepszego nie można spodziewać się po systemie, który niemal całą rzeczywistość, Boga i nieśmiertelność

w przeciwnym wypadku zawsze nieuchwytną dla wycucia moc, a otrzebiony i okulawiony zostaje raczej przez podstępnie podsunięty mu [w charakterze zasad] element empiryczny<sup>30</sup> (który właśnie dlatego niezdatny jest do [stanowienia] powszechnego prawodawstwa).

---

[VIII 401] Wreszcie najnowsza mądrość niemiecka (w przeciwieństwie do tej o kilka lat starszej<sup>31</sup>, wzywającej do poruszenia i wzmocnienia uczucia moralnego za pomocą filozofii), swoje wezwanie, by filozofować za pomocą czucia, wystawia na próbę, która z konieczności nie może wypaść dla niej pomyślnie. Rzucone przez nią wyzwanie brzmi następująco: „Najpewniejsze znamię autentyczności ludzkiej filozofii stanowi nie to, że sprawia ona, iż żywimy większą pewność, lecz to, że [VIII 402] stajemy się lepsi”<sup>32</sup>. – Od tej próby nie sposób wymagać, żeby to (spowodowane tajemniczym czuciem) stawanie się lepszym człowiekiem atestowane było przez strażnika

---

usuwa za pomocą krytyki, a cnotę tak metafizycznie uwzniośla, że jej postaci nieomal nie da się już wyczuć. I choć ten najnowszy system katartyczny zdaje się jedną ręką zwracać nam moralność *a priori*, a nawet realność, Boga i nieśmiertelność, które wcześniej inną ręką nam odebrał, to przecież oddaje je dokładnie w taki sam sposób, w jaki kiepskie trybunały temu, kogo potępiają jako oszusta, zwykły zwracać honor za pomocą tej chłodnej klauzuli ‘bez ujmy dla jego honoru’, a moralność, jaką ów system ratuje dla nas z katastrofy statku zwanego rozumem, stała się tak wyrafinowana, że raczej nie będzie już w stanie toczyć walki z występkiem”].

<sup>30</sup> *Das untergeschobene Empirische*.

<sup>31</sup> Kant ma tu, rzecz jasna, na myśli swoją własną filozofię.

<sup>32</sup> Niemal dosłowny cytat ze Schlossera, u którego fragment ów brzmi następująco: „Mich dünkt, das sicherste äußere Kennzeichen der Aechtheit der Menschen-Philosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern das, daß sie uns besser mache“. Tenze, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 184. [„Wydaje mi się, że najpewniejsze zewnętrzne znamię autentyczności ludzkiej filozofii stanowi nie to, że sprawia ona, iż żywimy większą pewność, lecz to, że stajemy się lepsi”].

monety<sup>33</sup>, badającego w kapelce<sup>34</sup> moralność danej osoby, każdy bowiem, co prawda, może łatwo zważyć okrawki dobrych uczynków<sup>35</sup>, któż jednak zdoła wystawić publicznie obowiązujące świadectwo, określające, ile szlachetnego kruszcu<sup>36</sup> zawiera w sobie stojące za nimi usposobienie [moralne]? A przecież świadectwo takie byłoby niezbędne, jeśli tak właśnie ma wyglądać dowód tego, że owo czucie w ogóle sprawia, iż ludzie stają się lepsi, podczas gdy teoria naukowa ma być [tutaj] jałowa i nie skłaniać do działania. Użytecznego tu kryterium nie może przeto dostarczyć żadne doświadczenie, lecz jako *a priori* danego trzeba go poszukiwać wyłącznie w rozumie praktycznym. Doświadczenie wewnętrzne oraz uczucie (które samo w sobie jest empiryczne, a tym samym przygodne) wzbudzone jest wyłącznie przez głos rozumu (*dictamen rationis*), który do każdego przemawia wyraźnie oraz daje się poznać naukowo, bynajmniej jednak nie jest tak, iż za pomocą uczucia wprowadzone zostaje jakieś szczególne prawo dla rozumu – to jest niemożliwe, w przeciwnym bowiem wypadku nigdy nie mogłoby ono być powszechnie ważne. Zatem musimy móc *a priori* uzyskać wgląd w to, które pryncypium może sprawić oraz sprawi, że ludzie stają się lepsi, jeśli tylko się je przyswoi ich duszom wyraźnie

---

<sup>33</sup> *Der Münzwardein* – (*explorator monetae*) dawnymi czasy wysoki urzędnik mincerski, niezależny od mincmistrza, odpowiedzialny za nadzór nad próbą i wagą monety bitej w mennicy oraz określający jej prawdziwą wartość, tj. rzeczywistą zawartość kruszców szlachetnych.

<sup>34</sup> *Die Probirkapelle* – miseczka z popiołu kostnego, w której odbywa się wydzielenie metali szlachetnych i aliażów. Przytaczam za: (I. Dąmbska, [w:] G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, z oryginału francuskiego przeł. i opatrzyła przypisami I. Dąmbska, wstępem poprzedził L. Kołakowski, Warszawa 1955, t. II, s. 90, przypis 1).

<sup>35</sup> *Der Schrot guter Handlungen* – w tym konkretnym wypadku słowo „Schrot” oznacza powstałe w procesie wyrobu i obróbki monet okrawki i ścinki szlachetnego materiału, z którego zostały one wybite (złota, srebra lub miedzi).

<sup>36</sup> *Die Mark Fein* – termin wskazujący na zawartość w monecie szlachetnych kruszców, decydujących o jej realnej wartości.

i trwale, a także baczyć się będzie na przemożne wrażenie, jakie ono na nich wywiera.

Tak tedy każdy człowiek odnajduje w swoim rozumie ideę obowiązku i drży, wsłuchując się w jego spiszowy głos, gdy budzą się w nim skłonności, wystawiające go na pokusę wypowiedzenia mu posłuszeństwa<sup>37</sup>. Przekonany jest, że choćby wszystkie one zjednoczyły się i sprzysięgły przeciw niemu [*scil.* przeciw obowiązkowi], to majestat prawa, dyktowanego mu przez jego własny rozum, bez wahania wszak musi wziąć nad nimi wszystkimi górę, a zatem [przekonany jest, iż] jego wola również jest do tego zdolna. Wszystko to można i trzeba przedłożyć człowiekowi, jeśli nie naukowo, to przecież wyraźnie, aby upewnił się on zarówno co do autorytetu swojego przykazującego rozumu, jak i co do samych jego przykazań – w takiej mierze stanowi to teorię. – Teraz biorę pod rozwagę człowieka zadającego sobie takie oto pytanie: „Czym jest to coś we mnie, co sprawia, że najgłębsze ponęty<sup>38</sup> [wypływające z] moich popędów oraz wszystkie pragnienia, pochodzące z mojej natury, potrafię ofiarować prawu, które w zamian nie obiecuje mi żadnej korzyści, ani też nie grozi mi żadną stratą, gdy je naruszam; co więcej, które otaczam czcią tym żarliwszą, im surowiej mi ono przykazuje i im mniej nagród mi oferuje?”. Pytanie

---

<sup>37</sup> „Coś tak szczególnego tkwi w tym bezgranicznie wielkim poszanowaniu czystego i pozbawionego wszelkiego uwarunkowania korzyścią prawa moralnego, jakim nam je rozum praktyczny przedstawia do wypełnienia, i którego głos przyprawia o drżenie najśmielszego nawet złoczyńcę oraz zmusza go do ukrycia się przed jego obliczem, że nie należy się dziwić, iż ten wpływ jedynie rozumowej idei na uczucie uważa się za nie dający się zgłębić przez rozum spekulatywny, oraz że trzeba zadowolić się tym, iż *a priori* można przecież jeszcze przynajmniej tyle pojąć: że takie uczucie jest w każdej skończonej istocie rozumnej nierozzerwalnie połączone z przedstawieniem prawa moralnego” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 132).

<sup>38</sup> *Die Anlockungen* – istniejące lekcje przekładów wydają mi się nie w pełni satysfakcjonujące. W. Galewicz w swoim przekładzie *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* oddaje ów termin jako „pokusa”, natomiast J. Gałęcki w swoim tłumaczeniu *Krytyki praktycznego rozumu* jako „przynęta”.

to porusza całą duszę za sprawą zdumienia wywołanego wielkością i wzniosłością wewnętrznej predyspozycji tkwiącej w [VIII 403] ludzkości, a zarazem nieprzenikliwością zasnuwającej ją tajemnicy (ponieważ odpowiedź „to wolność” byłaby tautologiczna, ta bowiem sama również jest tajemnicą). Nie sposób nasycić się spoglądaniem w tę stronę oraz podziwianiem w sobie mocy nieustępującej żadnej z mocy natury, a podziw ów stanowi właśnie to z idei wyłonione uczucie, które głęboko wnikałoby w duszę i nie omieszkałoby uczynić ludzi moralnie lepszymi, gdyby szczególnym, często powtarzanym zatrudnieniem nauczycieli, prócz głoszenia moralności z katedr szkolnych i ambon, stało się jeszcze ukazywanie tej tajemnicy.

Tu zatem mamy to, czego potrzebował, acz nie znalazł, Archimedes – trwały punkt, o który rozum oprzeć może swą dźwignię, a to w tym celu, aby nie przykładając jej ani do świata obecnego, ani przyszłego, lecz wyłącznie do swej wewnętrznej idei wolności, która dzięki niewzruszonemu prawu moralnemu stanowi tu fundament niezawodny, za pomocą jego [*scil.* tegoż prawa] zasad wprawiać w ruch ludzką wolę, nawet w obliczu oporu całej natury. Oto więc i ta tajemnica, która dla czucia może stać się dostępna jedynie w wyniku powolnego rozwoju pojęć intelektu oraz starannie sprawdzanych zasad, przeto jedynie dzięki pracy. – Dana jest ona nie empirycznie (gwoli rozwiązania zadana rozumowi), lecz *a priori* (jako rzeczywisty wgląd w obrębie granic naszego rozumu) i nawet rozszerza poznanie rozumowe aż po to, co nadmysłowe, ale tylko w aspekcie praktycznym, wszelako bynajmniej nie za pomocą jakiegoś czucia uzasadniającego poznanie (czucie mistyczne), lecz dzięki wyraźnemu poznaniu, dążącemu do wywołania uczucia (moralnego). – Ton człowieka uważającego się za posiadacza tej prawdziwej tajemnicy nie może być nobliwy, albowiem ludzi nadyma wyłącznie wiedza dogmatyczna lub historyczna. Spowodowane przez

krytykę własnego rozumu powściągnięcie tej pierwszej nieuchronnie zmusza do miarkowania pretensji (wymusza skromność), natomiast uroszczenie tej drugiej nie może usprawiedliwiać chęci pozowania na filozofa za pomocą, należącego wyłącznie do kultury smaku, odczytania w Platonie i klasykach.

Skarcenie tej pretensji nie zdało mi się zbyteczne w czasach, w których tak modne jest przyozdabianie się nazwą filozofii, a filozof-wizjoner<sup>39</sup> (gdy komuś takiemu dozwoli się działać), z powodu wygody osiągnięcia szczytów wglądu jednym śmiałym, a przy tym pozbawionym trudu skokiem, mógłby niepostrzeżenie zebrać wokół siebie pokazną czeredę akolitów [VIII 404] (zuchwałość bowiem jest zaraźliwa) – czegoś takiego policja<sup>40</sup> w królestwie nauk tolerować nie może.

Pogardliwy sposób wyrażania negatywnego sądu o tym, co formalne w naszym poznaniu, (a co przecież stanowi filozofii zagadnienie najgłówniejsze) jako o pedanterii określanej mianem „manufakturowej produkcji form”<sup>41</sup>, potwierdza owo podejrzenie, iż mianowicie przyświeca tu pewien niejawny cel: pod szyldem filozofii

<sup>39</sup> *Der Philosoph der Vision*.

<sup>40</sup> Chodzi tu o krytykę rozumu, „policja” bowiem w bogatym wokabularzu Kanta to jedno z jej imion. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, s. 39 (B XXV).

<sup>41</sup> *Die Formgebungsmanufactur*. Terminem tym Schlosser raczył określić filozofię krytyczną w następującym kontekście: „[...] und mich dünkt sogar, eine Philosophie, die sich durch eine solche Reinigung so sehr von der Vernunft sequestrirte, würde selbst Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs-Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie verlieren, und in der nächsten Generation im Denken den alten scholastischen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im Handeln, zumal da, wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Kraft benommen worden ist, der regelloseste Libertinismus folgt, bis sich beyde in der Barberey verlieren.“ Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 182-183. „[...] a nawet wydaje mi się, że filozofia, która za pomocą tego rodzaju oczyszczenia tak dalece separowałaby się od rozumu, naraziłaby się na niebezpieczeństwo wyrodzenia się w jakąś li tylko manufakturową produkcję form, która rychło postradałaby wszelką materię, a w następnej generacji wprowadziłaby w myśleniu stary, scholastyczny perypatetyzm, za którym w ślad później w działaniu, zwłaszcza tam, gdzie przesąd i zabobon pozbawione zostały ich powściągającej siły, zawsze podąża najbardziej wyuzdany libertynizm, aż po ztratę ich obu w barbarii”].



wszelką filozofię w rzeczywistości skazać na banicję i jako jej pogromca pozować na kogoś wielce nobliwego (*pedibus subiecta vicissim Obteritur, nos exaequat victoria coelo*. Lucretius<sup>42</sup>). – Wszelako, w jak znikomym stopniu próba ta powieść się może w pełnym świetle zawsze czujnej krytyki, przekonać się można dzięki temu oto przykładowi.

Istota rzeczy polega na formie (*forma dat esse rei*<sup>43</sup>, powiadali scholastycy), jeśli tylko ma ona [*scil.* istota] być poznawana przez rozum. Jeśli rzecz ta stanowi przedmiot zmysłów, to jej istotą jest forma rzeczy (jako zjawisk) w naoczności i nawet czysta matematyka nie jest niczym innym jak tylko doktryną traktującą o formach tej czystej naoczności<sup>44</sup>, jak również metafizyka jako czysta filozofia swoje poznanie opiera w pierwszej kolejności na formach myślenia, pod które następnie można subsumować każdy przedmiot (materię poznania). Na tych właśnie formach opiera się możliwość wszelkiego syntetycznego poznania *a priori*, którego posiadania nie możemy przecież się wyprzeć. – Wszelako przejście do tego, co nadzmysłowe, do czego rozum nieodparcie nas przynagla, a które może on poczynić wyłącznie w aspekcie moralno-praktycznym, dokonuje się również tylko za pomocą takich (praktycznych) praw, które swoim pryncypium czynią nie materię wolnych postępów (ich cel), lecz tylko ich formę – zdatność ich maksym gwoi powszechności prawodawstwa w ogóle. W obu obszarach (tego, co teoretyczne, oraz tego, co praktyczne) nie stanowi to (na potrzeby państwa) planowo lub zgoła fabrycznie urządzonej arbitralnej produkcji form, lecz jest poprzedzającą wszelką manufakturową obróbkę danego przedmiotu, a co więcej obywającą się bez jednej choćby myśli o tym,

---

<sup>42</sup> „[...] komu swą władzę ogłosisz, gdy nas zwycięstwo dumne pod samo niebo wynosi!”. Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, w przekładzie E. Szymańskiego, do druku przygotowała I. Krońska, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1957, s. 5.

<sup>43</sup> „Forma daje rzeczom istotę”.

<sup>44</sup> *Die Formenlehre der reiner Anschauung*.

gorliwą i staranną pracą podmiotu, wynoszącą i honorującą jego własną zdolność (rozumu). Natomiast człowiek honoru, który w celu dostąpienia wizji tego, co nadzmysłowe, zwraca się do wyroczni, sam z siebie nie jest zdolny zaprzeczyć temu, iż nastawiona jest ona na mechaniczne obchodzenie się z [ludzkimi] głowami, czemu nazwę filozofii przydano tylko ze względów honorowych.

---

[VIII 405] Po cóż więc cały ten spór między dwoma stronnictwami, które w gruncie rzeczy mają jeden i ten sam zacny cel – mianowicie sprawić, by ludzie byli mądrzy i uczciwi? Wiele hałasu o nic, poróżnienie spowodowane nieporozumieniem, wymagające nie pojednania, lecz tylko obopólnego wyjaśnienia w celu zawarcia umowy, która sprawi, iż harmonijne współzycie w przyszłości będzie jeszcze bardziej zażyłe.

Tą zawoalowaną boginią, przed którą obie strony zginają swe kolana, jest pełne nienaruszalnego majestatu prawo moralne w nas. Wprawdzie słyszymy jego głos, a także całkiem dobrze rozumiemy jego przykazanie, atoli wsłuchując się weń, powątpiewamy, czy pochodzi on od człowieka [i dobywa się] z samego tylko cieszącego się pełnią władzy rozumu, czy też może od kogoś Innego, którego istota jest człowiekowi nieznaną, a kto przemawia doń za pośrednictwem jego własnego rozumu. W gruncie rzeczy być może postąpilibyśmy lepiej, rezygnując zupełnie z tego dociekania, gdyż jest ono bez reszty spekulatywne, a to, co (obiektywnie) obliguje nas do działania, zawsze pozostaje tym samym, niezależnie od tego, czy u podstawy leży to czy inne pryncypium, przy czym filozoficzny charakter właściwie ma tylko postępowanie dydaktyczne, polegające na doprowadzaniu znajdującego się w nas prawa moralnego do postaci wyraźnych pojęć podług wskazań logicznej metody wykładu, to zaś [postępowanie], w ramach którego personifikuje

się owo prawo i z moralnie przykazującego rozumu robi się zawołowaną Izydę<sup>45</sup> (choć nie przypisze się jej żadnych innych atrybutów niż te, które odkryte zostały zgodnie z tamtą metodą), stanowi estetyczny sposób przedstawiania tego samego przedmiotu, którym to sposobem z powodzeniem można się posłużyć na końcu, gdy dzięki pierwszemu [sposobowi przedstawiania] pryncypia zostały już doprowadzone do czystej postaci, aby za pomocą zmysłowej, acz tylko analogicznej prezentacji ożywić te idee, wszelako zawsze liczyć się tu trzeba z jakimś zagrożeniem popadnięcia w marzycielską wizję, która stanowi śmierć wszelkiej filozofii. –

Zatem „umieć wyczuć tę boginię” byłoby wyrażeniem, które nie znaczyłoby nic więcej jak tylko „zostać doprowadzonym do pojęć obowiązku przez swoje moralne uczucie, zanim jeszcze zdoła się sprawić, że pryncypia, od których ono zależy, staną się wyraźne”. Owo wyczucie prawa, skoro tylko dzięki opracowaniu zgodnemu z wymogami szkoły przekształci się w jasny wgląd, stanowi właściwe zagadnienie filozofii, bez której każda sentencja rozumu byłaby głosem wyroczeni\*<sup>[6]</sup> narażonej na rozmaite wykładnie.

---

<sup>45</sup> Co ciekawe, sam Kant również nie stronił od metafory welonu Izydy. „Możliwe, że nigdy nie powiedziano nic wznioślejszego, czy też, że żadna myśl nie została wzniolejsz wyrażona niż w owym napisie nad świątynią Izydy (matki-przyrody): 'Ja jestem wszystkim, co jest, co było i co będzie, i nikt ze śmiertelnych nie uchylił mej zasłony'. Segner posłużył się tą ideą w pomysłowej winiecie umieszczonej na karcie tytułowej swojej nauki o przyrodzie, aby swego ucznia, którego był gotów wprowadzić do swej świątyni, napełnić naprzód świątobliwym dreszczem, mającym wprawić jego myśl w nastrój uroczystej uwagi” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 246).

\*<sup>[6]</sup> Całe to kramarzenie tajemnicą ma sobie tylko właściwą specyfikę. Jego adepci nie kryją, iż swoje światło zapalili u Platona, [VIII 406] a ten rzekomy Platon otwarcie przyznaje, że gdy go zapytać, na czymże ono polega (co dzięki niemu stało się jasne?), to nie potrafi tego powiedzieć. Tym lepiej jednak! Wtedy bowiem rozumie się samo przez się, że on, drugi Prometeusz, iskrę potrzebną do wzniesienia tego ognia skradł prosto z nieba. Tak oto dobrze jest przemawiać nobliwym tonem, gdy pochodzi się ze starej rodowej szlachty i można powiedzieć: „W naszych przedwcześnie dojrzałych czasach niemal wszystko, co powiedziano lub uczyniono na podstawie czucia, zwykło się uważać za egzaltowane marzycielstwo. Biedny Platonie – gdyby nie spoczywało

[VIII 406] Poza tym „jeśli”, nie przyjmując tej propozycji zawarcia ugody, jak przy innej okazji powiedział Fontenelle, „hrabia N. koniecznie chce wierzyć w wyrocznię, to nikt nie może mu tego zabronić”<sup>46</sup>.

---

na tobie piętno starożytności oraz gdyby można było rościć sobie pretensje do erudycji, nie znając twych pism – któż jeszcze chciałby cię czytać w tym prozaicznym wieku, w którym najwyższą mądrością jest to tylko widzieć, co ma się przed nosem, i to tylko przyjmować, co da się chwycić rękoma?”<sup>g</sup> Ale na nieszczęście wnioskowanie to nie jest logicznie poprawne, udowadnia zbyt wiele. Albowiem Arystoteles, nader prozaiczny filozof, wszak bez wątpienia również nosi na sobie piętno starożytności i zgodnie z tą zasadą rości sobie pretensję do bycia czytany! – W gruncie rzeczy wszelka filozofia jest prozaiczna, a propozycja, by teraz znowu poetycko filozofować, z pewnością mogłaby spotkać się z takim przyjęciem, jak dezyderat skierowany do kupca, by swoje księgi handlowe w przyszłości pisał nie prozą, lecz mową wiązaną.

<sup>46</sup> Przytoczony przez Kanta „cytat” najpewniej jest parafrazą zdania, jakie znajdujemy w dodatku („Anhang zu der Historie von Orackeln des Herrn von Fontenelle”) do niemieckiego przekładu dzieła Fontenelle’a *Bernhards von Fontenelle Historie der Heydnischen Orackel*, Darinn aus dem Lateinischen Wercke des berühmten van Dalen ein kurzer Auszug enthalten ist; Aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang, darinn auf die Einwürfe eines Straßburgischen Jesuiten geantwortet wird, vermehret von Joh. Christoph Gottscheden, Leipzig 1730. Na stronie 305 (w oryginale omyłkowo 530) przytoczona została następująca wypowiedź Fontenelle’a adresowana do jego adwersarza, jezuita ojca Baltusa: „Wenn der P. Baltus die Orackel durchaus vor teuflich halten wolle, so möchte er es seinetwegen immer thun”. [Jeżeli ojciec Baltus wyrocznie koniecznie chce uważać za coś diabolicznego, to, jeśli o niego chodzi, zawsze wolno mu to czynić].

**Przypisy do przypisów Kanta:**

<sup>a</sup> Podane przez Kanta przykłady „właściwej i autentycznej filozofii” zaczerpnięte zostały z dzieła Friedricha Leopolda Grafa zu Stolberg *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien*. Pierwszy dotyczy XII Legionu rzymskiego. Jego chrześcijańscy żołnierze swymi modłami mieli w roku 174 n. e. spowodować tak zwany cud deszczu (jego przedstawienie do dziś oglądać można na kolumnie Marka Aureliusza w Rzymie). Towarzyszące mu grzmoty i błyskawice zapewniły cesarzowi Markowi Aureliuszowi zwycięstwo w bitwie z Germanami toczonyj podczas tej gwałtownej burzy. Temu też legion ów zawdzięczał swoje późniejsze miano *Legio duodecima Fulminata* (*die blitzende Legion* u Stolberga, *die Donnerlegion* u Kanta). Drugi dotyczy podjętej w roku 363 n. e. przez cesarza Juliana zwanego Apostatą próby odbudowy świątyni w Jerozolimie. Gdy przystąpiono do prac spod ziemi miał wybuchnąć ogień, który zabił wielu ludzi i zniszczył zgromadzone materiały budowlane. Po tym zdarzeniu cesarz porzucił swój zamiar. Zob. *Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold zu Stolberg, Siebenter Band*, Hamburg 1822, s. 275-279.

<sup>b</sup> Kant posługuje się tu terminem użytym przez Stolberga, mianowicie *der Köhlerunglaube*. Jest to antonim idiomatycznego w języku niemieckim określenia ślepej wiary opierającej się wyłącznie na bezkrytycznie przyjmowanym świadectwie innych ludzi [*der Köhlerglaube*]. Według wyjaśnień J. Ch. Adelunga ma ono swoje źródło w opowieści znanej w kościele chrześcijańskim już w czasach rzymskich, wedle której diabeł, pragnąc poddać próbie pewnego węglarza miał go zapytać, w co ów wierzy, ten zaś odparł, iż w to, w co wierzy Kościół. Diabeł, nie dając za wygraną, zapytał, w co zatem wierzy Kościół. W odpowiedzi usłyszał „W to, w co ja wierzę”, co miało go speszyć i ośmieszyć. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Elektronische Volltext- und Faksimile-Edition nach der Ausgabe letzter Hand*, Leipzig 1793-1801, Berlin 2001, s. 30838.

<sup>c</sup> Jest to niedokładny cytat z przedmowy Grafa zu Stolberg do jego przekładu wybranych dialogów Platona. Przywołany tu przez Kanta fragment brzmi następująco: „Man kann, glaube ich, ohne Uebertreibung sagen, daß der Stagirit für die Wissenschaft mehr erobert habe, als seit zweytausend Jahren nach ihm erobert worden, und daß ihm, in Absicht auf viele Zweige der menschlichen Erkenntniß, ein solcher Kranz gebühre, wie derjenige ist, der den Hippokrates zieret, diesen unsterblichen

Vater der Heilkunde, in welcher er, wie große Aerzte versichern, wenig Erhebliches den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat“. [„Sądzę, że bez popadania w przesadę można powiedzieć, iż Stagiryta dla nauki dokazał więcej, niżli dokonano przez dwa tysiące lat po nim, i że w odniesieniu do licznych dziedzin ludzkiego poznania należy mu się taki wieniec, jaki zdobi skronie Hipokratesa, tego nieśmiertelnego ojca medycyny, w której, jak zapewniają wielcy lekarze, swoim następcom pozostawił on niewiele ważkich rzeczy do odkrycia”]. *Auserlesene Gespräche des Platon*, übersetzt von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Erster Theil, Königsberg 1796, s. V.

<sup>d</sup> Johann Heinrich Voß (1751–1826), niemiecki poeta oraz tłumacz poezji, dziś znany jeszcze jako tłumacz Homera i innych klasyków antycznych. Wspomniany przez Kanta wiersz nosi tytuł *Der Kauz und der Adler. Keine Fabel*, [w:] *Berlinische Monatschrift*, Bd. 26, Dessau 1795, s. 487-488.

<sup>e</sup> Chodzi o J. G. Schlossera i jego opinie wyrażone na marginesie przekładu listów Platona. Pierwszy cytat, umieszczony przez Kanta w tekście głównym, jest znowu niedokładny. Brzmi on w oryginale następująco: „[...] er [*scil.* Plato] sagt vielmehr, daß selbst die Philosophie ihre unerklärbare, nur fühlbare Geheimnisse habe, und tadelt mit einiger Härte diejenigen Philosophen, welche mehr nicht denken, als was sie auch sagen können, und die sich dieser ihrer Beschränktheit noch rühmen“ J. G. Schlosser, *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795, s. 194-195 [„[...] powiada on [*scil.* Platon] raczej, że nawet filozofia posiada swoje niedające się wyjaśnić, dostępne wyłącznie dla czucia tajemnice i dość ostro gani tych spośród filozofów, którzy nie myślą o niczym ponad to, co potrafią powiedzieć, a na dodatek jeszcze chwają się tym swoim ograniczeniem”]. Także drugi z przytoczonych przez Kanta cytatów jest fragmentaryczny. U Schlossera czytamy bowiem: „Aber so lang sie [*scil.* die Vernunft] die Gesetzgeberin des Willens seyn muß, so lang sie zu den Phänomenen sagen muß, du gefällst mir, und du gefällst mir nicht; so lang muß sie selbst die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrscheinlichkeiten über deren Ursachen richten und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen seine Gesetze geben. Eine Kritik, die der Vernunft dieses absprache, würde sie nicht reinigen, sondern entmannen [...]“. Tenże, *Plato's Briefe.....*, dz. cyt., s. 182-183. [„Atoli dopóki musi on [*scil.* rozum] być prawodawcą woli, dopóki zmuszony będzie do fenomenów zwracać się w te oto słowy: ‘Ty mi się podobasz,

a ty nie', dopóty musiał będzie nawet te fenomeny uważać za skutki pewnych realności, a ich przyczyny oceniać i osądzać, kierując się analogią, indukcją oraz prawdopodobieństwem, i zgodnie ze swymi sądami dyktować woli jej prawa. Krytyka, która by rozumowi tego odmawiała, nie oczyszczałaby go, lecz otrzebiała [...]"].

<sup>8</sup> Jest to dokładny cytat ze Schlossera, zob. tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 90.

*Z języka niemieckiego przełożył Artur Banaszkiewicz*