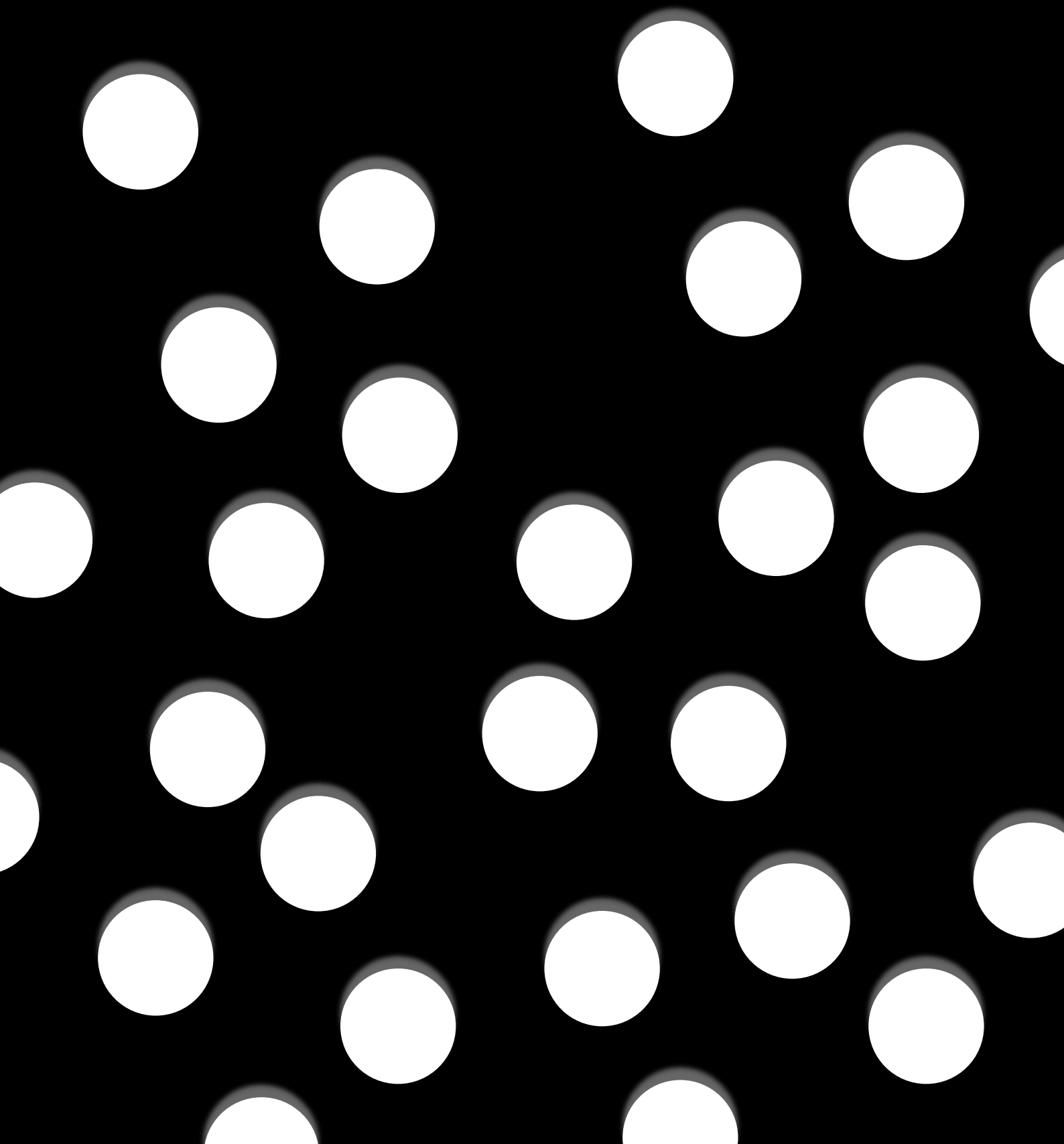


HYBRIS

ISSN 1689-4286

51

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 4/2020



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski
Dawid Misztal

Sekretarz:

Michał Kowalczyk

Kolegium redakcyjne:

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

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdorska
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)

RECENZENCI (2020 R.)

Barbara Barysz (PAN)
Aleksandra Charędziak
Maciej Chmieliński (UŁ)
Michał Gusin (DSW)

Michał Herer (UW)

Jarosław Jagiełło (UP JPii)

Jarosław Jakubowski (UKW)

Jacek Jaśtał (PK)

Aleksandra Kil (UWr)

Marcin Kafar (UŁ)

Michał Kruszelnicki (DSW)

Andrzej Kucner (UWM)

Paweł Korobczak (UWr)

Maria Kostyszak (UWr)

Stanisław Kowalik (AWF, Poznań)

Joanna Miksa (UŁ)

Monika Murawska (ASP, Warszawa)

Stanisław Obirek (UW)

Mikołaj Olszewski (UW)

Robert Podkoński (UŁ)

Małgorzata Przanowska (UW)

Daniel Sobota (IFiS PAN)

Wojciech Starzyński (IFiS PAN)

Krzysztof Szadkowski (UAM)

Sławomir Sztobryn (ATH, Bielsko-Biała)

Krzysztof Świrek (UW)

Wojciech Torzewski (UKW)

Paweł Wójs (UP im. KEN, Kraków)

Szymon Wróbel (UW, IFiS PAN)

Urszula Zbrzeźniak (UW)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny
HYBRIS 2020

HYBRIS NR 51 (2020)

CONTENTS

ARTYKUŁY

PAWEŁ PIENIAŻEK

JEDNOSTKA I HISTORIA W MYŚLI ROUSSEAU I KANTA [01-34]

ANTONI GRZYBOWSKI

POZA "HIPOTEZĘ REPRESJI". RELACJE POMIĘDZY POPEĘDAMI A SFERĄ KULTURY W PÓŻNEJ TEORII PSYCHOANALITYCZNEJ FREUDA [35-63]

PAWEŁ MURZICZ

ZAGADNIENIE "ZWROTU" W MYŚLI HEIDEGGERA W KONTEKŚCIE DZIEJOWOŚCI BYCIA [64-79]

ANDRZEJ KRAWIEC

APOFATYKA W FENOMENOLOGICZNYCH ROZWAŻANIACH O SZTUCE [80-110]

ARTYKUŁ RECENZYJNY

MAREK BŁASZCZYK

SPÓR O FILOZOFIĘ HERMENEUTYCZNĄ [111-127]



PAWEŁ PIENIAŻEK

UNIWERSYTET ŁÓDZKI

JEDNOSTKA I HISTORIA W MYŚLI ROUSSEAU I KANTA

Związek między myślą Rousseau i Kanta dotyczącą historii można i należy ująć w perspektywie nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia człowieka. Procesy te wiązały się z rewindykacją wolności i autonomii rozumu ludzkiego emancypującego się od hierarchicznie i teleologicznie zorganizowanej całości bytu, której idea określała tradycję metafizyczno-religijną. W swej racjonalnej autonomii człowiek próbuje ustanowić swój własny cel, odwołując się do swych własnych zasad. Doświadcza zarazem — i to egzystencjalne doświadczenie określa nowoczesność — porażki swego emancypacyjnego projektu, której zrozumienie, zrozumienie zła nowoczesności, wymagało podjęcia refleksji historycznej, przy jednoczesnym odcięciu się od tradycji metafizycznej, co po części pokazywał już stanowiący zarodek historyzmu spór o klasycyzm w sztuce, toczony na przełomie XVII i XVIII wieku między starożytnikami i nowożytnikami.

Właśnie w samym centrum tego doświadczenia, określonego przez napięcie między emancypacją i jej porażką, sytuują się projekty filozoficzne Rousseau i Kanta odrzucających oświeceniową ideę – w jej mocnym znaczeniu – postępu linearnego i akumulatywnego. Rousseau jako pierwszy z całą siłą doświadczył alienacyjnych tendencji nowożytności, które ujawniły się w oświeceniu, jako pierwszy rozpoznał jego dialektykę – dialektykę oświecenia (jej ideę podjął i rozwinął Nietzsche, zaś pełny kształt teoretyczny nadała jej szkoła frankfurcka), mocą której zaprzeczyło ono i sprzeniewierzyło się własnym emancypacyjnym ideałom w imię rozwoju cywilizacyjnego (niewspółmierność postępu intelektualnego i postępu moralnego). Swą krytykę oświecenia przeprowadził jednak niejako od wewnątrz – dzielając jego ideały, zarzucił mu, że nie potrafi ich uzasadnić na gruncie swych założeń (mechanicystyczna wizja świata, naturalistyczno-utylitarystyczna etyki i antropologia) i w konsekwencji popada we własne przeciwieństwo. Oświecenie odczarowuje świat – czyni go przedmiotem naukowo-technicznej aktywności człowieka, służącej zaspokajaniu jego naturalnych potrzeb, a tym samym naturalizuje istnienie ludzkie i pozbawia go wzniosłości, ogałając go z wyższych dążeń. Instrumentalizuje rozum, oddając go na służbę popędów i egoizmów, których skryta za ideą tzw. racjonalnego egoizmu gra prowadzi do dezintegracji wspólnoty. Za prawnopolityczną racjonalnością oświecenia Rousseau demaskuje przemoc i nierówność, ukazuje skrytą za „pozorem cnoty” i za iluzją wspólnoty alienację jednostki, która przestaje żyć własnym życiem. Ujawniając te destrukcyjne, egzystencjalne i społeczno-kulturowe konsekwencje projektu oświeceniowej emancypacji, odsłania zarazem rozdzierające go sprzeczności (Baczko słusznie nazwał oświecenie „epoką przejściową”) – niezdolność uzgodnienia natury i historii, przyrody i rozwoju

społecznego, przyrody i wolności, rozumu i empirii, jednostki i społeczeństwa.

W swym usiłowaniu wyłamania się z dialektyki oświecenia — przeciwstawienia się jego alienacyjnym tendencjom i przewyciężenia teoretycznych trudności myśli oświeceniowej, Rousseau rozwija, nie zawsze konsekwentnie, wizję emancypacji człowieka opartej na radykalnym upodmiotowieniu człowieka w jego wolności jako podstawy jego moralnego samookreślenia.

Kant podejmuje ten impuls. Chodzi nie tylko o to, co po ustaleniach Cassirera [zob. Cassirer, 2008]¹, jest już dobrze znane, a mianowicie że swym naciskiem na ideały godności i cnoty jako wyróżnika człowieczeństwa Rousseau wpłynął na Kantowskie — oczyszczone z eudajmonistycznych naleciałości myśli Rousseau — idee autonomii moralnej człowieka i prymatu rozumu praktycznego, na sformułowanie imperatywu kategorycznego i ideału państwa celów (ich wzorcem stało się pojęcie umowy społecznej rozumianej jako podporządkowanie jednostek prawu powszechnemu, które same ustanawiają i któremu są posłuszne). Chodzi o fakt bardziej podstawowy: wywołana lekturą *Emila*, a zwłaszcza zawartymi w nim *Wyznaniami wikarego sabaudzkiego* refleksja nad Rousseau – doszła ona do głosu w notatkach (z lat 1764-1765) do nowego wydania *Obserwacji na temat uczucia piękna i wzniosłości* – stanowiła zasadniczy impuls dla powstania krytycznej myśli Kanta, a zatem dla zwrotu transcendentalnego [Zob. Velkley, 1989]². Rozum praktyczny stanowi zasadę i motywacyjny rdzeń całej architektoniki rozumu, nie zaś jedną z jego dziedzin, choćby miał jej przysługiwać prymat – prymat ten określa istotę całej struktury

¹ Spośród wielu pozycji wymienię tę jedną.

² Praca ta ukazuje w planie ewolucji myśli Kanta jej zależność od Rousseau.

rozumu³. To w jego perspektywie, i właśnie pod wpływem Rousseau, Kant usiłuje przywrócić człowiekowi nieobecną w Oświecenie, a właściwą tradycji metafizycznej myśl o teleologicznej strukturze jego istnienia. Funduje ją jednak właśnie na wolności ludzkiej, na racjonalnej aktywności ludzkiej, która wskazuje mu cel: najwyższe dobro łączące rygorystycznie pojętą moralność z doczesną szczęśliwością. Przyjąwszy tę teleologiczną optykę myśli Kanta, wypada zgodzić się z tezą, że to Rousseau wybudził go z jego dogmatycznej drzemki (Hume uczynił to na gruncie epistemologii) [Delbos, 1969, s. 96 i n, za: Muglioni, 2011, s. 142].

Znaczenie historii u Rousseau i Kanta można zrozumieć wyłącznie w tej perspektywie. Historia stanowi sferę upodmiotowienia i samokształtowania człowieka w jego rozumnej autonomii, której miarą jest zdolność kierowania się przezeń własnymi, ustanowionymi przez siebie zasadami i celami. Teleologicznie założone w historii upodmiotowienie człowieka jest wszelako dwuznaczne, tak że względu na wpisane w nie zło historii i jej mechanizmy alienacyjne, jak i ze względu na pojawiające się w nim napięcie między jednostką i urzeczywistniającą cele gatunku ludzkiego historią, której ciężar zagraża jej indywidualnej wolności i autonomii.

Celem artykułu jest nie tyle, obszerniejsze, przedstawienie — w powyżej zarysowanej perspektywie – koncepcji historii u Rousseau i Kanta oraz wpływu tej pierwszej na drugą, lecz przede wszystkim ukazanie ich wewnętrznych trudności, które w przypadku myśli Kanta — stanowiącej odpowiedź na trudności myśli Rousseau, lecz je zarazem dziedziczącej – doprowadziły faktycznie do rozpadu właściwej jej wizji

³ Odnośnie do prymatu rozumu praktycznego w teleologicznej strukturze rozumu i prób ufundowania na nowo metafizyki zob. [Banaszkiewicz, 2013, zwłaszcza *Zakończenie*].

historii. Trudności te dotyczyły przede wszystkim relacji postępu prawnego i postępu moralnego, relacji jednostki i gatunku ludzkiego; z tych względów wizji tej poświęcimy znacznie więcej miejsca.

*

I. *Rousseau.*

Podstawy idei upodmiotowienia i samourzeczywistnienia człowieka w historii znajdują się u Rousseau. Idea ta przełamuje się w jego myśli poprzez jeszcze obecne w niej inercyjnie dawne struktury metafizyczno-religijne, uwidaczniając w niej konflikt między statyczną metafizyką a wyłamującą się z niej historią. Metafizyka ta reprezentowana jest przez oświeceniowy deizm i oświeceniową, postleibnizjańską teodyceę, zgodnie z którą całość bytu jest dobra, zło metafizyczne konieczne. Rousseau zrywa jednak z Leibnizem – i jest to moment decydujący – w kwestii statusu *malum moralis*. Jeśli Leibniz czyni zło to po części pochodną *malum metaphysicum*, to Rousseau, na gruncie rozróżnienia dobra powszechnego i zła szczegółowego, do którego odnosi właśnie *malum moralis*, obciąża nim wyłącznie człowieka. Gest ten jest tylko z pozoru augustiański, wszak nie chodzi o wyjście człowieka z raju i obciążenie go grzechem pierworodnym, wymagającym zbawczej interwencji Boga, lecz o wyjście człowieka z surowego, doświadczanego prerefleksyjnie stanu natury i skażenie go historią. W historii doświadcza on uniwersalnego wyobcowania, znajdując jednak w tworzącym ją procesie uspołecznienia przesłanki (język, świadomość refleksyjną) wykształcenia swego człowieczeństwa – swej racjonalnej i moralnej autonomii. Sama historia nie posiada żadnych racji metafizycznych, „jest fragmentem rzeczywistości wyrwanym z ładu” [Baczko, 1964, s. 351], stanowi wywołaną przypadkowymi wydarzeniami naturalnymi aktualizację zdolności człowieka do doskonalenia się.

Ale opowieść o historycznej genezie zła i wyłącznej odpowiedzialności za nie człowieka nie jest u Rousseau spójna. W jego tekstach możemy znaleźć dwie jej wersje. Na gruncie pierwszej człowiek jest wyposażony w wolną wolę (stan natury wtopiony jest wówczas po części w ład metafizyczny) mającą, obok czynników naturalnych (katastrofy naturalne), stanowić siłę sprawczą wyjścia ze stanu natury. Z tej właśnie perspektywy Rousseau może oskarżać człowieka o zawinione zło historii i podkreślać jego moralną odpowiedzialność. Jednakże to fatalne użycie wolnej woli zakłada istnienie w stanie natury świadomości refleksyjnej, które Rousseau neguje na rzecz właściwej mu bezpośredniości doświadczenia świata. Solitarne istnienie człowieka jest w nim w pełni spontaniczne, określające je dążenie do samozachowania oraz zdolność do współczucia (wobec cierpienia przypadkowo napotkanych bliźnich) – instynktowne, wola natomiast – uśpiona czy nieistniejąca. Toteż na gruncie drugiej wersji wyjście ze stanu natury jest w znacznym stopniu procesem żywiołowym i nieintencjonalnym; spowodowane jest wówczas instynktowną reakcją człowieka na okoliczności zewnętrzne, nie zaś reakcją jego wolnej woli wykształconej wraz ze świadomością refleksyjną w procesie uspołecznienia. Odpowiedzialność człowieka zostaje zrelatywizowana i niejako znaturalizowana. Trudność ta, trudność przejścia od stanu natury do stanu wolności (moralnej), powraca i u Kanta (choć już na gruncie teleologii) i jak można sądzić, jej ostrzejsza niż u Rousseau świadomość stanowiła siłę napędową ewolucji jego ujęcia historii.

Szukając remedium na zło historii, Rousseau odrzuca implikowaną przez krytykę nowoczesności drogę powrotu do natury — jest on niemożliwy i niepożądany [Baczko, 1964, s. 249-264]. Kant dobrze odczyta intencję Russa skrytą za nostalgicznymi ewokacjami natury – stanowi ona jedynie miarę osądu współczesnego

społeczeństwa. U Rousseau dominuje idea moralnego upodmiotowienia człowieka, polegającego na świadomym przekształceniu litości, jako naturalnej skłonności moralnej, w obowiązek moralny, w stanowiącą wyłączną zasługę jednostki cnotę – ów wyróżnik człowieczeństwa; znamy słynną inwokację, której echo znajdujemy w dziele Kanta: „sumienie, sumienie (...). Bez ciebie nie czuję w sobie nic, co by mnie wynosiło ponad zwierzęcość” [Rousseau, 1955, t. 2, s. 123].

Wizja ta nie jest jednak wolna od niejednoznaczności oraz napięć między jednostkowym i wspólnotowym wymiarem samoemancypacji zgodnej z „głosem sumienia”. Z jednej strony na gruncie tezy, że „człowiek jest dobry, ludzie stają się źli” [Rousseau, 1966, s. 613], Rousseau uznaje, że skażenie gatunku za sprawą historii jest nieodwołalne, że wyłącznie jednostka może ożywić w sobie wewnętrzny, nie do końca zatarty w jej przebiegu „głos serca” (dobitnie rewindykowany w *Emilu*, a zwłaszcza w *Przechadzkach samotnego marzyciela*). W tej perspektywie, rewindykowanej przez Starobinskiego [Starobinski, 2000, s. 41-45], polityczne projekty Rousseau z *Umowy społecznej*, nieosadzone w konkretnie historycznym, nie mają większego znaczenia. Z drugiej strony, na gruncie tezy, że „właściwie dopiero, gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być ludźmi” [Rousseau, 1961, s. 334], uznaje on możliwość emancypacji w wymiarze społeczno-politycznym. Teza ta, podtrzymywana przez Cassirera, ma wsparcie w idei zdolności człowieka do doskonalenia się wyłącznie poprzez życie w społeczeństwie, gdyż „człowiek jest z natury swej socjalny, a przynajmniej staje się, zgodnie ze swym przeznaczeniem” [Rousseau, 1955, t. 2, s. 122]. W tej perspektywie indywidualne wychowanie z *Emila* byłoby przygotowaniem nie tyle do życia obywatelskiego na peryferiach społeczeństwa, ile do zawarcia fundującej je na nowych zasadach umowy społecznej.

Myśl Rousseau pozostaje więc jeszcze niejednoznaczna w dążeniu do ugruntowania emancypacyjnego samookreślenia człowieka. Z jednej strony uznaje on historię za ślepy zaułek istnienia gatunku ludzkiego, za wynaturzającą go sferę zła, z drugiej jednak nie jest w stanie wywieść zawieszonych nad nią ideałów wolności i moralnej autonomii człowieka ani ze stanu natury, ani z samej historii pozbawionej immanentnych praw, które zagwarantowałyby wcielenie ich w życie. Pozostawia bowiem niejako w próżni wykształcone w historii przesłanki emancypacji moralno-społecznej: wolności, refleksyjności, nie potrafiąc uzasadnić przejścia od ich naturalistycznie ujętej genezy (historia podporządkowana jest wyrażającemu się w „miłości własnej” imperatywowi przetrwania) do ich normatywnego charakteru jako ideału i zarazem podstawy moralnej autonomii człowieka.

II. Kant.

Refleksja Kanta nad historią stanowi próbę przezwyciężenia tych trudności poprzez wpisanie idei historycznej emancypacji w konsekwentnie ujętą teleologiczną strukturę rozumu ludzkiego we właściwej mu zdolności do wyznaczenia sobie celu. Historia stanowi dopełnienie rozumu praktycznego – jest postulatem drugiego stopnia: moralność, jakkolwiek formalistycznie by Kant jej nie definiował, w swej *intelligibilności* domaga się urzeczywistnienia nie tylko w pozaświatach (postulat istnienia duszy nieśmiertelnej), lecz przede wszystkim — co Kant dobitnie potwierdza w *O postępkach metafizyki* – tu, w tym świecie, w zmysłowym świecie przyrody: do tego, co nadzmysłowe (tu: do „najwyższego dobra”), „należy dążyć w tym świecie” („wędrowka człowieka na ziemi”) [Kant, 2007a, s. 73, 83, zob. Kant, 2007b, s. 27]. Urzeczywistnienie moralności w świecie zmysłowym dokonuje się gwoli jedności i integralności istnienia ludzkiego. Na jej gruncie moralność

ma uzgadniać się, na własnych warunkach – to znaczy stosownie do zasługi moralnej jednostki – z właściwym człowiekowi jako istocie przyrodniczej zmysłowym dążeniem do szczęścia. Jedność moralności i szczęścia określa dobro człowieka i stanowi jego cel najwyższy. Cel ten jest właśnie celem historii jako procesu urzeczywistnienia dobra najwyższego, doskonalenia się człowieka w jego nieskończonym dążeniu do jego osiągnięcia – nieskończonym, gdyż, i na tym polega metafizyczny sens historii, w swej celowości jest ona dążeniem do urzeczywistnienia w świecie moralności, która nie jest z tego świata. Cel historii stanowi zwieńczenie teleologicznej natury rozumu ludzkiego, historia jest obszarem jego urzeczywistnienia. Refleksja Kanta nad historią nie sytuuje się więc, jak na ogół się uważa, na marginesie jego myśli, lecz stanowi samo jej centrum⁴.

Usiłując swą wizją historii zneutralizować dialektykę oświecenia i zarazem przezwyciężyć trudności myśli Rousseau, Kant czyni to na jej gruncie w tej mierze, w jakiej założoną w istnieniu człowieka możliwość doskonalenia wpisuje w teleologię rozumu ludzkiego, czyniącą jej aktualizację w historii konieczną. Historia stanowi rozwinięcie predyspozycji moralnych człowieka, natura zaś normę i ideał, stając się w historii „sztuką”. Teleologia pozwala Kantowi przerzucić most nad sprzecznościami myśli Rousseau, mediatyzuje je dialektycznie i jako sprzeczności znosi: zabsolutyzowane przez Rousseau, zło historii zostaje dialektycznie wpisane w rozwój predyspozycji naturalnych, stanowi więc środek służący doskonaleniu człowieka poprzez rozwijanie refleksji, wolności, indywidualności jako warunków jego rozwoju moralnego. Funkcjonalizując i instrumentalizując zło, Kant przenosi na historię

⁴ „Filozofia ludzkości i historia jest więc główną częścią metafizyki” [Muglioni, 2011, s. 22, zob. też 13, 39-40 (przypis 35)].

kosmologiczno-moralne ujęcie zła przez Leibniza (zło służy uświadomieniu sobie dobra) – historia urzeczywistnia *felix culpa*.

Tę ogólną ideę historii Kant przedstawia – odwołując się właśnie do uznanych ostatecznie za pozorne sprzeczności myśli Rousseau – w swych dwóch pierwszych i zasadniczych rozprawkach o historii (zarazem wyłącznie jej poświęconych): *Idei historii powszechnej w kosmopolitycznym ujęciu* (1784) i o *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* (1786)⁵. W pierwszej z nich przedstawia całościowy obraz historii ludzkiej jako teleologicznie ukierunkowanej całości, która zgodnie z „zamysłem przyrody” („planem Opatrzności”), rozwija predyspozycje człowieka do wolności i rozumności. Ostatecznym celem historii byłoby utworzenie rządzonego prawem społeczeństwa obywatelskiego, w którym człowiek spełniałby się pod względem legalnym (prawno-ustrojowym) i moralnym, łącząc zatem jednostkowe szczęście i uniwersalną moralność. Siłą napędową historii jest przybierający postać „nietowarzyskiej towarzyskości ludzi” konflikt dwóch sprzecznych skłonności jednostki: do zrzeszania się w społeczeństwie i „do odosabniania”. Dzięki pierwszej w ogóle rozwija ona swe predyspozycje, natomiast druga, napotykając na opór społeczeństwa, wyzwala i „mobilizuje wszystkie siły” jednostki, jej egoizm i inicjatywę. Właśnie tendencja indywidualistyczna odpowiada za zło historii, zarazem służy wykształceniu jednostkowości jako warunku moralnej autonomii jednostki. Oznacza moralne upodmiotowienie wolności, mocą którego człowiek uwalnia się od instynktu i w sposób wolny zaczyna kierować się własnym rozumem.

⁵ Odnośnie do ogólnego omówienia treści i ogólniejszego kontekstu obu rozprawek zob. [Kupś, 2005]. Autor nie podejmuje kwestii ewolucji Kantowskiej filozofii historii ani miejsca w niej tychże rozpraw.

Druga rozprawa podtrzymuje ten obraz historii, skupiając się — w krytyczno- porównawczym odniesieniu do Biblii — na procesie wykształcenia się wolności człowieka oraz świadomego jej przezeń podjęcia w następstwie wyjścia ze stanu naturalnej, rajskiej niewinności – w którym kierował się on instynktem – i wejścia w świat historii; w historii nadużywa on swej wolności, wszakże ostatecznie po to, by wraz z kresem historii móc swemu istnieniu nadać moralny kształt (tak jak Rousseau, Kant odrzuca ideę grzechu pierworodnego, wiążąc wykształcenie się człowieczeństwa dopiero wraz z momentem wyjścia z raju).

Jednoznaczne wpisanie przez Kanta filozofii historii w teleologiczną strukturę rozumu możliwe jest jedynie w planie systematycznym. Wszelako w planie chronologicznym, a więc w planie rozwoju myśli Kanta rzecz komplikuje się o tyle, że rozprawy o historii zostały napisane na początku okresu krytycznego, już po ukazaniu się *Krytyki rozumu teoretycznego* (1781), ale na kilka lat przed *Krytyką praktycznego rozumu* (1788) i *Krytyką władzy sądowniczej* (1790). Dopiero te ostatnie, kolejno, dostarczyły im moralnych podstaw oraz teoretycznie uzasadniły ich ugruntowaną w rozumie praktycznym teleologię, rozwijaną w tekstach późniejszych (*O postępach metafizyki* z 1793-1795; praca niepublikowana przez Kanta). Co prawda, w okresie między ukazaniem się obu tych rozpraw Kant napisał *Uzasadnienie metafizyki moralności* (1785), w której wypracował swoją formalistyczną etykę, a także ideę królestwa celów, czyli gatunkowego wymiaru moralności, nie odniesionego jednak jeszcze do świata empirycznego i do historii. Samą ideę dobra najwyższego (po modyfikacji tego pojęcia z *Krytyki czystego rozumu*) wiążącego moralność i szczęście wypracowuje dopiero w drugiej krytyce. Czyni to wszelako w perspektywie drugiego i trzeciego postulatów rozumu praktycznego (nieskończony postęp moralny dzięki

nieśmiertelności duszy i poręczona przez Boga jedność moralności i szczęśliwości), którym nadaje sens jednostkowy i które odnosi jeszcze do „innego świata”. Do „tego świata” odniesie je dopiero w trzeciej krytyce i w *O postępach metafizyki*, nadając im wymiar gatunkowy — historyczny.

Właśnie brak umiejscowienia i określenia teoretycznego statusu *opus historiae* Kanta w architektonice rozumu krytycznego dawał asumpt do marginalizacji ich znaczenia. Nie bez znaczenia były również wewnętrzne trudności Kantowskiej filozofii historii. Wynumerowanie kilka najważniejszych z nich pozwoli nam lepiej zrozumieć kwestię jej statusu teoretycznego.

Zasadnicza trudność dotyczyłaby możliwości pogodzenia wolności jednostki z urzeczywistnianą w historię celowością natury. W jaki sposób człowiek może realizować plan Opatrzności a zarazem postępować w sposób wolny, w jaki zatem sposób natura może zmusić jednostkę, by stała się wolna, wolności tej tym samym aktem zarazem nie znosząc? [Fackenheim, 1956-1957, s. 395-397]. Jak można uwarunkować to, co nieuwarunkowane? Krótko mówiąc, byłaby to sprzeczność między wewnętrzną wolnością jednostki a „historycznym determinizmem” [Fackenheim, 1956-1957, s. 381] przekształcającym to, co powinno być, w to, co z konieczności będzie, wartości w fakty.

Trudność ta odsyła do trudności bardziej fundamentalnej, wynikającej mianowicie z samego dualizmu zjawisk i bytu samego i dotyczącej możliwości oddziaływania *intelligibilnej* wolności jednostki na zachowania jej samej i innych ludzi, które podlegają determinizmowi przyrody i tworzą empiryczny wymiar historii. W *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei* Kant pisze wprost:

„Ponieważ nie zachodzi żaden dający się pojąć stosunek oparty na jednakowych [prawach] pomiędzy wewnętrznymi motywami determinującymi wolę (mianowicie moralny sposób myślenia) zgodnie z prawami wolności oraz pomiędzy (w większej części zewnętrznymi) niezależnymi względem naszej woli przyczynami naszego powodzenia zgodnie z prawami przyrody, zatem pozostaje przypuszczenie, że harmonii ludzkich losów z boską sprawiedliwością podług pojęć, które sami sobie o niej wyrabiamy, w równie małym stopniu można się spodziewać na tamtym, jak i na tym świecie” [Kant, 2005, s. 109].

Jest to trudność przejścia od – określonej formalistycznie przez intencję i zgodność z prawem – moralności wewnętrznej do etyki materialnej określonej przez ideę dobra najwyższego (syntezy moralności i szczęścia) [zob. Yovel, 1980 s. 37-45.].

Pochodną tej trudności byłaby możliwość wzajemnego oddziaływania opartego na wolności naturalnej (wolność zręczności i wolność dyscypliny) porządku prawno-legalnego i porządku moralnego, a konkretnie – w kwestii tej Kant nie jest zresztą do końca jasny [Fackenheim, 1956-1957, s. 395-396] — wpływu postępu legalności na postęp moralny.

Z kolei idea postępu przeczy moralnej wartości i godność jednostki jako celu, poświęca ją bowiem na ołtarzu moralnego doskonalenia gatunku ludzkiego, czyniąc ją, ze względu na jej nazbyt krótkie życie, środkiem do osiągnięcia szczęścia przez przyszłe pokolenia, co nie bez pewnej goryczy konstatuje sam Kant:

„zadziwiające jest, że starsze pokolenia zdają się podejmować uciążliwe wysiłki tylko dla dobra młodszych (...), tak by tylko pokolenia najmłodsze miały szczęście zamieszkiwać w gmachu, przy budowie którego pracował (...) długi szereg ich przodków, a którym nie miał być dany udział w wypracowanym przez nich szczęściu” [Kant, 2005, s. 34].

Sprzeczności te, zogniskowane wokół napięcia między celowością natury-historii i wolnością, odnosiłyby się do naturalistycznej wykładni

Kantowskiej filozofii historii; ukazywałyby wówczas niemożliwość samego jej przedmiotu: w dualistycznym systemie Kanta nie ma dla historii miejsca, nie dopuszcza on bowiem jej istnienia jako sfery pośredniej między heterogenicznymi porządkami wolności i natury, które miałyby ona zapośredniczyć jako obszar łączący fakty i wartości sensu. Zresztą sam Kant w pierwszym zdaniu *Idei* stwierdza, że „przejawy” „*wolności woli* w aspekcie metafizycznym”, „jakimi są ludzkie uczynki, tak samo jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie, są określone przez powszechne prawa przyrody” [Kant, 2005, s. 31].

Uwaga ta pozwala nam wrócić do kwestii statusu rozpraw o historii zawieszonych niejako w próżni teoretyczno-metodologicznej. Otóż rzecz rozbija się o związek między celowością naturalną i celowością moralną (rozdzielenie to jest w nich nieobecne) oraz o status sądów teleologicznych, zakładanych przez zawartą w rozprawach tych wizję celowości historii: czy mają one znaczenie poznawcze (mówią o rzeczywistości danej w obrębie doświadczenia), czy też moralne, zakorzenione w strukturze rozumu praktycznego? W obu rozprawach Kant pozostaje niejednoznaczny, kwestii tych w ogóle nie problematyzując. W *Idei* celowość historii wywodzi z „nici przewodniej *a priori*”, wówczas pisanie historii byłoby „powieścią”, nie jest nią jednak, jeśli wziąć pod uwagę możliwość istnienia ukrytego „w grze ludzkiej wolności” „mechanizmu” przyrody, którego nie możemy poznać (wyłącznie) ze względu na aktualną ograniczoność naszej wiedzy [zob. Kant, 2005, s. 41-43]. W *Przypuszczalnym początku* Kant oddziela dwa aspekty swej apriorycznej filozofii historii, jeden dotyczący „historii wolności w jej postępie”, drugi jej przypuszczalnego początku. Pierwszy odwołuje się do faktów („rzetelnych informacji”) i uzupełnia w nich „luki”, drugi opiera się na przypuszczeniach, i aby nie być „fantazją”,

odwołuje się do „analogii do natury”; ma jednak wówczas charakter wspartej na wyobraźni „przyjemnej wycieczki” [Kant, 2005, s. 69].

Przełom dokonuje się w *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* (1788) – Kant wyraźnie, choć jeszcze lakonicznie, oddziela „teleologię naturalną”, która odnosi się do celów przyrody, od „praktycznej teleologii, tzn. moralności”, która odnosi się do celów wolności. Użycie pierwszej „jest zawsze uwarunkowane empirycznie”, podczas gdy drugiej – praktycznie, moralnie. Pierwsza nie potrafi ukazać „praprzyczyny celowego związku ani go określić ze względu na wszystkie cele” w całości przyrody. Czyni to właśnie teleologia moralna jako „czysta wiedza o celach”, gdy zgodnie z właściwym moralności wymogiem samourzeczywistnienia w świecie dąży do określenia warunków jego możliwości w świecie, czyli do zapewnienia moralności „obiektywnej realności dla [realizacji] możliwości przedmiotu w praktyce, tzn. celu, jaki zamierza urzeczywistnić w świecie” [Kant, 2005, s. 101]. Krótko mówiąc, celowość naturalna w historii ma swoje źródło wyłącznie w celowości moralnej, nie jest motywowana empirycznie, nie ma wartości wyjaśniająco-poznawczej.

Konsekwencje tego stanowiska dla statusu historii Kant wyciąga w *Krytyce władzy sądzienia* – i w kolejnych rozprawach — w której na gruncie rozbioru władz rozumu poddaje systematycznej analizie strukturę sądów celowościowych. Dokonując rozróżnienia sądów konstytutywnych odnoszących się do możliwego doświadczenia i sądów regulatywnych (będących hipotezami wyjaśniającymi to, czego nie można poznać na gruncie zasad warunkujących poznanie teoretyczne), Kant wyodrębnia sądy teleologiczne odnoszące się do zjawisk przyrody organicznej (organizm), w których celowość jest wewnętrzna; jest ona też realna, w tym znaczeniu, że wiedza o nich, choć *a priori*, odwołuje się do danych doświadczenia i służy ich wyjaśnianiu.

Na zasadzie analogii z celowością wewnętrzną można wnosić o celowości w obrębie samej przyrody, jak również o celu przyrody w jej całości (Bóg wyłącznie jako jej przyczyna sprawcza) oraz o historii gatunku ludzkiego w jego dążeniu do szczęśliwości. Jednakże samo to odniesienie teleologii naturalnej do historii człowieka motywowane jest już wyłącznie celowością moralną, która ma swe źródło w rozumie praktycznym i odnosi się do jego transcendujących porządek przyrody celów.

Celowość moralna w historii jest zatem niesprowadzalna do naturalnej, jest wobec niej nadrzędna, posługuje się nią bowiem dla zapewnienia sobie – historycznej — realności, swego przedmiotu, służy „za zasadę sądu refleksyjnego”. Mając charakter analogii, „jest analogią drugiego stopnia” [Muglioni, 2011, s. 56, zob. 54-58], ponieważ konstruowana jest „na zasadzie analogii z kunsztem człowieka” [Kant, 2005, s. 182], która z kolei w swym odniesieniu do historii odnosi się do teleologii naturalnej opartej na analogii do celowości organizmu. Dla Kanta analogia jest dowodem moralnym, nie zaś teoretycznym [Muglioni, 2011, s. 68].

Wy wpływając z teleologii moralnej, wiedza o historii nie ma więc charakteru teoretycznego, lecz wyłącznie praktyczny: swoje źródło czerpie z apriorycznej pewności moralnej — jest „a priori ugruntowana i dogmatycznie pewna” [Kant, 1986, s. 458] – i zgodnie z nią nadaje moralne znaczenie faktom przyrodniczym. Nie mówi więc o świecie takim, jaki jest, lecz o takim, jaki być powinien zgodnie z ideą królestwa celów oraz dobra najwyższego i jaki powinien zostać urzeczywistniony — Kant zakłada bowiem, że powinność implikuje możliwość urzeczywistnienia: „prawo moralne nakazuje, że powinniśmy teraz być lepszymi ludźmi (...) [to] musimy także to potrafić” [Kant, 2007b, s. 79, też 73]. W tym właśnie celu „jest konieczne jeszcze teoretyczne poznanie

(zamierzonego skutku i) władzy, za pośrednictwem której skutek ten można osiągnąć” [Kant, 2005, s. 232]. Wiedza o historii ma charakter „hipotezy w (moralnie) praktycznym znaczeniu”, jest teorią, właśnie teorią postępu, lecz wyłącznie w znaczeniu „teorii [...] praktyczno-dogmatycznej” [Kant, 2007a, s. 66].

Dla Kanta filozofia historii rozumianej jako proces doskonaleniu się człowieka jest zatem ufundowaną w wierze moralnej fikcją – fikcją moralno-praktyczną, budującą. Jej zasadniczą funkcją ma być pobudzanie do działania moralnego poprzez przedstawienie takiej wizji świata i historii – wizji postępu moralnego – która na gruncie „praktycznej ważności przedmiotowej” działaniu temu ma zapewnić „obiektywną realność” (w znaczeniu „realności praktycznej”), a tym samym określić warunki jego skuteczności: „musimy postępować tak jak gdyby ludzki rodzaj wciąż zmierzał ku temu co lepsze” [Kant, 2005, s. 224, 223, przypis; 226].

Ten moralny punkt widzenia dobrze ukazuje polemika Kanta z Mendelssohnem z *O porzekadle* – głoszącym niewiarę w postępek na podstawie przekonania o zasadniczej niezmienności historii. Negując możliwość stwierdzenia postępu czy regresu na podstawie faktów empirycznych, Kant uznaje, że dopóki nie wykaże się, że idea postępu jest teoretycznie niemożliwa a obowiązek działania na rzecz lepszego — niewykonalny, do postępu należy dążyć. Dodaje przy tym, że głosząc niewiarę w postępek, sam Mendelssohn swą postawą i swą działalnością tezie tej zaprzecza [Kant, 2005, s. 147, zob. Muglioni, 2011, s. 24-27]. Również w zgodzie z tą moralną motywacją Kant przypisuje Rousseau ideę postępu, mimo świadomości jawnej sprzeczności jego myśli (uznaje on zło historii, a zarazem projektuje na nią ideały moralne) — Rousseau, głosząc prymat moralności, musiał wierzyć w możliwość urzeczywistnienia tych ideałów, czyli w postępek moralny [Muglioni, 2011,

s. 144-148]. Niewątpliwie sam Kant swymi rozprawami, których język jest bardziej popularny, nie zaś „scholastyczny”, chce przyczynić się do dzieła postępu – zwraca się więc do „oświeconej publiczności”, do *Weltbürger* [zob. Muglioni, 2011, s. 23-28].

Fikcja postępu nie tylko zapewnia wierze moralnej jej realną obiektywność, lecz także określa szczególny moment historyczny, w którym niejako uwiarygodnia możliwość samej siebie i określa warunki swej skuteczności – epokę oświecenia. Foucault miał niewątpliwie rację, gdy w *Czym jest oświecenie* zwracał uwagę na odkrycie „czystej aktualności” historycznej przez Kanta podkreślającego unikalność oświecenia jako historycznego *teraz*. Odchodzi jednak jawnie od Kanta, gdy oświeceniowość nadaje sens transhistoryczny – dla Kanta bowiem oświecenie, owo „wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości” [Kant, 2005, s. 44], jest tą szczególną, konkretną epoką historii, w której dokonuje się upodmiotowienie wolności – wraz z nią człowiek uświadamia sobie swą prawodawczą autonomię, by zgodnie ze swym powołaniem moralnym móc kształtować swą dalszą historię, zastępując niejako „zamysł Opatrzności” czy też aktywnie go wpierając. Oświecenie staje się więc momentem przesilenia — co prawda, „żyjemy w epoce oświecenia”, lecz jeszcze „nie żyjemy w oświeconej epoce”, gdyż jedynie „posiadamy wyraźne ślady tego, że obecnie stworzone zostało miejsce do swobodnej pracy nad sobą, a także że stopniowo ulegają zmniejszeniu przeszkody [na drodze] do powszechnego oświecenia czy wyjścia z zawinionej przez człowieka niedojrzałości” [Kant, 2005, s. 48]. Dopiero

w oświeceniu, z właściwą mu wiarą w postęp a także wzrastającą wrażliwością moralną⁶, moralna fikcja postępu staje się w ogóle możliwa.

Moralna perspektywa, w której Kant sytuuje swoją filozofię historii, odciąża ją od powyżej wspomnianych trudności. Czy jednak nie osłabiają one „teoretycznej” koherencji „fikcji” postępu, a tym samym jej funkcji performatywnej, jej zdolności wpływania na działania ludzkie? Wydaje się, że Kant trudności tych, w tym i tej ostatniej, w pełni był świadom. Świadczyć o tym może ewolucja jego myślenia o historii (niezależna od ewolucji dokonującej się w planie jego teleologicznego uzasadnienia). Wracamy więc do jego sprzeczności, tym razem rozważając je, skrótowo i w uproszczeniu, w perspektywie diachronicznej.

Dotyczą one zasadniczo, jak wiemy, relacji między celowością natury (historii) i wolnością, a tym samym relacji między legalnością i moralnością. Otóż w obu swych rozprawach o historii Kant obejmuje teleologicznie ujętą ideą postępu zarówno moralność i legalność. Ich postęp jest niewspółmierny – postęp legalności poprzedza bowiem i warunkuje postęp moralności. Kant wszelako dobrze wie, że bez postępu moralnego postęp legalności „nie jest niczym innym niż jawnym pozorem, ubraną w świecidełka nędzą” [Kant, 2005, s. 39]. Tylko „przyjęcie dobrej woli” pozwoli rozwiązać trudność – faktyczną trudność Rousseau z *Umowy społecznej* – nierozwiązywalną na gruncie samej legalności: żeby chwiejną w swych postanowieniach jednostkę przymusić do posłuszeństwa „woli powszechnej”, potrzeba „pana”, ten zaś, z tych samych powodów, też potrzebuje swego „pana”, i tak *ad infinitum* [Kant, 2005, 36-37]; w kolejnych tekstach trudność ta Kanta

⁶ Teza o wzroście wrażliwości moralnej służy Kantowi do refutacji przekonania o „zepsuciu rodzaju ludzkiego”, - to w jej świetle surowiej oceniamy rzeczywistość; argument ten pada w polemice z Mendelssohnem [zob. Kant, 2005, s. 148].

regularnie powraca. Wahania Kanta co do charakteru relacji legalności i moralności reflektują właśnie napięcie między teleologią natury a wolnością jednostki. W *Przypuszczalnym początku* staje się ono bardziej widoczne, rozluźniając nieco związek między postępowaniem moralności i postępowaniem legalności. Kant silniej bowiem podkreśla znaczenie wolności i odpowiedzialności jednostki za zło moralne (ale i też fizyczne). Rewindykacja wolności wiąże się niewątpliwie z ukazaniem się *Uzasadnienia metafizyki moralności* rozdzielającego czasowo obie rozprawki historyczne. Właśnie postępująca presja rozumu praktycznego, ale i też zmiana w rozumieniu wolności uwolni w dziele Kanta logikę denaturalizacji idei postępu moralnego, która osłabi więź między postępowaniem moralności i postępowaniem legalności, deklaratywnie nienaruszonej jeszcze w tekście *Przypuszczalnego początku*; wymusi też porzucenie odniesienia do stanu natury a następnie — do samej natury.

Przełom dokonany w *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* znajduje swój pełny wyraz i rozwinięcie w *Krytyce władzy sądzienia* — Kant rozróżnia „końcowy cel przyrody” i jej „cel ostateczny”. Człowiek może być uznany za ten pierwszy, ale jest nim tylko względnie, gdyż w swym nieosiągalnym dążeniu do szczęścia – w obrębie kultury i w porządku legalności – jest całkowicie zależny od natury, przez nią uwarunkowany, zdany na rządzący nią przypadek; co więcej, sam może stać się środkiem dla innych występujących w niej celów: w „bezrozumnej przyrodzie” nie znajduje racji swego istnienia, jest „czymś bezcelowym” [Kant, 1986, s. 452]. Jej celowość wyczerpuje się w porządku legalności, ale ów cel przyrody „nie jest naszym celem” [Kant, 1986, s. 426]. Jest nim, właśnie „celem ostatecznym”, sam człowiek „rozważany jako noumenon”, jako „istota moralna”, która wykracza poza porządek przyrody i która – będąc „wartością absolutną”, rzeczywistością

samoistną i bezwarunkową — stanowi rację istnienia samej siebie i świata.

Rozróżniwszy cel końcowy i cel ostateczny, Kant zdecydowanie uwalnia swą filozofię historii, w jej wymiarze moralnym, od teleologii natury, denaturalizuje postęp moralny wpisany wcześniej wraz z teleologią naturalną w jednolity „zamysł natury”. Jeśli ten ostatni odpowiada teraz wyłącznie za postęp legalności, która bez pozaświatowej moralności pozostaje „błyskotliwą nędzą”, to postęp moralności – określonej przez „najbardziej wewnętrzną treść intencji [Kant, 1986, s. 442, 444] — zasadza się na wysiłku wolności ludzkiej. I choć porządki moralności i legalności „pozostają względem siebie w sprzeczności” [Kant, 1986, s. 466], moralność musi urzeczywistniać się w przyrodzie, pomimo tego, że — właśnie z powodu tej heterogeniczności — „ostatecznego celu przyrody szukamy w niej samej daremnie” [Kant, 1986, s. 459]. Człowiekowi pozostaje tylko samo, nieskończone dążenie: „czujemy się przez prawo moralne zmuszeni dążyć ku ogólnemu najwyższemu celowi, ale wraz z całą przyrodą jednak niezdolni do jego osiągnięcia” [Kant, 1986, s. 448]. Dobro najwyższe jest nieosiągalne samymi środkami natury i w jej obrębie, jego osiągnięcie jest wyłącznie przedmiotem moralnej nadziei wspartej na praktycznej wierze w Boga.

Konsekwencje prymatu teleologii moralnej dla swej filozofii historii Kant wyciągnie w późniejszych rozprawkach dotyczących kwestii historii, choć nie bez wahań i niekonsekwencji, jeśli nie sprzeczności, które tu zasadniczo pominiemy. W *O porzekadle: to może być słuszne w nauce, ale nic nie jest warte w praktyce* (1793), gdzie jeszcze nie oddziela ściśle postępu moralnego od postępu prawnego, pogłębia swój pesymizm co do tego ostatniego na gruncie dylematu „pana”. Wychodząc z ogólnego założenia, że „dobrowolne

pomniejszenie własnej władzy nie leży w naturze człowieka”, odrzuca swoje wcześniejsze przekonanie, że przyszłe państwo kosmopolityczne mogłoby być gwarantem istnienia społeczeństw obywatelskich — przeciwnie, zagrażałoby ono wolności ludzkiej, gdyż prowadziłoby do „najokropniejszego despotyzmu” [Kant, 2005, s. 149, 148]. Jedynym wyjściem pozostaje federacja państw „ugruntowana na wspólnie uzgodnionym prawie międzynarodowym” [Kant, 2005, s. 149].

Pogląd ten Kant podtrzymuje w *Do wiecznego pokoju* (1795), dramatycznie oddzielając, jak nigdy wcześniej, porządek legalności od porządku moralności. Stwierdza tam wprost, że celem tego pierwszego nie jest bynajmniej „moralne ulepszenie człowieka”, że nie jest on „państwem aniołów”, przeciwnie, ufundowany jest w egoizmie i dążeniu do przetrwania. Toteż Kant trzeźwo uznaje: „Problem zorganizowania państwa jest *do rozwiązania*, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów” [Kant, 2005, s. 186], co oznacza, że można być „dobrym obywatelem”, będąc moralnie złym człowiekiem. A zatem: „nie od moralności oczekiwać należy dobrego ustroju państwowego”. Kant ześlizguje się więc faktycznie na przesłanianie jeszcze przez moralną leksykę – mówiąc o postępie moralnym na ogół mówi o postępie legalności — pozycje oświeceniowego, racjonalnego egoizmu. Gruntuje go jednak w teleologicznym „mechanizmie natury”, który zapośrednicza i harmonizuje jednostkowe egoizmy w taki sposób, „że człowiek pod jej przymusem, jednak bez szkody dla jej własnej wolności, czyniłby (...) to, do czego zobowiązują go prawa wolności, ale czego jednak nie czyni”, i jak gdyby w swym posłuszeństwie prawu „złych pobudek nie miał w ogóle” [Kant, 2005, s. 185, 186]. Tak jak u Rousseau — egoizm wytwarza pozór swej moralnej niewinności.

Pogląd ten Kant rozwija w stanowiącym fragment *Sporu fakultetów Wznowionym pytaniu. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu,*

co lepsze (1798). Postulując moralnie rozumianą „historię przepowiadającą”, odrzuca możliwość ugruntowania jej „za pomocą doświadczenia” (empirycznego): nie sposób bowiem przewidywać „wolnych uczynków ludzkich”, i nie jest w stanie tego uczynić ani mądrość ludzka, ani też boska [Kant, 2005, s. 213]. W ten sposób Kant w kontekście kwestii historii wprost ujawnia zasadniczy motyw swego odrzucenia możliwości pogodzenia teleologii natury z wolnością ludzką [Kant, 2005, s. 224, 223, przypis; 226]. Mówi też o doświadczeniu moralnym, w perspektywie którego pewne wydarzenia można odczytywać jako „*dziejowy znak*” wskazujący na tkwiące w naturze człowieka predyspozycje moralne i założony w nich „postęp ku temu, co lepsze” [Kant, 2005, s. 213, zob. 209-213]. Znakiem tym jest towarzyszący rewolucji francuskiej (będącej nieudanym „eksperymentem”) entuzjazm, który, wyrażając jej ducha, stanowi formę „emocjonalnego *współuczestnictwa*”. Moralnego charakteru entuzjazmu dowodzą zarówno jego powszechność i jego bezinteresowność [Kant, 2005, s. 214-215]. Dla Kanta jest on „fenomenem w ludzkiej historii”, którego „*nie da się zapomnieć*”, „wydarzeniem (...) zbyt wielkim”, by nie miało pobudzać kolejnych „prób tego rodzaju”, czyli prób stworzenia „ustroju obywatelskiego”, aż do chwili, gdy postęp stanie się niepowstrzymany [Kant, 2005, s. 216, 233]. I choć postęp ten Kant określa jako moralny, uczestnictwo w nim, zarówno w wymiarze obywatelskim, jak i kosmopolitycznym, wypływa z pobudek pozamoralnych czy raczej niemoralnych, z – Kant faktycznie powtarza tu pogląd Helwecjusza – „umiłowania honoru, a po części (...) dobrze pojętej korzyści własnej”. Postęp ten obywają się więc „bez konieczności zwiększenia moralnej podstawy ludzkiego rodzaju, bo do tego potrzebne byłoby nowe stworzenie (wpływ ponadnaturalny)” [Kant, 2005, s. 219].

Kant jednak nie tylko neguje możliwość postępu moralnego, ale także osłabia teleologiczny charakter postępu legalności, w obu ostatnich rozprawach nie odwołuje się już bowiem do mechanizmów natury, postęp ów ujmując w duchu minimalistycznym i reformistycznym. Nic dziwnego, skoro w swej refutacji eudajmonistycznej, oświeceniowej wersji postępu odwołuje się do „niezmiennych” „proporcji dobra i zła we wrodzonych nam predyspozycjach” – idzie więc dalej niż *Religia*, gdzie odróżnia predyspozycje (do dobra) od skłonności (do zła). Za separacją porządków moralności i legalności kryje się wzrastający w dziele Kanta pesymizm antropologiczny.

Określając ewolucję myśli Kanta tendencję do denaturalizacji teleologii moralnej można lepiej zrozumieć w świetle dwóch ważnych tekstów: *O daremności wszelkich prób filozoficznych w teodycei* (1791) i *Religia w obrębie samego rozumu* (1792 [część I dotycząca zła radykalnego]/1793); powstały one więc bezpośrednio po napisaniu trzeciej krytyki, poprzedzając *O porzekadle, O wiecznym pokoju i Spór fakultetów*. Choć nie podejmują kwestii historiozofii, wywarły istotny wpływ na przyspieszenie jej ewolucji.

W pierwszym Kant dowodzi niemożności pogodzenia celowości w świecie („mądrości jego stwórcy”) z istnieniem zła moralnego i wolnej woli człowieka za nie odpowiedzialnej: „harmonii ludzkich losów z boską sprawiedliwością podług pojęć, które sami sobie o niej wyrabiamy, w równie małym stopniu można się spodziewać na tamtym, jak i na tym świecie” [Kant, 2005, s. 109]. Nie da się jej pogodzić z istnieniem zła fizycznego, którego w jego nieredukowalności nie można wynagrodzić, tym samym nie sposób dowieść karzącej i wyrównującej krzywdy sprawiedliwości. Zło fizyczne nie może więc służyć za środek celom moralnym, nie jest wyrazem kary (co Kant utrzymywał jeszcze

w *Przypuszczalnym początku*), nie jest złem „relatywnym”, jest bezsensowne i nieusuwalne. Pokładana w historii nadzieja na postęp moralny nie ulży fizycznym cierpieniom jednostki [Schulte, 1991, s. 146, 151-152]. Zaś zło moralne jest dziełem człowieka i tylko on jest za nie odpowiedzialny. Porządki natury, do których należą zło fizyczne i moralność, nie pozostają w żadnym ze sobą związku. Odrzucając teodyceę, Kant faktycznie podważa możliwość historiozoficznego usprawiedliwienia Opatrzności.

Skoro jednak człowiek jest istotą moralną i wolną, a zło określa dotychczasową historię, Kant musi zadać pytanie o jego genezę w historii, o „ułomność natury ludzkiej” w samym użyciu przez człowieka jego rozumu i wolności. Odpowiedzi udziela *Religia w obrębie samego rozumu*. Kant uznaje, że jeśli zło ma mieć sens moralny, jego źródłem musi być wyłączne wolność człowieka, nie zaś grzech pierworodny czy natura ludzka (zmysłowość, popędy, charakter), nie może więc być wytworem przyrody ani wpisanej w nią teleologii. Tym samym swego początku nie może mieć w określającym porządek zjawisk czasie, „być więc faktem, który mógłby być dany w doświadczeniu” [Kant, 2007b, s. 42]. Początek ten musi istnieć w przedhistorycznym, pozaczasowym akcie wolności, w „inteligibilnym czynie” wyboru zła. Nie niszcząc wolności jednostki, zdradza on poprzedzającą historię, „powszechną ludzką skłonność do zła”, która jako „możliwość odstępstwa maksymy od prawa moralnego” [Kant, 2007b, s. 53] staje się niepojętą dla rozumu podstawą przyjmowania subiektywnych maksym naszego postępowania (w świecie zjawisk). W tym sensie zło jest „złem radykalnym”. Zdolność przewyciężenia go Kant przypisuje wyłącznie jednostce, polega ono na akcie jej niewytlumaczonego — jak w przypadku genezy zła, gdyż wpływającego z otchłani jej wolności — wewnętrznego przeobrażenia,

które określa wręcz jako „rodzaj ponownego narodzenia” [Kant, 2007b, s. 76]. Tej „rewolucji w usposobieniu człowieka” Kant przeciwstawia „reformę” postępowania zakładającą „nie tyle zmianę serca, co raczej zmianę obyczajów” [Kant, 2007, 75], a więc zmianę w obrębie gatunku. Postęp moralny dotyczy wyłącznie jednostki.

Wydaje się, że do ewolucji czy raczej destrukcji refleksji Kanta nad historią przyczyniło się ostatecznie nowe, założone w pojęciu zła radykalnego rozumienie wolności. Kant, jak wiemy, od samego jej początku był świadomy napięcia między wolnością i celowością natury, wszelako było ono po części neutralizowane przez ujęcie wolności wypracowane w *Uzasadnieniu metafizyki wolności*. Otóż wolność była w nim rozumiana normatywnie, jako determinująca dobro zgodność woli z zasadą moralną – jej przeciwieństwem był brak woli lub słaba wola – nie zaś jako wola zła, która zło wybiera; zło nie było przedmiotem wyboru, jego źródłem były faktycznie skłonności, zmysłowość. Koncepcja ta nie potrafiła uzasadnić moralnego charakteru zła a tym samym – przez Russa z takim patosem głoszonej – odpowiedzialności moralnej człowieka za zło (historii). Wraz z *Religią* zło uzyskuje w pełni status moralny, staje się przedmiotem wyboru, zaś człowiek jest rzeczywiście wolny i ponosi za zło wyłączną odpowiedzialność – wybiera pomiędzy dobrem i złem, które wola może wybrać tak samo jak i dobro [zob. Fackenheim, 1953].

Konsekwencje teorii zła radykalnego dla filozofii historii są destrukcyjne. Postęp moralny w historii nie jest możliwy, skoro zło jest nieusuwalne, skoro gatunek jest nim skażony i skoro w każdym momencie człowiek musi zaczynać niejako od „zera, czyli moralnego zła”. Byłby on możliwy przy założeniu, którego Kant nie może jednak przyjąć, że „natura gatunkowa się zmienia” [Schulte, 1991, s. 147]. (Dodajmy, że w *Religii* Kant rozwija ufundowaną w „czysto rozumowej religii”

i stanowiącą przedmiot nadziei utopijną ideę religijno-„etycznej wspólnoty”; wychodząc od wewnętrznej przemiany jednostki, wspólnota ta wciela się w ziemską historię mocą już nie środków i mechanizmów natury czy historii, lecz mądrości boskiej).

W obu tekstach absolutyzacja wolności rozsadza relację między wolnością i celowością natury i podważa możliwość upodmiotowienia wolności w historii. Dla tak pojętej wolności natura zewnętrzna może być już tylko rzeczywistością bezcelową i obojętną, zaś wtórna natura człowieka (skłonność do zła) – jego dziełem. Tych fatalnych konsekwencji Kant jednak nie wyciągnął [Schulte, 1991, s. 146], pozostając przy iluzji historiozoficznego postępu.

Niemniej jednak oba te teksty sytuujące się na poboczu refleksji historiozoficznej odchyliły znacząco jej bieg. Swym pesymizmem i zerwaniem więzi między moralnością a naturą, między celowością moralną a celowością naturalną – osłabianą na rzecz samego wysiłku ludzkiego — przyczyniły się do faktycznego rozerwania przez Kanta więzi między postępowaniem legalności i moralności, jak i też do rezygnacji z odniesienia do natury. Fakt ten, pod groźbą załamania się całego wysiłku jego refleksji nad historią, Kant eskamotował, skrywając go za enigmatycznymi deklaracjami jedności obu aspektów postępu czy za określaniem (zresztą ograniczonego) postępu legalności jako postępu moralnego, jak gdyby pozostawały one ze sobą w ścisłym, wzajemnym związku.

*

Status metodologiczny obu głównych rozpraw o historii nie jest do końca jasny. Zawartą w nich wizję można traktować albo jako opis rzeczywistości, albo jako moralną fikcję. Wydaje się jednak, zważywszy na krytycyzm myśli Kanta i fakt wypracowywania w trakcie ich pisania podstaw moralności, że od samego początku Kant nadawał swej filozofii

historii znaczenie wyłącznie moralne. Cała jej ewolucja odślaniałaby wówczas jej, w obu rozprawach jeszcze niewyartykułowane założenia teleologiczne, dostarczając uzasadnienia określającej ją fikcji. W świetle logiki uzasadnienia ewolucja ta jest jednak paradoksalna. Z jednej strony swą wizję historii czyni Kant zwieńczeniem teleologicznej, moralnie motywowanej struktury rozumu ludzkiego i nadaje jej charakter pseudo-teoretycznej fikcji. Z drugiej jednak tym samym gestem fikcję tę w zasadzie unieważnia, destrukcja pojęcia postępu niszczy bowiem same warunki jej możliwości – właściwą jej praktyczną realność, a tym samym zdolność „pomyślenia tylko pewnego zamierzonego skutku jako możliwego” [Kant, 1986, s. 459, 463]. Wiara w możliwość urzeczywistnienia moralności w świecie traci tym samym swą skuteczność mierzoną zdolnością historiozoficznej fikcji do pobudzania moralnego działania. Zarazem fikcja ta staje się sprzeczna z samym powołującym ją do życia warunkiem moralnym. Cena zaś, jaką moralności, gwoli jej skuteczności, przyszło zapłacić za przyznaną fikcji koncesję teoretyczną, okazała się zbyt duża. Ostatecznie fikcja moralna zapada się w otchłani wolności.

Ewolucja Kantowskiej filozofii historii ujawnia odwieczny, naznaczony pesymizmem konflikt między moralnością a jej skutecznością, między pragnieniem nieskażonej wymogami świata czystości moralnej a pragnieniem urzeczywistnienia jej w świecie, i na jego warunkach, między wolnością wewnętrzną a światem jej zagrażającym. Konflikty tego Kant nie rozwiązał ostatecznie, pozostawił fikcję historiozoficzną w jej szczątkowej, zwiędłej postaci. Uwalniając teleologię moralną od naturalnej związał ją ostatecznie — tracąc wiarę w ludzką zdolność przekształcania świata (rozczarowanie doświadczeniem Rewolucji odegrało tu swoją rolę) — z nadzieją eschatologiczną (zarysowującą się w *Religii*, jak również

w *Opus postumum* [zob. Kupś, 2018, s. 269-274]. Rozwiązanie to oznaczałoby całkowite odrzucenie fikcji na rzecz czystej wiary moralnej, moralnej nadziei wyzbytej złudzeń i ogołoconej z roszczeń wobec rzeczywistości. Ta ostatnia przekształciłaby się w obojętną wobec nich naturę, wobec której człowiek — w przerażeniu i poczuciu bezsensowności — musiałby stanąć ze swym heroicznym wymogiem moralnym — aż go „nie pochłonie jeden wielki grób”, a tych, „którzy mogli wierzyć, że są celem ostatecznym stworzenia, [natura] nie rzuci z powrotem w otchłań pozbawionego celu chaosu, z którego wyszli” [KWS, 1986, s. 457]. Kant zbyt bardzo podlegał ciśnieniu tradycji religijnej, zbyt bardzo związany był z ideałami oświecenia, zbyt bardzo ulegał inercji swego systemu, by wykroczyć poza jego uniwersum i wyciągnąć ze swej myśli nihilistyczne konsekwencje, których miał przenikliwą świadomość.

W jakiejś mierze powtórzył drogę Rousseau — wyciągając ostateczne konsekwencje z denaturalizacji myśli Rousseau, denaturalizował i własną: most teleologiczny, który przerzucił nad składowymi filozofii Rousseau, naturą i ideałami, załamał się, a Kant podtrzymał już tylko te ostatnie. Ta powtórzona droga była drogą odwrotu od takiej czy innej formy zaangażowania w historię na rzecz indywidualnego wysiłku moralnego. Jeśli jednak herboryzujący Rousseau uciekł w marzenia o — uwalniającej od ciężaru czystego, moralnego obowiązku — symbiozie z naturą, to Kant obowiązek ten w jego rygorystycznej — wolnej od jakiegokolwiek więzi z naturą — czystości podtrzymuje (zwraca się zarazem ku moralnie rozumianemu postępowi, lecz już w perspektywie eschatologicznej).

Swą historiozofią Kant wywarł wielki wpływ na myśl filozoficzną. Idea *felix culpa*, uznanie zła za warunek rozwoju i postępu moralnego, wpłynęła na powstanie historiozofii romantycznej, której trójfazową

konstrukcję wypracował Schiller; wydaje się, że ze względu na tę ideę to raczej Kant, nie zaś Rousseau [zob. Baczek, 1964, s. 182-184], w myśli którego była ona obecna *implicite*, wpłynął decydująco na Schillera. Ideę tę znajdujemy również u Hegla, który teleologicznie ujętą historię uznał — tak jak Schiller i romantycy — za opis samej rzeczywistości, zastępując moralną wykładnię u Kanta wykładnią metafizyczną, tak jak później Marks — materialistyczną.

Z kolei porażką swej historiozofii — której zablokowanym przez historię eschatologiczną horyzontem było wyjście poza historię i przeciwstawienie jej jednostki skonfrontowanej z niemą naturą — Kant wpłynął na powstanie egzystencjalizmu — nurtu heglizmowi radykalnie przeciwstawnego i wyrastającego z bezpośredniego wobec niego sprzeciwu (Kierkegaard⁷). W myśli Kanta znajdujemy wielu motywów kluczowych dla egzystencjalizmu — idee ontologicznej separacji jednostki i natury, wnętrza (określonego przez moralną intencję) i zewnątrz, idee wolności i moralnego samookreślenia się poprzez wybór (moralny) oraz będącego jego następstwem wewnętrznego przeobrażenia się („rewolucja w usposobieniu”). Otóż idea „czynu intelligibilnego” jako samodeterminacji jednostki wpłynęła na nowe rozumienie *ja* przez Schellinga z tzw. *Rozprawy o wolności*, przejęte odeń następnie przez Kierkegaarda: *ja* nie jest bytem gotowym, określonym przez duszę (rozum) w jej relacji do ciała (zmysłowości), lecz bytem potencjalnym, w akcie wolności dopiero konstytuującym siebie poprzez określenie relacji między rozumem czy zmysłowością jako jego składowych, dopełniających się wzajemnie i stanowiących o jego jedności. W tym kontekście ważna jest przejęta przez Schellinga oraz Kierkegaarda (*Bojaźń i drżenie*) i egzystencjalizm fenomenologia

⁷ W kwestii związku między myślą Kanta a Kierkegaarda w perspektywie problemu wolności zob. [Niemczuk, 1995].

wolności z *Przypuszczalnego początku* wiążąca wolność i wybór z „niepokojem i lękiem”. Bliskie bezpośrednio egzystencjalizmowi jest niewątpliwie pojęcie moralno-teoretycznej projekcji rzeczywistości („praktycznej realności”), bardziej odpowiadającej pojęciu egzystencjalnego, sensogennego projektu, niż sama, wyzbyta wymiaru praktycznego, transcendentalna separacja poznania (zjawisk) i bytu.

Nadanie egzystencjalnego znaczenie tym motywom, czyli ufundowanie ich w nieredukowalnej subiektywności jednostki oznaczało jednak odrzucenie tego, co było samą istotą systemu Kanta i z czego nigdy nie mógłby zrezygnować – uniwersalnego prawa moralnego, wychodząc od którego konstruował on swą historiozofię i ze względu na które zarazem ją pogrzebał.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer, E. (2008). *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Delbos, V. (1969, wyd. I 1905). *La Philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF.
- Fackenheim, E. L. (1953). Kant and radical evil. *University of Toronto Quarterly*, 22, 339-353.
- Fackenheim, E. L. (1956-1957). Kant's Concept of History. *Kant-Studien*, 3 (58), 381-398.
- Kant, I. (1986). *Krytyka władzy sądowniczej*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2007a). *O postępach metafizyki*. Przeł. A. Banaszkiewicz. Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Kant, I. (2007b). *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Homini.
- Kant, I. (2005). *Rozprawy z historii filozofii*. Wielu tłumaczy. Kęty: Antyk.

- Kupś, T. (2005), *Historiozofia moralna Kanta jako moralna teleologia*. W: I. Kant, *Rozprawy z historii filozofii*, wielu tłumaczy, Kęty: Antyk.
- Kupś, T. (2018). *Granice ludzkiej historii w filozofii Kanta*. W: J. Szczepański (red.) *Rozum, człowiek, historia*, Kraków: WUJ.
- Muglioni, M. (2011). *La philosophie de Kant. La réponse de Kant à la question: qu'est-ce que l'homme?* Paris: Hermann.
- Niemczuk, A. (1995). *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin: Wyd. UMCS.
- Rousseau, J.-J. (1955). *Emil*. Wrocław: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1961). *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*. Przeł. B. Strumiński. W: B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia [327-336]*. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966). *List do arcybiskupa de Beaumont*. Przeł. H. Rosnerowi. W: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna i inne pisma*, przeł. wielu tłum. Warszawa: PWN.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Starobinski, J. (2000). *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: KR.
- Velkley, R. L. (1989). *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Yovel, T. (1980). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

AN INDIVIDUAL AND HISTORY IN THE THOUGHTS OF ROUSSEAU AND KANT

Abstrakt

Artykuł przedstawia Rousseau i Kanta wizje historii w perspektywie zależności tej drugiej od pierwszej. Przede wszystkim skupia się na ukazaniu ich wewnętrznych trudności i wewnętrznych napięć, zdecydowanie więcej miejsca poświęcając filozofii historii Kanta. Koncepcję tę ujmuje jako zwieńczenie teleologicznej struktury rozumu ludzkiego, nadając jej status praktyczno-moralnej fikcji i odrzucając jej wykładnię teoretyczno-naturalistyczną. Następnie analizowane są trudności odnoszące się do wykładni moralnej. Analiza ta prowadzi do tezy, że właśnie pod ich ciężarem moralnie rozumiana historiozofia Kanta faktycznie załamuje się, nie będąc w stanie znieść nieusuwalnego napięcia między porządkami moralnym i legalnym historii i ostatecznie kryjącego się za nim napięcia między jednostką i historią; tkwiło ono więc w samych moralnych podstawach tej ostatniej.

Abstract

The article presents Rousseau's and Kant's vision of history from the perspective of dependence of the latter on the former. It concentrates above all on presentation of their difficulties and internal tensions, but pays more attention to Kant's conception of history. The article views this conception as the culmination of the teleological structure of human reason, giving it the status of moral-practical fiction and rejecting a theoretical-naturalistic interpretation of it. Subsequently, it analyses difficulties connected with the moral interpretation. The analysis leads to the thesis that it is precisely under their weight that Kant's moral historiosophy collapses, because it is not able to bear the unerasable

tension between the moral and legal orders of history, and, ultimately, the underlying tension between the individual and history. This tension was embedded in the moral foundations of the latter.

Słowa kluczowe

Moralność, historia, postęp, natura, teleologia, jednostka

Keywords

Morality, history, nature, teleology, individual



ANTONI GRZYBOWSKI

UNIwersytet Jagielloński

POZA „HIPOTEZĘ REPRESJI”. RELACJE POMIĘDZY POPEĘDAMI A SFERĄ KULTURY W PÓŻNEJ TEORII PSYCHOANALITYCZNEJ FREUDA¹

Wprowadzenie

Słynne stało się twierdzenie Freuda, że psychoanaliza zalicza się obok wychowywania i rządzenia do zawodów niemożliwych, „niemożliwych”, które z góry skazane są na niesatysfakcjonujące wyniki (Freud, 1937/2007, s. 346). Jednak pytanie o możliwość praktykowania psychoanalizy należałoby współcześnie postawić w sposób znacznie bardziej radykalny. Warunki społeczne, w kontrze do których powstała psychoanaliza, podlegają obecnie gruntownej transformacji, co zdaje się podważać same jej fundamenty.

Jednym z dominujących sposobów recepcji psychoanalizy jest odczytanie jej w duchu projektu emancypacyjnego, w szczególności przez autorów reprezentujących tzw. szkołę frankfurcką takich jak Marcuse (1998) czy Jürgen Habermas (1972). Uzasadnienia dla takiej

¹ Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2016-2020, jako projekt badawczy w ramach programu „Diamantowy Grant”.

interpretacji znaleźć można zresztą w wielu miejscach dzieła samego twórcy psychoanalizy. Zdaniem Freuda psychoanaliza poza funkcją terapeutyczną niesie ze sobą również nierozzerwalnie funkcję krytyki „szkodliwych” złudzeń i ideałów społecznych tłumiących popędy indywiduów, co przekłada się na występowanie neurotycznego cierpienia w społeczeństwie (Freud, 1908/1998, 1910/2007). W tym sensie proces psychoanalityczny można by rozumieć jako stopniowe poddawanie w wątpliwość norm zinternalizowanego, represyjnego autorytetu społecznego stanowiącego źródło wyparcia i w konsekwencji nerwicy. Celem praktyki byłoby więc również zwiększenie autonomii i zdolności do samostanowienia podmiotu. Ujęta z tej perspektywy psychoanaliza byłaby innymi słowy teorią zniewolonego, poddanego represji społeczeństwa, które potrzebuje jej jako terapii.

Czy nie jest to w takim razie projekt, który współcześnie zdaje się tracić na aktualności? Krytykowaną przez Freuda wiktoriańską moralność i pruderię współcześnie w znacznej mierze wyparł permissywny hedonizm, stanowiący raczej afirmację niż potępienie sfery popędowej. Można by zaryzykować nieco prowokacyjne stwierdzenie, że krytyczny potencjał psychoanalizy niemal całkowicie zanika wraz ze zniesieniem dotychczasowej kulturowej represji. Radykalnej krytyce poddano wszelkie formy autorytetu społecznego, które jeśli nie zanikły to przynajmniej straciły siłę powszechnie obowiązujących, takie jak religia, tradycyjna moralność, czy wywodzący się z protestantyzmu etos pracy, chłodnej kalkulacji i samokontroli. (Bauman, 2008, Lasch, 2019, Taylor, 2002). Czy oznaczałoby to, że współczesne społeczeństwo przestało potrzebować psychoanalizy, bo zrealizowało psychoanalityczną utopię zbiorowej „terapii” i wyleczyło się ze swojej nerwicy?

Można by uznać to za swoistą psychoanalityczną dobrą nowinę, o ile tak przedstawione przemiany społeczne przełożyły się na rzeczywistą redukcję opisanego przez Freuda „*Unbehagen in der Kultur*”, cierpienia w kulturze. To jednak nie zmniejszyło się, a wiele wskazuje na to, że zintensyfikowało się i przybrało nowe formy. Klinicyści zaświadczać o obserwowanych zmianach w praktyce klinicznej, gdzie obok klasycznych zaburzeń nerwicowych coraz częściej spotyka się tzw. zaburzenia osobowości, najczęściej typu narcystycznego i borderline (Lasch, 2019). Dodać należy znaczny wzrost występowania różnego rodzaju uzależnień, w tym tych nowego typu – uzależnień od zakupów, Internetu czy pornografii. Ponadto według danych WHO możemy mówić współcześnie o epidemii depresji na skalę światową. (Mathers, Fat, Boerma, 2008, WHO, 2017)

Jeden z najbardziej popularnych, ufundowanych na psychoanalizie modeli teoretycznych, który Michel Foucault określił mianem „hipotezy represji” (Foucault, 2010, s. 19), okazuje się więc być nieadekwatny dla opisu i wyjaśnienia współczesnych form cierpienia, a co za tym idzie przemian społecznych, które je wywołały. Jeśliby rozumieć teorię Freuda jako nierozzerwalnie powiązaną z „hipotezą represji” to niewątpliwie okazuje się ona nieaktualna. Z drugiej jednak strony trudno wyobrazić sobie niepsychoanalityczną teorię, która byłaby w stanie poddać analizie współczesne formy cierpienia psychicznego, kiedy z perspektywy świadomości jednostki nie sposób mówić o działaniu żadnej represyjnej siły, a raczej o swobodnym działaniu zgodnie z logiką permissywnego hedonizmu. Masowe występowanie współcześnie specyficznych rodzajów cierpienia psychicznego nie pozwala odwołać się jedynie do modeli teoretycznych doszukujących się przyczyn zaburzeń psychicznych w genetyce czy pewnych nieadaptacyjnych schematach poznawczych stosowanych przez

indywiduum. Poprzestanie na tego rodzaju wyjaśnieniach byłoby w istocie „prywatyzacją” cierpienia, które niewątpliwie powinno być rozpatrywane również w wymiarze społecznym i politycznym (Fischer, 2010, s.19) Należałoby więc odwołać się do teorii psychoanalitycznej, która uwzględniając wagę procesów nieświadomych, nie wiązałaby logiki ich działania z koniecznością występowania bezpośredniej kulturowej represji, a byłaby jednak zdolna do uwzględnienia czynników społeczno-kulturowych dla genezy współczesnego cierpienia psychicznego.

Za jedną z prób przeprowadzenia takiej psychoanalitycznej analizy kultury współczesnej można uznać „Kulturę narcyzmu” Lascha, opartą w znacznej mierze na pojęciach zaczerpniętych z psychoanalizy kleinowskiej (Lasch, 2019, s. 65-68), która zamiast społecznej represji akcentuje raczej indywidualny, wewnątrzpsychiczny konflikt pomiędzy popędami erotycznymi i agresywnymi. Stanowi to jednak pozorne rozwiązanie teoretycznych trudności, ponieważ wychodzący od indywidualnej psychologii język teorii Melanii Klein z trudem daje się połączyć z socjologicznymi analizami Lascha. Nie sposób tutaj również nie wspomnieć o psychoanalitycznych próbach interpretacji kultury współczesnej przez odwołującego się do psychoanalizy lacanowskiej Slavoję Žižka (2001). Jednak oparte na formalistycznej teorii Lacana i filozofii Hegla analizy słoweńskiego filozofa dostarczają jedynie bardzo abstrakcyjnego modelu teoretycznego stosowanego przede wszystkim do interpretacji zjawisk popkultury, a w nikłym stopniu konkretnej psychologicznej charakterystyki współczesnego podmiotu jako konstytuowanego przez otaczające go środowisko społeczne.

Czy teoria Freuda nie została jednak porzucona w tym punkcie zbyt pochopnie? Niewątpliwą zaletą koncepcji Freudowskiej jest

zdolność do uwzględnienia w konkretnym opisie psychologicznym współkonstytuujących podmiot czynników społeczno-kulturowych w ramach spójnego modelu teoretycznego. Freud nie redukuje bowiem swojej teorii do opisu jednostkowej psychologii, z drugiej jednak strony buduje ją w oparciu o opis konkretnych interakcji jednostki ze światem społecznym i ich wpływu na rozwój osobowości bez odwołania do nadmiernie abstrakcyjnych konceptów. Ponadto szczegółowa analiza pism twórcy psychoanalizy pozwala dostrzec, że rażącym uproszczeniem jest utożsamienie trzonu teorii Freuda z „hipotezą represji”. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że teoria Freuda w jej późnej, dojrzałej formie znacząco wykracza poza model związany z „hipotezą represji” i potencjalnie może stanowić przydatne konceptualne narzędzie służące do analizy również współczesnego, nierepresyjnego społeczeństwa i konstytuowanej przez nie formy podmiotowości.

„Hipoteza represji” we wczesnej teorii Freuda

Freudowska psychoanaliza bywa często przedstawiana jako nierozłącznie powiązana z „hipotezą represji”, jednak analiza historii rozwoju teorii Freuda wskazuje, że ten rzekomo konieczny związek nie występował ani w wyraźnej formie w początkach teorii psychoanalitycznej ani w jej późnej wersji.

W gruncie rzeczy dopiero opublikowany w 1908 roku (a więc już w okresie rozkwitu teorii psychoanalitycznej) artykuł „*Kulturowa moralność seksualna a współczesna nerwowość*” (Freud, 1908/1998) może być uznany za w pełni oparty na włączeniu „hipotezy represji” do teoretycznego gmachu psychoanalizy. „Hipoteza represji” staje się w nim wręcz paradygmatem myślenia o relacji pomiędzy nerwowością jednostki, a oddziaływaniem kultury wobec

jej seksualności. Zdaniem Freuda wpływ kultury na występowanie zaburzeń nerwicowych można zredukować do „szkodliwego tłumienia życia seksualnego narodów (lub warstw) cywilizowanych za sprawą dominującej w ich życiu „kulturowej” moralności seksualnej”. Opisywana przez Freuda ówczesna kultura narzuca normy, które w szkodliwy sposób represjonują potrzeby seksualne jednostek. Te, ze względu na ich niezaspokojenie, powracają w efekcie wyparcia w formie przysparzających cierpienia neurotycznych symptomów. Rozwiązaniem, które wobec tego stanu rzeczy zdaje się sugerować Freud, jest złagodzenie norm kulturowych do poziomu, w którym ich wymogi będą mogły być znoszone przez większą część społeczeństwa .

Wyparcie i jego konsekwencje w postaci symptomów nerwicowych zostają, więc na tym etapie rozwoju teorii w bezpośredni sposób wywiedzione przez Freuda z ingerencji kulturowych zakazów i norm w życie seksualne i psychiczne jednostki. Jest to niemal roussovski model relacji między jednostką a kulturą, w którym naturalne potrzeby indywiduum są w ciągłym konflikcie z represyjnymi siłami społecznymi. Popędy podlegają więc ograniczeniu, ponieważ na ich drodze pojawia się pewien rodzaj zewnętrznej wobec nich kulturowej „tamy”, która nie pozwala im osiągać zaspokojenia w naturalny i zdaniem Freuda „zdrowy” dla nich sposób. Popęd i kultura stanowią na tym etapie teorii Freuda elementy względem siebie zewnętrzne i opozycyjne, jednak w toku rozwoju koncepcji psychoanalitycznych prosta koncepcja opozycyjnego usytuowania względem siebie niejako dobrej, naturalnej popędowości jednostki i represyjnej kultury ulegnie daleko idącemu problematyzowaniu.

Narcyzm i lęk a mechanizm wyparcia

Koncepcja kulturowego zakazu jako źródła wyparcia zdaje się jednak nie wyjaśniać na czym zasadza się jego psychologiczny mechanizm. Łatwo zrozumieć, że zakaz, ze względu na niepożądane konsekwencje jego złamania, może ograniczać występowanie „zakazanych” zachowań, jednak trudno w ten sposób wyjaśnić występowanie wyparcia jako nieświadomego mechanizmu usuwania ze świadomości treści psychicznych niezgodnych z normami kulturowymi. Koncepcja wyparcia, wymagała więc teoretycznej podbudowy, pozwalającej opisać jego mechanizm w kategoriach gry sił zachodzącej w obrębie aparatu psychicznego.

W celu rozwiązania tej trudności Freud (1910/2014, s. 184) odwołuje się do teorii popędów, wyróżniając w 1910 roku — obok popędów seksualnych - motywujące wyparcie popędy „ja”. Popędy „ja” miałyby stanowić popędy samozachowawcze, dążące do utrzymania indywidualum przy życiu. Ich konflikt z popędami seksualnymi wynika zdaniem Freud z kilku przyczyn. Popędy seksualne w przeciwieństwie do popędów samozachowawczych mogą zadowolić się satysfakcją pochodzącą z fantazji stąd z większą trudnością poddają się one oddziaływaniu poza-psychicznej rzeczywistości, działając w sposób mogący zagrażać przeżyciu indywidualum (Freud, 1911/2009 s. 11). Ponadto zdaniem Freuda (1917/2010, s. 269-270) reprodukcyjny cel popędów seksualnych zdaje się służyć raczej celom gatunku niż indywidualum, często narażając je na niebezpieczeństwa dla osiągnięcia krótkotrwałej przyjemności. Według twórcy psychoanalizy z tych względów popędy „ja” dokonywałyby wyparcia popędów seksualnych jako zagrażających przetrwaniu jednostki.

Warto zauważyć, że ta propozycja teoretyczna zdaje się przenosić punkt ciężkości teoretycznego uzasadnienia występowania wyparcia

z wpływów norm kulturowych, na źródła o charakterze raczej psychologicznym czy wręcz biologicznym. W tym sensie kulturowa represja zdawałyby się mieć raczej wtórny charakter wobec konfliktu pomiędzy popędami samozachowawczymi a zagrażającymi biologicznemu przetrwaniu jednostki popędami seksualnymi. Pomimo, że teoria wyparcia jako efektu konfliktu pomiędzy tymi dwoma grupami popędów zostanie w toku rozwoju teorii psychoanalitycznej odrzucona, to idea fundamentalnego i nieredukowalnego jedynie do przygodnych wpływów kulturowych konfliktu leżącego u podłoża życia psychicznego jednostki zostanie zachowana jako jeden z najistotniejszych elementów dojrzałej koncepcji Freuda.

Teoria wyparcia rozumianego jako procesu psychicznego motywowanego działaniem popędów samozachowawczych w 1914 roku zastąpiona została koncepcją wywiedzioną z rozwiniętej w tym czasie teorii narcyzmu i roli jaką odgrywa on w rozwoju seksualnym jednostki, a więc w procesie dynamicznych przekształceń w obrębie samej ekonomii libidalnej.

Freud, podobnie jak wypadku wielu innych swoich koncepcji, rozwija teorię narcyzmu wychodząc od partykularnych zjawisk psychopatologii i życia miłosnego jako podstaw dla rozbudowy swojej ogólnej teorii funkcjonowania aparatu psychicznego. W wypadku narcyzmu argumentów za wprowadzeniem modyfikacji do teorii psychoanalitycznej dostarczyły przede wszystkim związana z megalomanią symptomatologia psychoz i analiza specyficznego typu wyboru obiektu miłosnego w oparciu o podobieństwo do własnego „ja” (Freud, 1914/2009, s. 33).

Istotnym wnioskiem płynącym z tych analiz jest, iż „ja” zaczyna jawić się jako obiekt obsadzony libidalnie, a więc przestaje ono już być ujmowane jako instancja w oczywisty sposób opozycyjna wobec

popędów seksualnych. Freud sugeruje nawet, że do samego ukonstytuowania się narcystycznie obsadzonego „ja” wymagana jest „jakaś nowa akcja psychiczna” (Ibidem, s. 28), ponieważ „ja” jako spójna organizacja psychiki pierwotnie nie występuje w aparacie psychicznym. Wydaje się więc, że samo powstanie „ja” uzależnione jest od jego obsadzenia jako obiektu przez popędy seksualne. Tym samym istnienie „ja” ufundowane zostaje w oparciu o ekonomię libidalną w obrębie aparatu psychicznego.

W tym kontekście teoretycznym przeformułowaniu ulega również teoria mechanizmu wyparcia. Jak twierdzi Freud: „Wyparcie, stwierdziliśmy, wynika z „ja”; moglibyśmy sprecyzować to stwierdzenie: z szacunku, jakim „ja” darzy samo siebie” (Ibidem, s. 44). Wyparcie pozostaje więc powiązane z miłością do własnego „ja”, dla której pewne treści psychiczne mogą jawić się jako zagrażające stąd podlegają usunięciu ze świadomości.

Tak ujęta koncepcja narcyzmu, wprowadza więc istotne modyfikacje do teorii psychoanalitycznej, jednak wydaje się ona w dużej mierze abstrakcyjna i niepełna. Trudno zrozumieć z jakich względów dochodzi do obsadzenia i ukonstytuowania się „ja”. Freud zdaje się w znacznej mierze rozumieć to zjawisko w kategoriach pewnej fazy przynależnej do *quasi*-naturalnej dynamiki rozwoju libido i aparatu psychicznego, jednak w innych miejscach swojego dzieła zdaje się on sugerować odmienną interpretację fundamentów narcystycznego obsadzenia „ja” i jego funkcjonowania w ekonomii libidalnej jednostki, w której „ja”, jak i cały aparat psychiczny podlegają rozwojowi w oparciu o relacje, jakie dziecko, a potem dorosły, nawiązuje z pierwszymi opiekunami i światem społecznym jako obiektami popędów seksualnych.

Ślady początków tej koncepcji można śledzić w napisanej przez Freuda psychobiografii Leonarda da Vinci, która stanowiła jedną

z inspiracji dla rozwoju teorii narcyzmu. Zdaniem Freuda homoseksualny wybór obiektu miłosnego Leonarda jest wyborem typu narcystycznego, a więc wyborem według wzorca własnego „ja”. Nie jest to jednak proste przeniesienie narcystycznego obsadzenia własnego „ja” na wzorowane na sobie obiekty miłosne. Równocześnie do narcystycznego wyboru obiektu zachodzi identyfikacja z matką, która w okresie dzieciństwa stanowiła obiekt miłości dziecka (Freud, 1910/2009). Dochodzi, więc do odwrócenia pierwotnej relacji z matką, swoistej zamiany ról. Zdaje się to sugerować, że pierwotny dziecięcy narcyzm nie funkcjonuje w stanie wyizolowanym. Jest on od początku usytuowany w relacji do matki. Co więcej, Freud zdaje się sugerować, że wybór obiektu według typu narcystycznego w gruncie rzeczy nie stanowi wyboru opartego na przemieszczeniu własnego pierwotnego narcystycznego obsadzenia „ja”. Jak zauważa: „chłopcy, których kocha teraz podrostek, to tylko osoby zastępcze i odnowienia jego własnej dziecięcej osoby, którą miłuje on tak, jak ongiś, gdy był dzieckiem, miłowała go matka” (Ibidem, s. 101). Narcystyczny typ wyboru obiektu jest, więc przemieszczeniem obsadzenia własnego „ja” jako obiektu miłości zapośredniczonej w uczuciach, jakimi matka darzy dziecko.

Ten rodzaj uwikłania ekonomii libidalnej jednostki w relacje międzyludzkie staje się w sposób bezpośredni wyrażony we wprowadzonej wraz z koncepcją narcyzmu koncepcji ideału „ja”. Stanowiący źródło wyparcia szacunek, którym „ja” darzy samo siebie, zapośredniczony jest w ideale, któremu „ja” chce sprostać. Uformowanie takiego ideału jest zdaniem Freud wręcz warunkiem wyparcia. Proces jego formowania się wiąże się z przesunięciem obsad pierwotnego narcyzmu na zapośredniczone etycznie i kulturowo wyobrażenia indywiduum na swój temat, których genezy należy szukać

we wpływie jakie krytyczny głos rodziców ma na wychowywane przez nich dziecko (Freud, 1914/2009, s. 44-46). Niedostosowanie się indywiduum do wymogów jego ideału „ja” prowadzi do poczucia winy, a więc w bezpośredni sposób wiąże się również z funkcją sumienia (Ibidem, s. 45). Wraz z rozwojem swojego drugiego modelu topograficznego aparatu psychicznego Freud zwiąże ideał „ja” z instancją „nad-ja”, powstałą w efekcie identyfikacji indywiduum z figurą ojca, reprezentującą społeczne i moralne normy przekazywane dziecku przez rodziców (Freud, 1923/2009, s. 238).

Opracowanie koncepcji ideału „ja”, rozwiniętej później jako instancji „nad-ja” można by próbować odczytywać jako ponowne ściśle powiązanie przez Freuda „hipotezy represji” z teorią wyparcia, jednak byłaby to interpretacja pomijająca przeformułowania w obrębie teorii libido wraz z wprowadzeniem do niej koncepcji „narcyzmu”. Ideał „ja” nie powstaje bowiem w ścisłym sensie na skutek represyjnych oddziaływań rodzinnych czy społecznych, a nawet jeśli te występują to podlegają w procesie jego formowania zapośredniczeniu w libidalnej ekonomii jednostki. Ideał „ja” stanowi raczej próbę zachowania zapośredniczonego w miłości matki pierwotnego narcystycznego obsadzenia własnego „ja” wobec stawianych przez rodziców wymagań moralnych (Freud, 1914/2009, s. 44). W ostateczności wywoływane przez ideał „ja” poczucie winy było „pierwotnie lękiem przed karą wymierzoną przez rodziców czy, mówiąc słuszniej: przed utratą ich miłości” (Ibidem, s. 51). W tym sensie wyparcia nie należałoby na wyłączność wiązać z występowaniem kulturowej represji. Mechanizmami, na których się zasadza jest przede wszystkim pragnienie bycia kochanym i lęk przed utratą miłości ze strony pierwotnych opiekunów, co jedynie w czysto przygodny sposób może wiązać

się z mechanizmami społecznej represji przekazywanymi w formie rodzicielskich zakazów.

Konflikt psychiczny, który leży u źródeł wyparcia nie przedstawia się więc na tym etapie rozwoju teorii jako konflikt zbudowany na opozycji pomiędzy popędami a kulturą, ani przeciwstawieniu popędów seksualnych popędowi samozachowawczym. Jest to konflikt w łonie samej ludzkiej seksualności, powstały na skutek jej zapośredniczenia w relacjach społecznych. Jednak swoistego antropologicznego uzasadnienia dla fundamentalności tego zapośredniczenia oraz w pełni wyartykułowaną teorię wyparcia zmodyfikowaną przez opracowanie koncepcji narcyzmu Freud (1926/2014) przedstawi dopiero w pochodzącej z późnego okresu jego twórczości obszernej rozprawie „Zahamowanie, symptom, lęk”.

Teoria wyparcia zostaje w niej przeformułowana przede wszystkim w relacji do lęku. Dotychczasowa psychoanalityczna teoria lęku zakładała, że lęk stanowi bezpośredni efekt przekształcenia wypartego lub niewykorzystanego libido w nieprzyjemny afekt, jednak analiza bogatego materiału klinicznego skłania Freuda do odwrócenia tej zależności. Odtąd to lęk uznany zostaje za źródło wyparcia, które w tej optyce stanowi próbę usunięcia budzących lęk pobudek popędowych ze świadomości (Ibidem, s. 219). Pozwoliło to pozbyć się potrzeby wyjaśnienia mechanizmu przekształcenia się związanego z doznaniem przyjemności libido w nieprzyjemny afekt lęku (Ibidem, s. 203) oraz występowania lęku przed wyraźnym wyodrębnieniem się w aparacie psychicznym - odpowiedzialnego w znacznej mierze za proces wyparcia - „nad-ja” (Ibidem, s. 205).

Takie sformułowanie teorii wyparcia rodzi jednak szereg odmiennych trudności teoretycznych, które Freud stara się rozwiązać w toku swoich wywodów. Zasadniczą kwestią jest zrozumienie

pochodzenia i natury lęku, skoro nie może on być już rozumiany jako efekt wyparcia, a raczej coś, co je poprzedza i wywołuje.

Lęk przedstawiony zostaje jako reakcja na niebezpieczną dla „ja” sytuację. Pełni on funkcje ostrzegawczą i antycypującą potencjalne zagrożenie (Ibidem, s. 239), co zbliża Freudowskie ujęcie lęku do jego potocznego, psychologicznego rozumienia. Jednak próba opracowania fundamentalnej matrycy „niebezpieczeństwa”, przed którym lęk ma za zadanie ostrzegać aparat psychiczny, pozwala pokierować rozważania twórcy psychoanalizy w mniej oczywistym kierunku. Analiza fizjologii reakcji lękowych oraz teoretyczne opracowania Otto Ranka dotyczące traumy związanej z aktem narodzin skłaniają Freuda do rozpoznania źródła lęku w sposobie, w jaki noworodek reaguje na nagłe zaburzenia prenatalnej homeostazy, zaburzenie dotychczasowej ekonomii libidalnej, w momencie porodu. Psychologiczne znaczenie tej sytuacji Freud interpretuje jako oderwanie się od matki, utratę obiektu, który jako jedyny umożliwia dziecku uzyskanie zaspokojenia jego potrzeb. Noworodek jest bez opieki ze strony matki lub innego dorosłego całkowicie bezradny (Ibidem, s. 241), co czyni jego przetrwanie w pełni zależnym od otaczających go ludzi.

Ta charakterystyka sytuacji, w której znajduje się każdy noworodek, będzie naznaczała całe jego dalsze życie psychiczne. Lęk przed utratą obiektu gwarantującemu dziecku przeżycie w kolejnych fazach jego rozwoju ulegnie przekształceniu w lęk przed utratą miłości, lęk kastracyjny czy też lęk przed moralnym potępieniem ze strony

„nad-ja” (Ibidem, s. 244), jednak nadal będą one niosły na sobie znamię pierwotnej, biologicznej zależności od drugiego człowieka. Jak ujmuje to Freud: „Ten czynnik biologiczny ustanawia zatem pierwsze sytuacje zagrożenia i tworzy potrzebę bycia kochanym – potrzebę, która już nigdy nie opuści człowieka.” (Ibidem, s. 257) W ten sposób opracowana zostaje antropologiczna podstawa uwikłania popędów człowieka w sferę tego, co społeczne oraz związanych z tym zapośredniczeniem konfliktów, nie jest ona jednak związana z oddziaływaniem kulturowej represji w swojej źródłowej formie – popędy same dążą do społecznego zapośredniczenia. W łonie samej ludzkiej popędowości panują sprzeczności mogące w konsekwencji prowadzić do wyparcia, które w wyraźny sposób przestaje być rozumiane jako psychiczny skutek represji kulturowej, a raczej jako efekt swoistej organizacji ekonomii libidalnej aparatu psychicznego.

Przeformułowanie relacji między lękiem, a wyparciem pozwala Freudowi przedstawić w nowym świetle często powtarzaną przez niego wcześniej hipotezę, że wyparcia nie należy traktować jako jedyne go możliwego „losu popędów” opracowywanych przez aparat psychiczny (Freud, 1915/2009 s. 80). Wyparcie stanowi tylko jeden pośród wielu mechanizmów obronnych stosowanych w obliczu lęku (Freud, 1926/2014, s. 264), co otwiera pole do analizy różnorodnych form organizacji psychicznej. Dojrzała psychoanalityczna teoria Freuda pozwala więc nie tylko na opisywanie kulturowego zapośredniczenia popędu i konstytuowania się podmiotu w oparciu o mechanizm wyparcia — którego źródła nie należy sytuować po stronie kulturowej represji —, ale również na opis całego szeregu odmiennych form związków jednostki z sferą społeczną i sposobów w jakie te kształtują strukturę jej osobowości. Konceptualne otwarcie na możliwość wielości układów ekonomii libidalnych czyni z psychoanalizy narzędzie możliwe

do wykorzystania do psychospołecznej analizy w warunkach kulturowych znacznie odbiegających od tych znanych samemu Freudowi.

W konsekwencji koncepcje rozwijane przez Freuda w jego późnym okresie twórczości w znacznej mierze wykraczają poza model relacji pomiędzy jednostką a sferą kultury związany z „hipotezą represji”. Teoretyczne przemiany późnego okresu twórczości Freuda związane z rozwojem dualistycznej teorii popędów sproblematyzują dodatkowo samą ideę emancypacji rozumianej jako ruch wyzwolenia jednostki i jej popędowości spod jarzma represji. Wraz z wprowadzeniem do teoretycznego gmachu psychoanalizy idei popędu śmierci, Freud ostatecznie zerwie z roussofską wizją ludzkiej popędowości i projektem jej wyzwolenia ograniczającego się do krytyki „szkodliwych”, represyjnych społecznych ideałów.

„Demoniczne” popędy

Wydana w 1920 roku rozprawa „Poza zasadą przyjemności” stanowiła próbę teoretycznej odpowiedzi na nie w pełni skonceptualizowany dotychczas przez teorię psychoanalityczną materiał kliniczny (Freud, 1920/2009). Skutki tych rozważań są jednak daleko idące i prowadzą Freuda do odrzucenia tezy o wyłącznej dominacji w życiu psychicznym zasady przyjemności, opracowaniu koncepcji „natręctwa powtarzania” i wypracowania nowego, podstawowego dualizmu popędowego regulującego funkcjonowanie aparatu psychicznego - dualizmu popędów życia i śmierci.

Freud rozpoczyna swój wywód od przypomnienia wagi, jaką teoria psychoanalityczna nadała zasadzie przyjemności jako zasadzie regulującej działanie wszystkich procesów psychicznych (Ibidem, s. 163), jednak w kolejnych rozdziałach rozprawy Freud dostarcza szeregu klinicznych przykładów, które zdają się podważać

to twierdzenie. Freud nie ogranicza się jednak tylko do wskazania kilku szczególnych przypadków, w których wypadku zasada przyjemności zdaje się nie obowiązywać. Tendencja do powtarzania nieprzyjemnych czy wręcz traumatycznych doświadczeń ma być jego zdaniem obecna w samym sercu odkryć i praktyki psychoanalitycznej. Nakierowany na przypomnienie usuniętych ze świadomości treści proces terapii psychoanalitycznej zazwyczaj nie przebiega w tak prosty sposób jak można by tego oczekiwać. Zamiast przypomnienia wypartych treści regularnie pojawia się tendencja do ich odtwarzania w teraźniejszości w ramach przeniesieniowej relacji z analitykiem. Powtórzeniu podlegają przede wszystkim zapomniane elementy dziecięcego życia seksualnego i kompleksu Edypa, które nie są rozpoznawane jako mające swoje źródło w historii pacjenta (Ibidem, s. 173-174).

Zdaniem Freuda należy tutaj podkreślić, że ten rodzaj „natręctwa powtarzania” usytuować należy po stronie tego, co wyparte jako siły dążącej do przeciwstawienia się wszelkim pochodzącym z „ja” oporom i przeniknięcia do świadomości. W tym sensie przekraczająca opory praca psychoanalityczna stwarza przestrzeń dla ujawnienia się dotychczas skrywanego natręctwa powtarzania. Ujawniające się w ten sposób dążenia w oczywisty sposób muszą rodzić w wypierającym je dotychczas „ja” doznanie nieprzyjemności, jednak jak zauważa Freud, odtwarzane dziecięce przeżycia często nie stanowiły wypartej popędowej satysfakcji, a raczej miały charakter traumatyczny. Charakteryzuje je utrata, niepowodzenie i rozczarowanie w relacjach z pierwotnymi obiektami miłości. Freud w końcu stawia tą kwestię z jeszcze większą stanowczością - „[...] w wypadku indywiduum poddawanego analizie jasno widzimy, że natręctwo powtarzania faktów pochodzących z okresu dzieciństwa w *każdej* formie wykracza poza zasadę przyjemności” (Ibidem, s. 190). Wyparta dziecięca seksualność

jest więc w każdym wypadku naznaczona traumą i rodzącą nieprzyjemność porażką, która wraz z poluzowaniem się wyparcia daje o sobie znać w natrętnych powtórzeniach. Jej „wyzwolenie” dalekie jest od rzeczywistej emancypacji naturalnej i spontanicznej popędowości spod panowania represji. Dziecięca seksualność ma raczej charakter problematyczny dla zmagającego się z nią indywiduum.

Odkrycie bardziej pierwotnego od zasady przyjemności natręctwa powtarzania zmusza Freuda do ponownego rozważenia podstawowych mechanizmów rządzących ekonomią aparatu psychicznego. Powtarzanie doznań traumatycznych należałoby wyjaśnić w kategoriach opracowania nadmiaru pobudzenia generowanego przez traumę w aparacie psychicznym. Zanim w jego obrębie zacznie funkcjonować zasada przyjemności, stałoby przed nim inne zadanie „[...] zadanie polegające na likwidacji czy związaniu pobudzenia, a chociaż nie byłoby to sprzeczne z zasadą przyjemności, byłoby od niej niezależne, częściowo zaś w żaden sposób by się do niej nie odnosiło” (Ibidem, s. 190). Freud nie dokonuje rewizji samej zasady funkcjonowania aparatu psychicznego, którą była jego zdaniem redukcja występujących w niej napięć, ale na podstawie swoich analiz dostrzega, że owo dążenie do zmniejszenia napięć nie może być powiązane, czy też w sposób wyłączny utożsamione z zasadą przyjemności, ponieważ może ono prowadzić do natręctwa powtarzania traumatycznych doświadczeń (Freud, 1924/2009, s. 271). W konsekwencji tendencja do całkowitej redukcji napięć w aparacie psychicznym zostaje przez Freuda przemianowana na „zasadę nirwany”, której nazwę zaczerpnął od Barbary Low (Freud, 1920/2009, s. 207). Zdaniem Freuda w najradykalniejszym wymiarze ten rodzaj tendencji do redukcji napięć sięga aż powrotu do stanu nieorganicznego, a więc stanu śmierci istoty żywej. W konsekwencji daleko idącej spekulacji

Freud skłania się w końcu do konkluzji, iż „celem wszelkiego życia jest śmierć” (Ibidem, s. 192), a czynnikiem napędowym tego dążenia w aparacie psychicznym jest to, co odtąd określane będzie mianem „popędu śmierci” (Ibidem, s. 197).

Organizmy nie dążą jednak wprost do pełnej redukcji napięć i w konsekwencji swojej śmierci. Zdaniem Freuda zasadniczą siłą, która przeciwstawia się temu dążeniu, jest popęd seksualny, który w ramach nowej popędowej dychotomii zostaje nazwany „popędem życia” czy też „erosem”. Podstaw dla przyjęcia hipotezy o jego opozycyjnym usytuowaniu względem popędu śmierci twórca psychoanalizy szuka na poziomie życia komórkowego. Procesy prowadzące do łączenia się komórek z innymi komórkami miałyby przedłużać ich żywotność i stanowić analogon rozmnażania płciowego u organizmów wielokomórkowych. W tym sensie popęd życia zmierza do spajania na podobieństwo „spajającego wszystko erosa poetów i filozofów”. (Ibidem, s. 202) Owa tendencja do spajania charakteryzująca popędy życia sprawia, że indywiduum dostarczane są nowe bodźce, a w konsekwencji popęd śmierci nie może w pełni ziścić swojego celu absolutnej redukcji napięcia. (Ibidem, s. 206-207) Popędowość człowieka naznaczona jest zasadniczą ambiwalencją pomiędzy dążeniem do redukcji wszelkiego napięcia a dążeniem do satysfakcji uzyskiwanej w relacji do obiektów seksualnych, które z konieczności zwiększa napięcia w obrębie aparatu psychicznego.

Wydaje się, że podążając tym tropem możliwe jest uzyskanie pewnego zrozumienia kwestii wspomnianego wcześniej zagadkowego traumatyzmu dziecięcej seksualności. W myśl nowej teorii popędów zaprezentowanej w „Poza zasadą przyjemności” seksualność stanowi czynnik zaburzający działanie zasady nirwany dostarczając do aparatu psychicznego ogromnego pobudzenia, które musi podlegać

psychicznemu opracowaniu w celu redukcji spowodowanego nim napięcia (Ibidem, s. 214). W tym sensie ma ona charakter analogiczny do doświadczenia traumatycznego. Niezwykle celnie ujął tę kwestię Ricoeur (2008, s. 300) w swojej monumentalnej próbie interpretacji teorii Freuda. Jego zdaniem, tym, co w największym stopniu należałoby rozpoznać jako tytułowe „poza zasadą przyjemności”, paradoksalnie jest właśnie seksualność jako siła przeciwstawiająca się zmniejszaniu napięcia w aparacie psychicznym.

Od „kulturowej” moralności do „Das Unbehagen in Der Kultur”

Rozwój teorii psychoanalitycznej nie pozostał bez wpływu na Freudowską teorię kultury, która na tym etapie rozwoju staje się coraz odleglejsza od wizji represyjnej kultury związanej z „hipotezą represji”. W „Przyszłości pewnego złudzenia” z 1927 roku Freud (1927/1998) konstruuje teorię kultury wychodząc od uwikłanej w relację z zewnętrznym obiektem, specyficzniej rozumianej koncepcji ludzkiej seksualności, próbując wyjaśnić mechanizmy psychospołeczne w kategoriach właściwych tendencjom aparatu psychicznego określanych przez Freuda mianem Erosa oraz tezie o ludzkiej bezradności przedstawionej wcześniej w „Zahamowaniu, symptomie i lęku”. Zdaniem twórcy psychoanalizy wszelkie formy religijności stanowią motywowane życzeniowo złudzenia, których celem jest poradzenie sobie z ludzką bezradnością w jej różnych przejawach (Ibidem, s. 142-143). Poprzez odtworzenie relacji jaką pierwotnie dziecko miało ze swoimi rodzicami, człowiek na drodze fantazji stwarza dla siebie punkty orientacyjne, pozwalające odnaleźć się w chaotycznym i niebezpiecznym świecie. Uzyskiwane w ten sposób poczucie bezpieczeństwa wiąże się jednak z pewnymi narzucanymi sobie ograniczeniami, są one jednak ceną jaką człowiek jest zazwyczaj w stanie

ponieść za ukojenie dla swoich lęków. W tym sensie represja związana z kulturowym zakazem ufundowana jest na głębszej psychicznej potrzebie i nie wynika z konieczności z samej represyjnej natury kultury.

W cieniu tej refleksji pozostaje jednak nadal druga składowa popędowego dualizmu wypracowanego w „Poza zasadą przyjemności”. Za próbę wpisania zarówno popędu seksualnego jak i popędu śmierci w tworzoną przez Freuda swoistą psychoontologię życia społecznego można uznać „Kulturę jako źródło cierpień” (Freud, 1930/1998), stanowiącą nie tylko zwieńczenie dotychczasowej psychoanalitycznej teorii kultury, ale również jej przeformułowanie w kategoriach dynamicznej gry sił pomiędzy opozycyjnymi popędami i czynnikami społecznymi.

Zdaniem Freuda, człowiek, mimo swojego pragnienia dążenia do szczęścia, w swoim życiu jest narażony na liczne cierpienia, które zagrażają mu ze strony jego własnego ciała, rządzonego przez nieubłagane siły świata zewnętrznego i szczególnie dotkliwie odczuwanego cierpienia zadawanego przez innych ludzi. W celu uniknięcia lub zmniejszenia doznawanego cierpienia ludzkość wykształciła cały szereg metod zapobiegawczych (Ibidem, s. 174-175). Według Freuda za jedną z takich metod ograniczania cierpienia należałoby uznać kulturę i związane z nią instytucje społeczne. Kultura ma zresztą na tle innych metod znaczenie szczególne, ponieważ to niejako z niej wynikają inne stworzone przez człowieka metody radzenia sobie z cierpieniem od ułatwiających życie wynalazków po dającą estetyczną satysfakcję sztukę (Ibidem, s. 182).

Kultura ma przede wszystkim za zadanie pomóc w radzeniu sobie człowiekowi z zagrożeniami, na które jest wystawiony poprzez wytworzenie więzi z innymi ludźmi. Freud doszukuje się impulsu do powstania takich związków międzyludzkich przede wszystkim

w popędach erotycznych i samozachowawczych, które skłaniają indywidua do zakładania rodziny (Ibidem, s. 192-193). Przyrodzone człowiekowi uczucie bezradności sprawia, że ten chętnie wiąże się z drugim zarówno ze względu na własne przetrwanie jak i potrzebę miłości. W tym sensie kultura realizowałaby podstawowe potrzeby człowieka i jak twierdzi Freud „niełatwo też pojąć, w jaki inny sposób może ta kultura oddziaływać na swych uczestników niż nie uszczęśliwiają ich.” (Ibidem, s. 193). Występowanie represji w kulturze nie jest więc dla Freuda oczywiste. Kultura zamiast być „źródłem cierpienia” jawi się z tej perspektywy raczej próbą radzenia sobie z nim i środkiem do zaspokojenia popędów seksualnych, dążeń Erosa.

Niewątpliwie jednak w opisywanym przez Freuda modelu kultury represja występuje i dąży w szczególności do ograniczenia życia seksualnego indywiduum, co jawi się jako paradoks z perspektywy jej libidalnych korzeni (Ibidem, s. 199). Do pewnego stopnia ten paradoks Freud zdołał już wyjaśnić w „Przyszłości pewnego złudzenia” jako próbę odtworzenia na poziomie kulturowym pierwotnej ograniczającej popędowość relacji z rodzicami w celu okiełznania lęku i poczucia bezradności, jednak nadal nie w pełni wyjaśniona pozostała surowość z jaką ówczesne normy społeczne prześladowały wszelkie przejawy wykraczającej poza społeczne ideały seksualności. Trudno uznać chęć przywołania porządkującego i dającego poczucie bezpieczeństwa autorytetu za wystarczające uzasadnienie dla tak silnej represji. Ograniczenie bezpośrednich dążeń seksualnych w opisywanej przez Freuda kulturze szybko postępuje generując coraz surowsze zakazy dotyczące ekspresji potrzeb seksualnych (Ibidem, s.194-196). Zdaniem Freuda to zjawisko można by wyjaśnić jako formację reaktywną, próbę poradzenia sobie z inną zagrażającą ludzkiemu

współżyciu pobudką, którą stanowi ludzka skłonność do agresji i destrukcji (Ibidem, s. 202).

Agresja sama w sobie stanowi pochodną jednego z możliwych przekształceń popędu śmierci w ramach ekonomii libidalnej indywiduum. Tendencja do pełnej redukcji napięć w ramach aparatu psychicznego może wejść w relację z narcystycznym, libidalnym obsadzeniem własnego „ja” i na drodze przekształcenia dążyć do redukcji napięć przede wszystkim w relacji z zewnętrznym obiektem. W ten sposób zostaje on narażony na agresywną, niejako sadystyczną próbę podporządkowania narcystycznemu „ja” czy wręcz destrukcję jako niepodlegający „ja” „inny” (Ibidem, s. 207).

Zdaniem Freuda owej tendencji do agresywnego obchodzenia się z obiektem przeciwdziałać mają rozwijane przez kulturę zahamowane ze względu na cel stosunki libidalne. Powstające na tej drodze więzi społeczne pozwalają do pewnego stopnia okiełznać agresywne dążenia jednostek, co nie pozostaje jednak bez wpływu na sposób funkcjonowania popędu śmierci w ekonomii libidalnej jednostki. Agresywna próba podporządkowania zewnętrznego obiektu ulega odwróceniu przeciwko własnemu „ja”. Odtąd to napięcia związane z własnymi dążeniami seksualnymi stają się - jako źródła nadmiernych napięć w obrębie aparatu psychicznego - szczególnym obiektem prześladowania. W ten sposób popęd śmierci „sprzymierza się” z moralną instancją w obrębie aparatu psychicznego jednostki, jaką jest „nad-ja”, podsycając jego surowość w dążeniu do represji popędów seksualnych (Ibidem, s. 210-214) Freud zauważa, że w efekcie tego związku pomiędzy moralnością, a wspierającymi ją tendencjami właściwymi popędowi śmierci powstaje paradoksalny mechanizm wzmagania się moralnej represji seksualności wraz z wyrzekaniem się zaspokojenia. Wyparte pobudki seksualne zwiększają napięcie

w aparacie psychicznym, co tylko wzmaga okrucieństwo, z jakim zlokalizowany w „nad-ja” popęd śmierci dąży do obniżenia poziomu pobudzenia, nakręcając tym samy spiralę moralnego rygoryzmu. (Ibidem, s. 214).

Psychoanaliza poza „hipotezą represji”

Psychoanaliza od momentu, kiedy zdawała się w pełni przyjmować pogląd o czysto represyjnym oddziaływaniu kultury na sferę naturalnej popędowości wraz ze swoim rozwojem przeszła znaczące zmiany, jednak w świetle ostatniej teorii popędów Freuda próba zredukowania rdzenia Freudowskiej teorii do założeń „hipotezy represji” okazuje się być problematyczna nie tylko ze względu na przeformułowaną przez Freuda teorię nierepresyjnego zapośredniczenia popędu w sferze społecznej, ale również ze względu na zmianę jego poglądów na sam charakter opisywanego zjawiska. Związany z „hipotezą represji” projekt emancypacji rozumiany jako proces „wyzwolenia” popędu okazuje się opierać na zbyt daleko idących uproszczeniach, ponieważ wśród na nowo opisanych przez Freuda sił rządzących psychiką indywiduum trudno rozpoznać siłę, którą można by uznać za właściwy motor dla procesu emancypacji lub też tendencję, którą należałoby wyzwolić spod represyjnego działania kultury. Z jednej strony popęd śmierci popycha jednostkę do pełnej redukcji napięć nawet za cenę jej autodestrukcji, z drugiej strony sama seksualność ukazuje się jako siła za razem ekscesywna i naznaczona traumatyczną niemożliwością pełni satysfakcji. W konsekwencji trudno uznać za stan pożądany potencjalne pełne „wyzwolenie” tak scharakteryzowanych popędów.

Co jednak ważniejsze, oba popędy same stanowią przeciwstawne bieguny fundamentalnych konfliktów w obrębie aparatu psychicznego,

co sprawia, że życie psychiczne jest zawsze pewną formą gry i kompromisu pomiędzy sprzecznymi siłami. W tym sensie popędy nigdy nie występują w formie wyizolowanej i niejako „czystej” (Freud, 1932/1998, s. 236), a raczej zawsze już jako elementy takiej bądź innej organizacji libidalnej. Kultura jako jeden z istotnych czynników organizacji życia popędowego jednostki w konsekwencji stanowi scenę, na której rozgrywa się walka pomiędzy popędem śmierci i Erosem.

W „Kulturze jako źródle cierpień” ów konflikt popędowy staje się dla Freuda wręcz podstawową matrycą dla psychoanalitycznej interpretacji kultury. „[...]oto sens rozwoju kultury już nie skrywa się przed nami w mrokach. Kultura musi pokazywać nam walkę między Erosem a śmiercią, popędem życia i popędem niszczenia [...]” (Freud, 1930/1998, s. 209).

Z tej perspektywy tytuł polskiego przekładu tej ważnej rozprawy Freuda można uznać za mylący co do jej fundamentalnych tez. Freud przestaje bowiem ujmować kulturę w kategoriach represyjnych, a więc jako „źródło cierpień” a raczej koncentruje się na „das Unbehagen in der Kultur” (jak brzmi oryginalny tytuł), a więc dosłownie „dyskomforcie w kulturze”. Zgodnie bowiem z omawianymi wcześniej przeformułowaniami w obrębie teorii psychoanalitycznej, za których efekt uznać można „Kulturę jak źródło cierpień”, kultura nie stanowi już „źródła cierpienia”, ma ona u swoich źródeł raczej pomagać w jego redukcji. Natomiast to sam konflikt w łonie ludzkiego życia popędowego utrudnia to zadanie. Stanowi to odwrócenie perspektywy prezentowanej jeszcze przez Freuda piszącego w 1908 roku o „kulturowej moralności”, w znacznej mierze zbieżnej z „hipotezą represji”.

Rozwinięta w późnym okresie twórczości Freuda teoria umożliwia więc analizę funkcjonowania jednostki w kulturze w kategoriach dynamicznej struktury związków sfery popędów i sfery

społecznej, mogącej podlegać zróżnicowanej reorganizacji, jednak nie bez odniesienia do pewnych strukturalnych inwariantów za jakie we Freudowskiej teorii uznać należałoby przede wszystkim nieredukowalny charakter konfliktu popędowego i jego konieczne społeczne zapośredniczenie w postaci mechanizmu radzenia sobie z lękiem i doświadczeniem dziecięcej bezradności.

Wiele wskazuje na to, że Freud był w pełni świadomy istnienia różnorodnych sposobów organizacji życia społecznego, których głównym mechanizmem działania nie musiało być jedynie wyparcie popędów. Trzeba zauważyć, że opisywana w znacznej mierze przez Freuda kultura to kultura bardzo szczególna, ufundowana zdaniem Freuda na identyfikacji z ojcowskim autorytetem i przyjęciu ustanowionych przez niego zakazów. Ukrytym źródłem takiego ufundowania relacji społecznych miało być poczucie bezradności i próba odnalezienia, jakiejś orientacji w chaotycznym i niebezpiecznym świecie. Wynikający z bezradności lęk, nie musi jednak z konieczności podlegać opracowaniu na drodze ustanowienia ojcowskiego ideału i związanego z nim prawa. Już w „Zahamowaniu, symptomie i lęku” Freud zwraca uwagę, że mechanizm wyparcia stanowi tylko jeden z pośród wielu, mających na celu opanowanie lęku, mechanizmów obronnych. Pozwala to przypuszczać, że również w sferze psychoanalitycznej teorii kultury należałoby dopuścić różnorodność mechanizmów kulturowych stanowiących odpowiedź na ludzkie poczucie bezradności.

O takich innych możliwościach kulturowej próby radzenia sobie z bezradnością Freud wspomina w „Kulturze jako źródle cierpień” odnosząc się do społeczeństwa komunistycznego, a także hipotetycznego, znoszącego instytucję rodziny, społeczeństwa przyszłości, co do których nie jest pewien, w jakim kierunku się rozwiną, ale niewątpliwie będą musiały dalej zmagać z nieredukowalnym

konfliktem pomiędzy popędami życia i śmierci w jakiejś nowej formie (Ibidem, s. 203). Najciekawsza z tej perspektywy jest uwaga dotycząca kultury amerykańskiej, która zdaniem twórcy psychoanalizy nie jest zorganizowana wokół figury ojcowskiego autorytetu lub jego pochodnej, a raczej „[...] za sprawą wzajemnego utożsamienia się [jej] uczestników [...]” (Ibidem, s. 205). Jest to wątek, którego twórca psychoanalizy niestety nie omawia już nigdy szerzej, jednak sama ta krótka uwaga pozwala rozpoznać zastosowania wypracowanej przez niego teorii do analizy kultur nieufundowanych na identyfikacji z ojcowskim ideałem i ustanowionymi przez ów ideał zasadami moralnymi. Ta marginalna uwaga Freud tylko potwierdza, więc to, co wykazać miał powyższy wywód i otwiera drogę dla dalszego wykorzystania Freudowskiej teorii kultury w dalszych analizach. Sama zresztą teza o występowaniu swoistego horyzontalnego utożsamienia członków danej społeczności zamiast wertykalnego utożsamienia z ojcowskim autorytetem może okazać się niezwykle użyteczna do analizy współczesnego społeczeństwa, w którym figura społecznego autorytetu znacznie straciła na znaczeniu. Wychodząc od tej hipotezy należałoby wskazać odmienny od wyparcia mechanizm obronny funkcjonujący na poziomie kulturowym, a także poddać analizie sposób w jaki rozgrywany jest konflikt pomiędzy popędami, jeśli popęd śmierci nie może być zlokalizowany w obrębie powstałego w efekcie identyfikacji z figurą ojca „nad-ja”, a popędy seksualne podlegać częściowemu wyparciu. Przedstawienie szczegółowych analiz tej problematyki wykraczałoby jednak znacznie poza ramy niniejszego tekstu.

Bibliografia

- Bauman, Z. (2008). *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fisher, M. (2010). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester, UK: Zero Books.
- Foucault, M. (2010). *Historia seksualności*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Freud, S. (1908/1998) „Kulturowa” moralność seksualna a współczesna nerwowość. W: S. Freud, *Pisma społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1910/2007) *Przyszłe szanse terapii psychoanalitycznej*. W: S. Freud, *Technika terapii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1910/2014) *Psychogenne zaburzenie wzroku w ujęciu psychoanalitycznym*. W: S. Freud, *Histeria i lęk*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1910/2009) *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa*. W: S. Freud, *Sztuki plastyczne i literatura*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1911/2009) *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1914/2009) *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1915/2009) *Wyparcie*. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1917/2010) *Wstęp do psychoanalizy*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Freud, S. (1920/2009) *Poza zasadą przyjemności*. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1923/2009) „Ja” i „to”. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Freud, S. (1924/2009) *Ekonomiczny problem masochizmu*. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1926/2014) *Zahamowanie, symptom, lęk*. W: S. Freud, *Histeria i lęk*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1927/1998) *Przyszłość pewnego złudzenia*. W: S. Freud, *Pisma społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1930/1998) *Kultura jako źródło cierpień*. W: S. Freud, *Pisma społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1932/1998) *Dlaczego wojna?* W: S. Freud, *Pisma społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1937/2007) *Analiza skończona i nieskończona*. W: S. Freud, *Technika terapii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S., Breuer, J. (1895/2008) *Studia nad histerią*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press.
- Lasch, C. (2019). *Kultura narcyzmu: amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO.
- Marcuse, H. (1998). *Eros i cywilizacja*. Warszawa: PWN.
- Mathers, C., Fat, D.M., Boerma, J.T. (2008) *The Global Burden of Disease: 2004 Update*. Geneva: World Health Organization.
- Parrish, E. (2017). Substance Use Disorders and Addiction is on the rise: What can we do? *Perspectives in Psychiatric Care*, 53(1), 3–4.
- Ricoeur, P. (2008). *O interpretacji: esej o Freudzie*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Taylor, C. (2002). *Etyka autentyczności*. Kraków: Znak.
- World Health Organization. (2017). "Depression: let's talk" says WHO, as depression tops list of causes of ill health.

<https://www.who.int/news-room/detail/30-03-2017--depression-lets-talk-says-who-as-depression-tops-list-of-causes-of-ill-health>.

BEYOND THE „REPRESSIVE HYPOTHESIS”. RELATIONS BETWEEN DRIVES AND CULTURE IN FREUD’S LATE PSYCHOANALYTIC THEORY

Abstract

The purpose of the article is to demonstrate that Freud's theory in its late, mature form significantly goes beyond the model associated with the "repressive hypothesis" and thus can potentially be a useful conceptual tool for analyzing the contemporary non-repressive society and the form of subjectivity it creates. To this end, an outline of the development of the Freudian psychoanalytic theory will be presented in relation to the "repressive hypothesis" from the early period of his work, and then move on to the mature work of Freud to discuss its most important elements such as the concept of narcissism, reformulation of the relationship between anxiety and repression and the concept of duality of life and death drives.

Słowa kluczowe: psychoanaliza, Freud, represja, popęd, kultura

Keywords: psychoanalysis, Freud, repression, drive, culture



PAWEŁ MURZICZ

ZAGADNIENIE „ZWROTU” W MYŚLI HEIDEGGERA W KONTEKŚCIE DZIEJOWOŚCI BYCIA

Wstęp

Tak zwany zwrot (*Kehre*) w myśli Heideggera można badać na wielu płaszczyznach; na przykład w literaturze przedmiotu możemy znaleźć badania nad zwrotem w kontekście metafizyki, *Dasein*, czy nawet zaangażowania Heideggera w ideologię narodowego socjalizmu. W niniejszym artykule chciałbym poruszyć kwestie zwrotu w kontekście dziejowości bycia. Wybór tego zakresu badawczego ma następujące uzasadnienie: przeanalizowanie filozofii Nietzschego w świetle dziejowości bycia pozwoli Heideggerowi dojść do wniosku, że autor *Jutrzenki* był ostatnim metafizykiem zachodu.

1.1 *Bycie i czas*

W połowie lat 30. XX wieku Heidegger coraz bardziej zdawał sobie sprawę, że metoda transcendentálna, w perspektywie której *Bycie i czas*

zostało napisane, jest nieodpowiednia do postawienia pytania o bycie. Istotą metody transcendentalnej jest szukanie ostatecznych podstaw, warunków możliwości, które same już nie byłyby uwarunkowane. Struktura egzystencjalna *Dasein* jest właśnie takim transcendentalnym warunkiem możliwości odkrywania bytów. Warto dodać, że co prawda *Dasein* jest czasowe, ale jego struktura egzystencjalna w *Byciu i czasie* czasowa już nie jest. Choć metoda transcendentalna w *Byciu i czasie* pyta o bycie, to akcent pada na byt: „Jakkolwiek bowiem myśląc od strony tradycji, jest ono konieczne (rozdzielenie na bycie i byt – PM) do tego, aby w ogóle utworzyć pierwszy horyzont dla pytania o bycie, jednak rozdzielenie to pozostaje fatalne. Wypływa ono przecież z zapytywania o byt jako taki (o jego bytowość), ta droga zaś nigdy nie doprowadzi bezpośrednio do pytania o Bycie. Innymi słowy, to właśnie rozdzielenie staje się właściwą granicą zastawiającą pytanie o Bycie” (Heidegger, 1996, s. 231)¹. Pytając o bycie z perspektywy metody transcendentalnej *de facto* pytamy o bytowe cechy bycia. W ten sposób w *Byciu i czasie* mamy do czynienia z napięciem: z jednej strony, *Dasein* jest miejscem ujawniania się bycia i nie tworzy tego bycia, jest w bycie „rzucone”: z drugiej strony, charakteryzująca *Dasein* ontologiczna struktura egzystencjalna determinuje określone rozumienie, projektowanie bycia. Bycie jest apriorycznym dodatkiem do bytu, jakim jest *Dasein* (tamże, s. 419). W ten sposób bycie staje się bytością, czyli postacią tego, co Heidegger nazywa metafizyką subiektywności. W *Byciu i czasie* nie udało się zatem, pisze Heidegger, uniknąć uprzedmiotowienia bycia. Pytanie o bycie, aby mogło wyzwolić się z metafizycznej skłonności do wykładania bycia jako bytości, będzie musiało dokonać zwrotu

¹ „(...) rozumienie bycia, niejako metafizycznie sięgając wstecz, ujęte zostało jako nieugruntowany grunt tego, co transcendentalne, i w ogóle przed-stawiania bytości (...)” (tamże, s. 416).

polegającego na przesunięciu akcentów – bycie człowiekiem ma być gruntowane od strony bycia, a nie, jak do tej pory, bycie bytu od strony człowieka (zob. Heidegger, 1996, s. 175).

1.2 Dzieje bycia

Bycie nigdy nie *jest* tak, jak jest byt. Byt jest obecny, stały, trwały. Wszystkie bytowe kategoryzacje do opisu bycia, zdaniem Heideggera, nie pasują. Bycie nie jest jawne, a dokładniej, jego jawność jest z istoty skrytością. Analiza transcendentálna szuka odpowiedzi na pytanie o to, co jest, a dokładniej, o podstawę ostateczną, o warunek możliwości, który nie byłby już uwarunkowany. Z tego właśnie powodu jest ona nieodpowiednia. Co istotne, pokazuje to również, że bycie nigdy takiej podstawy mieć nie będzie. Bycie z perspektywy dotychczasowego sposobu myślenia, mogłoby być utożsamiane z nicością. Bycie nigdy nie stanie się jawne, czyli nigdy nie ujmiemy go w karby czegoś stałego. Gdyby bycie ujawniało się w takim sam sposób jak byt czy też nawet gdyby bycie ujawniało się raz na jakiś czas, ale w dokładnie taki sam sposób, to nadal moglibyśmy zastosować do niego analizę transcendentálną. Oznacza, że bycie nigdy nie jest, nigdy nie ujawnia się tak samo, a zatem ciągle się zmienia, jest dziejowe. Pytanie o warunek możliwości bycia w ogóle doprowadza Heideggera do konkluzji, że bycie jest na sposób dziejowości: „Myślenie stawało się coraz bardziej dziejowe, tzn. rozróżnienie między rozważaniem historycznym i systematycznym stawało się coraz bardziej ułomne i nieadekwatne” (tamże, s. 413). W *Byciu i czasie* dziejowość była sprowadzona do bycia jestestwa, było ono warunkiem możliwości dziejowości². Po zwrocie

² „«Dziejowość» oznacza ukonstytuowanie bycia «dziania się» jestestwa jako takiego; dopiero na jego gruncie możliwe są «dzieje świata» i dziejowa przynależność do dziejów świata” (Heidegger, 1994, s. 28). „(...) historyczne otwarcie dziejów jest samo w sobie

dziejowość jestestwa sama przynależy do dziejowości bycia. Jak ujmuje to Smith: „W miejsce dziejowego *Dasein* pojawia się dziejowe bycie” (Smith 2006, s. 245).

Dzieje bycia to, zdaniem Heideggera, dzieje różnych epokowych wykładni bycia. To dzieje są nośnikiem sensu, czyli panującego w danej epoce historycznej rozumienia bycia: „Cokolwiek dzieje się z człowiekiem historycznym, każdorazowo wynika to z jakiegoś uprzedniego i odeń niezależnego rozstrzygnięcia co do istoty prawdy. Już na mocy tego rozstrzygnięcia zostaje zawsze przesądzone to, co w świetle ustalonej istoty prawdy jest poszukiwane i zatrzymywane jako coś prawdziwego, ale zarazem i to, co odrzucane i pomijane jako nieprawdziwe” (Heidegger, 1999b, s. 209)³. Każda dziejowa epoka bycia miała swoją wykładnię bytu w całości. Przez byt w całości rozumie Heidegger nie sumę poszczególnych bytów, lecz pewną określoną wykładnię bycia, w której porusza się człowiek; każde jego zachowanie jest tego bycia refleksem: „Zachowanie człowieka jest na wskroś nastrojone przez jawność bytu w całości. Owo «w całości» pojawia się jednak w polu widzenia rachowania i zatroskania jako niedające się wyrachować i uchwycić. Nigdy nie daje się ono pojąć z wprost jawnego w danym wypadku bytu – czy należałby on do przyrody czy do dziejów” (Heidegger, 1999b). „Metafizyka ustanawia epokę, gdy w określony sposób wykładając byt i ujmując prawdę daje podłoże epoce w jej istotnym kształcie. Jest ona dominantą we wszystkich zjawiskach, które tę epokę wyróżniają” (Heidegger 1977, s. 128).

Widać to na przykładzie perspektywy transcendentальной z *Bycia i czasu*. Jest ona sposobem wykładania bytu, który ma za podstawę

(...), z racji swej ontologicznej struktury zakorzenione w dziejowości jestestwa” (tamże, s. 548-549).

³ „Same dzieje są bowiem sposobem (...) w jaki jesteśmy” (Heidegger, 1999a, s. 84).

określone rozumienie bycia. Metoda ta nie może zapytać o samo to rozumienie, ponieważ znów pytanie to będzie opierało się na jakimś rozumieniu pytania o rozumienie bycia⁴. „Pytanie o podstawę jawności bycia nie ma zatem w ogóle odpowiedzi. Jest po prostu pytaniem zadany niewłaściwie” (tamże, s. 204). Bycie nie jest pustą formą, bycie jest zawsze jakimś rozumieniem bycia, jest nośnikiem jakiegoś sensu. Metoda transcendentálna nie tylko jest zanurzona w jakimś rozumieniem bycia, ale sama jest sposobem rozumienia epoki.

Ze względu na dwuznaczność bycia, która doprowadziła do ujmowania bycia jako bytości, po zwrocie Heidegger wprowadza rozróżnienie między byciem, które określa słowem *Seyn*, a byciem określanym słowem *Sein*, które choć są tym samym, są z gruntu czymś różnym (Heidegger 1996, s. 163). Prawda bycia określanego słowem *Sein* jest *de facto* prawdą bytu, natomiast prawda bycia, które określa słowem *Seyn*, jest istoczeniem się samego bycia; mówiąc słowami Heideggera prawda bycia to wydarzenie: „wy-darzenie to źródłowe dzieje same, co mogłoby oznaczać, że tu «dziejowo» określona została w ogóle istota bycia” (tamże, s. 38)⁵. „Dzieje nie są żadnym przywilejem człowieka, lecz istotą samego Bycia” (tamże, s. 438).

Heidegger nie stawia alternatywy, lecz dokonuje wyraźnego przesunięcia akcentów – to raczej dzieje tworzą człowieka, aniżeli człowiek dzieje. Człowiek jest rzucony w dziejowe rozumienie bycia. To nie człowiek projektuje bycie lecz bycie projektuje człowieka. A dokładniej bycie jako *Seyn* projektuje bycie określane słowem *Sein* jako bytość (*Seiendheit*) epoki historycznej, w którym to projekcie

⁴ „Analiza transcendentálna zawsze zakłada już jawność bycia – sama nie może więc o nią pytać” (Michalski 1978, s. 204).

⁵ „Oto istoczenie samego Bycia. Nazywamy je wydarzeniem” (tamże, s. 15). „Bycie jako wy-darzenie jest dziejami; od tej strony trzeba określić ich istotę, niezależnie od wyobrażeń o stawianiu się i rozwoju, niezależnie od historycznego rozważania i wyjaśniania” (tamże, s. 452).

człowiek projektuje bycie (*Sein*)⁶. „Nie człowiek rzucił sam siebie w projektowanie, lecz rzuciło go samo bycie, które udziela człowiekowi ek-sistencji przytomnego bycia (*Da-sein*) jako jego istoty” (Heidegger 1977, s. 99-100)⁷. „Człowiek jako jawno-bycie zostaje wy-darzony z Bycia jako wydarzania i w ten sposób przynależy do samego wydarzania” (tamże, s. 240).

1.3 Myślenie Bycia (*Seyn*)

Postawione w *Byciu i czasie* pytanie o bycie dotarło do ślepej uliczki. *Dasein*, nie posiadając innej możliwości rozumienia bycia niż struktura egzystencjalna, projektowało bycie jako bytość. Heidegger uważa, że myślenie bycia bytu tylko częściowo pozwala uniknąć zapomnienia bycia. Zdaniem Heideggera dopiero uwzględnienie pluralizmu dziejów bycia pozwoli pomyśleć prawdę bycia, a tym samym wyjść poza obecny jeszcze w *Byciu i czasie* schemat metafizyki (Por. Heidegger 1996, s. 412). Namysł nad dziejami bycia (*das Seyns*) jest zatem myśleniem bycia (*Seyn*): „(...) myślenie Bycia nie jest ani «teorią», ani «systemem», lecz właściwymi dziejami (...)” (tamże, s. 86)⁸.

Jak można po-myśleć bycie (*Seyn*), które nie jest byciem (*Sein*) bytu skoro, jak podkreśla Heidegger, bycie jest zawsze byciem bytu. Bycie konkretnego bytu ma charakter bytowy, a zatem charakter obecności.

⁶ Young relację Bycia i bycia ujmuje następująco: „(...) podczas gdy bycie (*Sein*) jest transcendentnym podłożem (*transcendental ground*) naszego świata bytów, Bycie (...) jest jego wytwórczym podłożem (*generative ground*)” (Young, 2002, s. 16).

⁷ „Człowiek nie «posiada» wolności jako właściwości, lecz najwyżej na odwrót: wolność, eks-sistentne, odkrywające bycie-tu-oto, posiada człowieka, i to tak źródłowo, iż jedynie ona zezwala człowiekowi na odnoszenie się do bytu w całości jako bytu, które to odnoszenie dopiero zakłada i wyznacza wszelkie dzieje. Tylko ek-sistentny człowiek jest dziejowy” (Heidegger, 1999b, s. 167). „Ek-sistencja człowieka ma, jako ek-sistencja, charakter dziejowy” (Heidegger 1977, s. 98). „Tylko samo Bycie może rzucić projekt Bycia (...)” (Heidegger 1996, s. 409).

⁸ „(...) namysł nad «wydarzaniem» może być tylko myślowy” (tamże, s. 32).

Należy pomyśleć *bycie* bytu oraz *byt* w jego byciu, ich wzajemną różnicę jako przejaw bycia (*Seyn*). Myślenie bycia (*Seyn*) jest pomyśleniem samego procesu istoczenia się bycia (*Seyn*), jego uobecniania: „Dzieje nie są tutaj ujmowane jako jeden z wielu obszarów bytu, lecz jedynie ze względu na istoczenie samego Bycia” (tamże, s. 37). Myślenie samego bycia, jego prawdy jest „nieustającą wiedzą o tym, jak istoczy Bycie” (tamże, s. 14)⁹. Heidegger mówi wprost: dzieje bycia to bycie samo (zob. Heidegger 2000, s. 143). W ujęciu Woźniaka zwrot jest ruchem prowadzącym „od jawności bytu do jawności jako takiej, czyli nieskrytości” (Woźniak 2008, s. 222). Z kolei w interpretacji Mizery uwzględnienie dziejów bycia miało w zamyśle Heideggera doprowadzić do odsłonięcia opuszczenia i zapomnienia bycia i w ten sposób do powrotu istoczenia bycia jako wydarzania (Mizera 2006, s. 17; por. Heidegger 1996; 1999a).

Myśleć samo bycie znaczy myśleć bycie bez względu na odniesienie bycia do bytu (Heidegger 1999c, s. 35). To umieszczenie bycia bytu na całościowym tle i zwrócenie uwagi na „globalny” czyli panujący w danej epoce sens, którego swoistą konkretyzacją jest bycie bytu. Myślimy bycie jako *Sein* wtedy, gdy myślimy je tylko w określony, ustanowiony przez dziejowe rozumienie sposób — jako bytość bytów (*Seiendheit*)¹⁰. Myślenie bycia (*Sein*) bytów jako bytości (*Seiendheit*) to myślenie w schemacie metafizyki. Natomiast myślenie bycia (*Seyn*) tego schematu wskazuje, że już nie myślimy metafizycznie, dystansujemy się od niego: „(...) bycie piszemy teraz

⁹ „Myślenie nie jest już z łaski «systemu», lecz jest dziejowe w tym jedynym sensie, że dopiero samo Bycie jako przy-swajanie jest nośnikiem wszelkich dziejów i dlatego nie może zostać skalkulowane. Na miejsce systematyki i wywodu wkracza gotowość na prawdę bycia” (tamże, s. 227).

¹⁰ „Bytość jako «warunek możliwości» przedmiotu doświadczenia i ono samo są ze swej strony uwarunkowane przez prymat bytu w zakresie określania miary dla tego, co ma obowiązywać jako bycie” (Heidegger 1996, s. 390).

jako «Bycie» (*Seyn*). Ma to anonsować, że bycie nie jest tu już myślane metafizycznie” (tamże, s. 399)¹¹. Innymi słowy, myślimy bycie (*Seyn*) wtedy, gdy zdobywamy się na dystans wobec rzuconego projektu, gdy jesteśmy w stanie dostrzec jego dziejowość, temporalność.

Myślenie po zwrocie jako myślenie samego bycia nie ma „zewnątrznego” punktu oparcia; jest – by użyć języka Kanta — samo w sobie. Dlatego nie mamy żadnej rękojmi sukcesu myślenia; jedyne co nam pozostaje to „wpytać się w to, co w myśleniu myśliciela godne pytania” (Heidegger 2000, s. 122). Nie można do niego stosować metafizycznych, czyli subiektywnych w tym ujęciu, przeciwieństw prawdy i fałszu, dobra i zła, sukcesu i porażki. Nie mamy żadnego narzędzia w myśleniu bycia oprócz samego myślenia bycia. Myślenie bycia (*Sein*) bytu jest wyjaśnianiem tegoż bytu, natomiast myślenie samego bycia (*Seyn*) jest drogą, bycie samo ma przez nas przemawiać (Por. Heidegger 1996, s. 124). Należy zatem przekroczyć samą różnicę ontologiczną i ująć ją jako przejaw Bycia: „Próba przewyciężenia pierwszych ujęć pytania o bycie w *Byciu i czasie* i jego rozwinięciach (*O istocie podstawy, Kant a problem metafizyki*) wymagała zmiennych prób zapanowania nad «różnicą ontologiczną», uchwycenia samego jej źródła tzn. jej prawdziwej *jedności*. Dlatego też trzeba było podjąć trud uwolnienia się od «warunku możliwości» – jako tylko «matematycznego» cofania się – i ujęcia prawdy Bycia od strony jego własnej istoty (wydarzania)” (tamże, s. 234).

Jak z perspektywy zwrotu przedstawiają się ustalenia *Bycia i czasu*? „Zwrot nie jest żadną zmianą stanowiska z *Bycia i czasu*; dopiero dzięki niemu podjęta w *Byciu i czasie* próba myślenia osiąga płaszczyznę, z której wyszło jej doświadczenie – doświadczenie wywodzące

¹¹ „«Bycie» (»*Seyn*«) nie jest wytworem «podmiotu», z istoczenia Bycia wypływa raczej jawno-bycie jako przewyciężenie wszelkiej subiektywności” (tamże, s. 283).

się z podstawowego doświadczenia zapomnienia bycia” (Heidegger 1977, s. 90). Ustalenia *Bycia i czasu* nie tracą ważności, lecz zostają „wchłonięte” przez optykę bardziej uniwersalną (Por. Heidegger 1999c, s. 45)¹². Zwrot nie polega już na pytaniu o sens bycia, lecz o sens sensu bycia. Pytanie o sens bycia – perspektywa *Bycia i czasu* – jest pytaniem rzeczownikowym – a zatem pytaniem metafizycznym, Kto? Co? Bycia. Pytanie to skupia się na bytowych, tj. stałych określeniach bycia. Natomiast zwrot jest przesunięciem w stronę zapytania o sens bycia z perspektywy czasownika, jest pytaniem o działanie się bycia, o jego istoczenie (Por. Woźniak 2008, s. 103). Można powiedzieć, że ustalenia *Bycia i czasu* zachowują prawomocność „lokalnie”, a nie „globalnie” — jeśli przez lokalność rozumiemy pewną czasowo określoną ontyczną możliwość bycia (Heidegger 1999b, s. 177)¹³. Nie można wykluczyć, że inne dzieje bycia przyniosą inne rozumienie powszedniego bycia *Dasein*, inne niż przez pryzmat analityki egzystencjalnej. Ujmując to bardziej obrazowo, można powiedzieć, że ustalenia *Bycia i czasu* są prawdziwe dla nas-tu-oto, to znaczy dla naszego czasu, w którym żyjemy. Zatem zwrot jest radykalizacją projektu zaanonsowanego w *Byciu i czasie*. Radykalizacja ta nie oznacza agresywnej bezkompromisowości; *radix*

¹² „Można więc powiedzieć, że analizy *Bycia i czasu* wymagają powtórzenia, że podstawowe kategorie – egzystencja, troska, czasowość itd. – wymagają reinterpretacji. Trzeba je teraz ukazać jako struktury samego bycia, ujawniające się za pośrednictwem *Dasein*, a nie tylko jako struktury pewnego określonego bytu, *Dasein* właśnie” (Michalski 1978, s. 210). Zwrot nie jest zerwaniem, zmianą kierunku, lecz jest „kontynuowaniem projektu opracowania «kwestii bycia» jako kwestii różnicy między byciem a bytem” (Wodziński 2016, s. 103).

¹³ Powołując się na następujące słowa Heideggera: „*Bycie i czas* stanowi próbę interpretacji bycia w transcendentalnym horyzoncie czasu. Co oznacza tutaj słowo «transcendentalny»? Nie chodzi o przedmiotowość przedmiotu doświadczenia, lecz ukonstytuowanego w świadomości, lecz o obszar projektu określenia bycia, tzn. wystaczania jako takiego, wydobyty z prześwitu jawno-bycia (*Da-sein*)” (Heidegger 1999c, s. 40), Cezary Woźniak komentuje je następująco: „Ta samointerpretacja Heideggera jest warta przytoczenia, gdyż wskazuje z jednej strony na ciągłość jego myślenia «sprzed» i «po zwrocie», a także na aktualność osiągniętych «przed zwrotem» rezultatów badań fenomenologicznych, z drugiej zaś – na przesunięcie akcentów w tym myśleniu” (Woźniak 2008, s. 223).

z łaciny oznacza korzeń, podstawę; to, co pierwsze. Radykalizacja byłaby pogłębieniem dotychczasowych analiz. Destrukcja metafizyki nie tyle nie powiodła się, ile była niewystarczająca¹⁴.

Bycie dzieje się, nie jest niczym stałym i trwałym. Oznacza to, że rozumienie dzieje się; nie ma nie-czasowego ontologicznie rozumienia. Dlatego również całościowe projekty bycia – byt w całości – naznaczone są piętnem tymczasowości. Dziejowe prawdy (np. podmiot transcendentálny) swą ontyczną moc czerpią z bycia. Czy zatem bycie jest podstawą? Nie, jeśli podstawę rozumiemy metafizycznie, w sensie metafizyki subiektywności; jako podstawę absolutną, uniwersalny układ odniesienia. Bycie nie *jest* i nie może *być*, natomiast permanentnie dzieje się, istoczy się, różnicuje się w nowych konfiguracjach: „Różnica jest «pierwsza» w stosunku do bycia i bytu i ten prymat różnicy zostanie – mimo kolejnych modyfikacji i transpozycji – zachowany w myśleniu Heideggera” (Wodziński 2016, s. 104)¹⁵.

¹⁴ Na skomplikowane zagadnienie zwrotu zwraca uwagę Małgorzata Kwietniewska. Trudność w jednoznacznej interpretacji zwrotu wynika przede wszystkim ze słów samego Heideggera, który do tej niejednoznaczności, jak podkreśla Kwietniewska, przyczynia się umyślnie: „Nie oznacza to wcale, że nie możemy posługiwać się terminem »zwrot« w sposób zobiektywizowany, klasyczny, tj. umożliwiający rozdzielenie pewnych faz (być może nawet więcej niż dwóch) projektu Heideggera. Oznacza to jedynie, że czyniąc tak, musimy mieć świadomość, iż »zwrot« nie jest zwykłym terminem ani zwykłym pojęciem, lecz filozofemem, który otwiera spekulatywny wymiar myśli Heideggera i nawet gdy spada do poziomu słowa/pojęcia technicznego, to jednak w każdej chwili może wyłonić się w całym swym spekulatywnym rysunku jako zwrot *par excellence*. Czytając zatem i komentując Heideggera, trzeba pozostawać w »bojowej gotowości« i trzymać ustawicznie myśl pod kontrolą, gdyż wszystkie jego wypowiedzi rozmyślnie są redagowane tak, by dało się w nich odczytać ową prymarną ambiwalencję, utrzymać w mocy *paradoks* (Kwietniewska 2007, s. 46). Konkluzja autorki jest następująca: „Zwrot jest i równocześnie go nie ma” (Tamże, s. 46). Dla celów niniejszej pracy przyjąłem to rozumienie zwrotu, które „oznacza przejście od wąskiej perspektywy subiektywistycznej do szerokiej – »odhumanizowanej« perspektywy »myślenia bycia«. Zwrot zaś jawi się właśnie jako »przejście«, tzn. punkt krytyczny, który rozcina niejako twórczość Heideggera na dwie w zasadzie odmienne części, mimo iż pewne elementy późnej myśli filozofa znajdują swą podstawę w myśli wcześniejszej” (Tamże, s. 26).

¹⁵ „Rozpoznanie «różnicy ontologicznej» – między innymi przedmiotowego charakteru bytu i poza przedmiotowego sensu bycia – jest właściwym zadaniem filozofii (...)” (tamże, s. 207).

„Prawda ontyczna i prawda ontologiczna dotyczą — każda odmiennie — *bytu* w jego *byciu* oraz *bycia* bytu. Łączą się one w sposób istotny na gruncie swego odniesienia do *różnicy między bycie a bytem* (różnicy ontologicznej) (...). jeśli zatem wyróżnikiem jestestwa jest to, że odnosi się ono do bytu, rozumiejąc bycie, to sama *ta* zdolność odróżniania, w której różnica ontologiczna staje się czymś faktycznym, musi być co do możliwości zakorzeniona w podłożu [*Grund*] istoty jestestwa. Tę podstawę różnicy ontologicznej (...) nazwiemy *transcendencją*” (Heidegger 1999, s. 122). Kwestię bycia jako podstawy Heidegger tłumaczył używając takich słów jak „grunt”, „bez-grunt” i „gruntowanie”. Bycie jako bez-grunt wymaga nieprzerwanego gruntowania. Heidegger pisze, że „grunt gruntuje jako *bez-grunt*” (Heidegger 1996, s. 35)¹⁶.

W tym kontekście powróćmy na koniec do dziejów bycia. Dzieje bycia, rozpoczynają się wtedy, kiedy zapytuje się o byt w całości — czym jest byt: „(...) ek-sistencja dziejowego człowieka rozpoczyna się w owej chwili, kiedy pierwszy myśliciel badawczo oddaje się nieskrytości bytu, pytając czym jest byt. W pytaniu tym po raz pierwszy doświadczona zostaje nieskrytość” (Heidegger 1999b, s. 167). Pytanie o byt w całości jest pytaniem przewodnim całej filozofii: „pierwotne odkrycie bytu w całości, pytanie o byt jako taki i początek dziejów Zachodu są tym samym i są równoczesne w «czasie», który – sam nie dając się mierzyć – dopiero otwiera Otwarte dla wszelkiej miary”¹⁷. Jeśli bycie jest bez-gruntem, jeśli bycie nie jest metafizyczną podstawą, dzieje bycia nie mogą charakteryzować się logiką w sensie

¹⁶ Sądzę, że trafnie oddaje istotę filozofii Heideggera i Nietzschego – w kontekście metafizyki – sformułowanie Richarda Rorty’ego: jest to „metafizyka bez metafizycznego fundamentu”.

¹⁷ Tamże, s. 167.

heglowskim¹⁸. Uważam, że niemieckie słowo *Ereignis* tłumaczone jako wy-darzenie miało akcentować nielinearność procesów dziejów. Dzieje bycia istoczą się. Pozwalają zatem na pojawienie się nowych rozumień bycia. Gdyby bycie nie istoczyło się, miałyby z góry dany sens, cel – słowem: istotę. Czasownik *Eignen* tłumaczy się jako „być właściwym czemuś/komuś”. Natomiast przymiotnik *Eigen* oznacza „własne”. Epokowe rozumienie bycia jest „właściwe” tej epoce, jej rozumienie jest jej „własnym” rozumieniem. Z drugiej jednak strony, pierwszy początek, zdaniem Heideggera, zdeterminował dzieje rozumienia bycia jako bytości. Tutaj dzieje charakteryzują się „wewnętrzną logiką” postępującego zapomnienia bycia, które to zapomnienie w Heideggera rozumieniu tego słowa jest nihilizmem, a jego kulminacją jest filozofia woli mocy: „(...) nihilizm nie jest ani *tylko* dziejami, ani też *rysem podstawowym* zachodnich dziejów, lecz prawomocnością tego dziania się, jego «logiką»”(Heidegger 1999a, s. 269).

Podsumowując: Z perspektywy zadania przewodniego *Bycia i czasu* wyrażającego się w postulatcie destrukcji metafizyki zwrot w myśleniu Heideggera pogłębia to zadanie, rozszerzając wachlarz badanego przedmiotu. Dokonuje się to poprzez krok „wstecz” w zapytywaniu o warunki *Dasein* i poprzez krok „naprzód” — w przekroczeniu perspektywy metafizycznej, a także poprzez krok „w bok” — jako spojrzenie z dystansu na dotychczasową całość, próbę nie tyle przekroczenia, ile ewentualnie doprecyzowania tego, co już zostało powiedziane. Ogólnie jednak rzecz biorąc, zwrot następuje w takim kierunku, w którym dekonstrukcja dotyczy już nie tylko bytu ludzkiego, lecz dziejów projektowanego bytu w całości. Destrukcja

¹⁸ „Jedyną systematyką dziejów jest to, co się w nich wy-darza, w przypadku dziejów filozofii będzie to sekwencja następujących po sobie stanowisk filozoficznych – prawdziwie naturalny, niezmanipulowany porządek” (Nowak 2008, s. 13).

ta, będąca „immanentną krytyką europejskiej świadomości filozoficznej” (Nowak 2008, s. 9), zaczyna się, jak już była o tym mowa, od Platona a kończy na Nietzschem.

Czy zwrot jakiego chciał dokonać w swoim myśleniu Heidegger pozwolił mu przeprowadzić zamierzoną przez niego destrukcję metafizyki? Wydaje się, że zamiar ten nie udał się. Co więcej, wydaje się być niewykonalny. Powstaje bowiem pytanie: czy znamy jakiś inny język niż język bazujący na relacji podmiotowo-przedmiotowej czy na związku przyczynowo-skutkowym, będącymi dla Heideggera emanacją metafizycznego sposobu myślenia? Nawet gdyby taki zabieg się powiódł nie wiemy kim byłby ten, który bycie myśli i wypowiada. Nie byłby to już ani podmiot, ani *Dasein* z *Bycia i czasu*, ani człowiek pojmowany jako arystotelesowskie zwierzę rozumne (*animal rationale*) – słowem nie byłby to człowiek jakiego znamy i jak go rozumiemy.

Tym nie mniej, dzięki zwrotowi a zatem dzięki udziejowieniu bycia, przesunięciu akcentu na „twórczą” rolę bycia samego w miejsce bycia *Dasein* Heideggerowi udało się, co jest jego niewątpliwą zasługą, dalsze podważenie roszczeniowości dotychczasowego, czyli metafizycznego paradygmatu myślenia do niepowątpiewalnej ważności; osiągnął zatem swój cel minimum jakim było uwrażliwienie nas na permanentnie skrywające się bycie, które bytem nie jest.

Bibliografia:

- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem*. Przeł. J. Mizera. Warszawa-Wrocław: PWN.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, myśleć, mieszkać, eseje wybrane*. Przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1999c). *Ku rzeczy myślenia*. Przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1999a). *Nietzsche*, t. 2. Przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek, Warszawa: KR.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. R. Marszałek Kraków: Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (1999b). *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa: Spacja 1999.
- Kwietniewska, M. (2007). *Zwrot w myśli Heideggera*. *Analiza i Egzystencja*, 6, 25-48.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Mizera, J. (2006). *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Nowak, E. (2008). *Problem metafizyki – ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*. Warszawa: Scholar.
- Smith, G. B. (2006). *Martin Heidegger, Paths taken, paths opened*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Wodziński, C. (2016). *Metafizyka i metapolityka*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Woźniak, C. (2008). *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Young, J. (2002). *Heidegger's later philosophy*, New York: Cambridge University Press.

THE ISSUE OF "TURNING" IN HEIDEGGER'S THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF BEING

Abstrakt:

Artykuł dotyczy zagadnienia „zwrotu” (*Kehre*) w myśli Martina Heideggera. Pokazuję i uzasadniam, że postawione w *Byciu i czasie* pytanie o bycie z pozycji bytu wyróżnionego, jakim jest *Dasein*, doprowadziło do uprzedmiotowienia bycia powielając, a nie przewyższając, dotychczasowy, według Heideggera metafizyczny, sposób myślenia. Zwrot w myśli Heideggera polega na tym, że próbuje on uniezależnić bycie od człowieka, tj. próbuje wyjść poza transcendentalny i subiektywistyczny punkt widzenia *Dasein* poprzez umieszczenie dziejowości *Dasein* na tle dziejowości samego bycia. To nie *Dasein* projektuje bycie, lecz przeciwnie, bycie projektuje rozumienie dla *Dasein*.

W tym kontekście pokazuję, że postulowane przez Heideggera myślenie bycia przybiera postać myślenia samego procesu istoczenia się dziejowych wykładni bycia.

Abstract:

The article deals with the issue of turning (*Kehre*) in the thought of Martin Heidegger. I show that, in *Being and time* the question of being posed from the perspective of a distinguished being as Dasein has led to the objectification of being, thus rather reproducing instead of overcoming, the so far way of thinking that Heidegger named “metaphysical”. The turning in Heidegger’s thought consists in his effort to make being independent from human being, i.e. he tries to go beyond the transcendental and subjectivist point of view of Dasein by placing historicity of Dasein against the background of the very existence of being. It is not Dasein who designs being, but on the contrary, being designs understanding for Dasein.

In this context, I show that the thinking of being postulated by Heidegger takes the form of thinking the very process of historical presencing of the historic types of interpretation of being.

Słowa kluczowe:

Zwrot, metafizyka subiektywności, dzieje, destrukcja, myślenie bycia

Key words:

Turn, metaphysics of subjectivity, history/acts, destruction, thinking of being

HYBRIS nr 51 (2020)

ISSN: 1689-4286



ANDRZEJ KRAWIEC

UNIwersytet Jagielloński

APOFATYKA W FENOMENOLOGICZNYCH ROZWAŻANIACH O SZTUCE

Wprowadzenie

Badania fenomenologiczne zastosowane w dziedzinie sztuki mają już długą tradycję, lecz brak odpowiedzi na fundamentalne pytania, dotyczące źródłowego doświadczenia sztuki, zrodził w ostatnich dekadach nową koncepcję rozumienia dzieła i jego odbioru. Myślenie apofatyczne pojawiło się w fenomenologii w II połowie XX wieku nieprzypadkowo i było ono poprzedzone dwoma „zwrotami” w kręgu filozofów francuskich – zwrotem teologicznym oraz estetycznym¹.

¹ Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię, czy najpierw rozpoczął się zwrot teologiczny w fenomenologii – szczególnie francuskiej – czy estetyczny, ponieważ obie te tendencje pojawiły się w podobnym momencie i wzajemnie się przenikały (por. Migasiński, Pokropski, 2017, s. 11-13; Lorenc, Salwa, Schollenberger, 2012, s. 8-9). Dla porządku odnotujmy jednak, że Dominique Janicaud początek zwrotu teologicznego upatrywał w filozofii Emmanuela Lévinasa (Janicaud, 1991), a Maryvonne Saison w artykule „Le tournant esthétique de la phénoménologie” wymienia Mikela Dufrenne’a

Radykalizacja podstawowych założeń fenomenologicznych wypracowanych przez Edmunda Husserla doprowadziła do odwrócenia jej podstawowych zasad i postulatów, co widać chociażby w stosowanej terminologii (kontr-metoda, kontr-intencjonalność, kontr-doświadczenie, dar, donacja, świadek, paradoks). Jean-Luc Marion inspirował się apofatyką Pseudo-Dionizego Areopagity przy tworzeniu własnej fenomenologii donacji, a Michel Henry sięgał do rozważań Mistra Eckharta, konstruując fenomenologię Życia o wyraźnie teologicznych znamionach. Ikona jako szczególny przypadek dzieła artystycznego stanowi dla Mariona przykład fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*), na co wskazują także wcześniejsze analizy wybitnego prawosławnego teologa i znawcę ikon Pawła Florenskiego. Z kolei filozof religii Henry Duméry wprowadza redukcję henologiczną — sięgającą korzeniami do Plotyna — która zmierza w podobnym kierunku, co ostateczna zasada redukcyjna Mariona („tyle redukcji, ile donacji”). Należy jednak zadać pytanie, na ile kierunek apofatyczny w fenomenologicznych rozważaniach o sztuce jest wartościową drogą poznawczą oraz czy uzyskane w ten sposób wyniki mogą aspirować do powszechnej ważności.

W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione charakterystyczne rysy zwrotu estetycznego w fenomenologii, który w niektórych postaciach współwystępuje ze zwrotem teologicznym. Kolejne dwie partie artykułu dotyczą fenomenu ikony w ujęciu Jeana-Luca Mariona w świetle *via negativa* Pseudo-Dionizego Areopagity oraz teorii ikony z perspektywy teologii prawosławnej, wyrażonej przez Pawła Florenskiego. Następną część artykułu poświęcona

jako pierwszego ważnego przedstawiciela zwrotu estetycznego (Saison, 1999; por. Murawska, 2017, 133-139).

jest apofatycznej fenomenologii Henry'ego Duméry'ego oraz redukcji fenomenologicznej, która koresponduje z fenomenologią donacji Mariona i jej tzw. czwartą zasadą fenomenologiczną – „tyle redukcji, ile donacji”. Ostatnia część artykułu podejmuje kwestię zasadności i przydatności *via negativa* w estetyce filozoficznej.

1. Główne rysy zwrotu estetycznego w fenomenologii

Zwrot estetyczny w fenomenologii nie polega jedynie na zainteresowaniu sztuką, lecz oznacza uczynienie doświadczenia estetycznego uprzywilejowanym przykładem i tematem rozważań filozoficznych. Doświadczenie sztuki, urastając do rangi „doświadczenia pierwszego”, stanowi emblematyczny przykład naszego egzystencjalnego otwarcia na świat oraz naszego kontaktu z różnie pojmowaną Transcendencją. To doświadczenie pogłębia również sferę immanencji, dzięki czemu otrzymujemy także możliwość zrozumienia samych siebie. Estetyka fenomenologiczna, przestając ograniczać się do istotowego badania poszczególnych fenomenów sztuki w ich źródłowym i bezpośrednim jawieniu się, zaczyna eksplorować obszary takie jak nadzmysłowość, niewidzialność, swoiście rozumiana etyczność, czy sfera *sacrum*. Co najmniej od czasu *Źródła dzieła sztuki* Martina Heideggera fenomenologia przekracza ramy estetyki, a nawet filozofii sztuki (por. Woźniak, 1997, s. 11-13), poszukując dróg, które prowadzą nie tylko do uchwycenia istoty poszczególnych dzieł, ale i samego Bycia (*Sein*), a te poszukiwania nie mogą ominąć pytania o właściwe (*eigentliche*) bycie sobą-Siebie (*Selbst*). Heidegger wskazywał, że myślenie sztuki nie jest pytaniem o przedmiotowe dzieło, lecz zapytywaniem o samo bycie, pochodzące z wydarzenia (*Ereignis*) (1997, s. 61). Także Paul Ricoeur zwracał uwagę, że dzieło nie jest bytem zamkniętym w sobie, ponieważ odnosi się do świata – dzięki referencji

nieostensywnej – do którego my sami przynależymy. Mówił on również o aspekcie „samorozumienia”, ponieważ artysta i odbiorca sztuki nie tylko „wnoszą” siebie do dzieła, ale również „drogą dookolną” otrzymują siebie w kontakcie ze światem dzieła (por. Ricoeur, 1989, s. 243-244, 256, 265-267, 286-287). Podobnie Maurice Merleau-Ponty w swoich późnych pracach *Oko i umysł* oraz *Widzialne i niewidzialne* mówił o uczestnictwie w żywej tkance cielesności (*la chair*) Bytu dzięki sztuce (por. 1996a, s. 18, 20, 63, 131, 173, 175; 1996b, s. 136, 139, 152-153, 164, 201). Ten temat nabierze jeszcze większego znaczenia w fenomenologicznym namyśle nad sztuką w rozważaniach Jeana-Luca Mariona – którym poświęcimy więcej uwagi – oraz Michela Henry’ego (por. 2005; 2012, s. 157-179).

Intencjonalność zakłada dystans pomiędzy podmiotem a badanym przedmiotem. W intencjonalnej noezie fenomen stoi przed podmiotem, przed-stawia się podmiotowi, który jest nań świadomie nakierowany. Co prawda już Edmund Husserl w *Badaniach logicznych* rozważał możliwość aktów nieintencjonalnych (2000, s. 493-499), a później na intencjonalność „nowego typu” zwrócił uwagę Emmanuel Lévinas (por. 2012, s. 6), lecz w pełnym świetle możliwość fenomenologii nieintencjonalnej ukazał dopiero Michel Henry (por. 2006, s. 418-437). Polemizując głównie z Husserlem oraz Heideggerem Henry ustanowił prymat nieintencjonalności nad intencjonalnością, niewidzialności nad widzialnością, afektywności nad zmysłowością i ostatecznie immanentnego życia nad transcendentnym światem.

Do rozwoju fenomenologii nieintencjonalnej przyczynił się także Jean-Luc Marion, wprowadzając kategorię „fenomenu przesyconego” (*phénomène saturé*), który nie mieści się w ramach naoczności rozumianej na sposób Kanta i Husserla. Nadwątlając podstawy fenomenologiczne ustanowione przez Husserla Marion wypracował

projekt, w którym kluczowe znaczenie mają takie kategorie filozoficzne jak dar, donacja, fenomen przesycony (paradoks), objawienie (paradoks drugiego stopnia) oraz świadek (por. Marion, 2015). Już same te terminy ukierunkowują myślenie ku rozważaniom teologicznym, w których sztuka nabiera cech świętości i zarazem stanowi więź (*religio*) z Bogiem.

Współczesna fenomenologia w dużej mierze zwraca się ku temu, co w kontakcie ze sztuką w sposób niepodważalny jest doznawane, ale zarazem pozostaje zakryte – jest niewidzialne i niesłyszalne. Marion mówi o anamorficznym przeobrażaniu się dzieła w fenomen przesycony, dzięki przyjęciu przez odbiorcę („atrybutariusza”) jedynej właściwej dla dzieła perspektywy (2007, s. 148-162, 341-343). „Podmiot” staje się świadkiem wydarzeniowości sztuki, co oznacza również, że aktywność *ego* konstytuującego sensy fenomenu zostaje obrócona w radykalną pasywność bycia świadkiem donacji jawienia się daru. Trzy podstawowe postulaty fenomenologii Husserla, czyli „zasada wszelkich zasad”, „z powrotem do rzeczy samych!” oraz „ile jawienia się, tyle bycia” zostają przez Mariona podważone i wprowadza on zasadę czwartą: „tyle redukcji, ile donacji”². Te przemiany, dzięki którym otworzył się w fenomenologii zupełnie nowy obszar badań, nie mają jednak charakteru burzycielskiego, lecz są radykalizacją pierwotnych i „bezzałożeniowych” postulatów Husserla. Coraz częściej pojawiają się pytania również o to, co jest najistotniejszym naddatkiem źródłowego doświadczenia sztuki. Mowa tu o naddatku, ponieważ dzięki przyznaniu prymatu afektywności nad intelektem zostało rozszerzone nowożytne rozumienie zakresu pojęcia racjonalności, a przez to została również

² Na marginesie zauważmy, że formuła tej czwartej zasady fenomenologicznej jest odwracalna, a więc równie dobrze można ją sformułować jako „tyle donacji, ile redukcji”.

dowartościowana tak ważna w estetyce kategoria „uczucia”, „afektu”, bądź „impresji”.

Estetyka sprzed okresu rozkwitu fenomenologii skupiała się przede wszystkim na sposobie przeżywania sztuki przez jej twórców oraz odbiorców. Fenomenologia z kolei u swych początków była nastawiona na badanie istot (*eidōs*, *essentia*) jawiących się fenomenów, lecz w drugiej połowie XX wieku ciężar badań został na powrót położony na dynamicznym wymiarze egzystencjalnym (*existentia*) doznawania (*pathos*) sztuki – mniej ważna stała się wówczas kwestia istoty dzieła wraz z jego ontycznym aspektem egzystencyjnym (*esse*), a na pierwszy plan wysunął się ek-statyczny (*Ek-stasis*) i transcendujący samo dzieło egzystencjalny wymiar ludzkiego (*Ek-sistenz*) doświadczenia w kontakcie ze sztuką. To doświadczenie przekracza – jak powiedziałyby Heidegger – dziełowość dzieła ku obszarom ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie oraz – jak z kolei powiedziałyby Henry – ku zdradzaniu przez transcendentalne Życie absolutnej i poszczególnej (wcielonej) Sobości (*Soi*), a ostatecznie ku objawieniu niewidzialnego Boga. Warto podkreślić, że ten niezwykle ważny kierunek badań fenomenologicznych – nadestetyczny, a niekiedy także teologiczny – wskazuje nie tyle na samo dzieło, co na najgłębszy wymiar ludzkiego życia oraz na najistotniejszą motywację tworzenia sztuki.

2. Ikona jako „fenomen przesycony” (J.-L. Marion) w świetle teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego Areopagity

W pismach Pseudo-Dionizego Areopagity – autora greckiego pochodzącego z Syrii, żyjącego na przełomie V i VI wieku — jedną z kluczowych kwestii był problem nazywalności i zarazem niewyrażalności Boga. Kwestia ta ma fundamentalne znaczenie

dla uprawomocnienia wiary (religii) oraz statusu teologii — pojmowanej jako nauki prowadzącej do poznania najwyższej Istoty — a także ma ona wpływ na określenie relacji między człowiekiem a Bogiem. Rozważania te mają doniosłe znaczenie także dla pojmowania roli i znaczenia sztuki, która epifanicznie odsyła poza wymiar zmysłowości i inteligibilności, a przez to wymyka się prostemu i jednoznaczному zdefiniowaniu.

W teologii pozytywnej (katafatycznej) orzeka się o Bogu poprzez twierdzenia, zaczynając od określeń najwznioślejszych, a kończąc na najpośledniejszych. Odwrotnie jest w teologii negatywnej (apofatycznej, bądź mistycznej), w której orzeka się o Bogu poprzez zaprzeczenia, wznosząc się stopniowo ku określeniom najwyższym (por. Pseudo-Dionizy, 2005, s. 328-330; Stein, 2019, s. 368-370; por. Stępień, 2005, s. 62-64, Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 99, 106)³. Te dwa sposoby, czy też dwie drogi myślenia o Bogu nie sprzeciwiają się sobie, ponieważ najwyższa Przyczyna, jak mówi Pseudo-Dionizy, „całkowicie wznosi się ponad wszystko, ponad wszelki brak i ponad każde zaprzeczenie, i ponad każde twierdzenie o Niej” (2005, s. 326; Stein, 2019, s. 366). Do najwyższej Przyczyny wszystkiego, co jest, stosuje się więc zarówno bezimiennosc, jak i imiona wszystkich bytów (Pseudo-Dionizy, 2005, s. 225; Stein, 2019, s. 143). Czytamy również u Pseudo-Dionizego: „Bóg jest «wszystkim we wszystkim» [1 Kor 15, 28], i niczym w niczym, i znanym wszystkim, we wszystkim, i nieznanym nikomu w niczym” (2005, s. 289; Stein, 2019, s. 211). Z jednej strony oddziaływanie Boga obecne jest we wszystkich bytach, a z drugiej strony

³ Fragmenty dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity przytaczam według przekładu Marii Dzielskiej, a w nawiasach odsyłam czytelnika również do roboczego przekładu Edyty Stein w tłumaczeniu Grzegorza Sowńskiego.

najbardziej boska wiedza o Bogu, będąca rodzajem „niewiedzy”, wymaga odwrócenia się od wszystkich rzeczy, a następnie od samego siebie, po to, aby móc zjednoczyć się „z promieniami najwyższej jasności” i doznać oświecenia przez „nie dającą się zbadać głębię mądrości” (Pseudo-Dionizy, 2005, s. 289; Stein, 2019, 211; por. Gilson, 1987, s. 81; Sikora; 2010, s. 62-63, 72-74). Przypomnijmy dwa twierdzenia z *Teologii mistycznej*: (1) najwyższa Przyczyna wszystkiego, co się postrzega zmysłami, jest niczym z tego, co jawi się zmysłom; (2) najwyższa Przyczyna wszystkiego, co inteligibilne, jest niczym z tego, co inteligibilne (Pseudo-Dionizy, 2005, s. 331-332; Stein, 2019, s. 370-371). Te dwa twierdzenia umieszczają Boga ponad wszelkim poznaniem zarówno zmysłowym, jak i inteligibilnym, a najwyższy Prabyt jest absolutny w najściślejszym znaczeniu tego słowa — jest On wobec nas całkowicie transcendentny, a przez to niedosięgly. Na początku piątego rozdziału *Imion Boskich* Pseudo-Dionizy stwierdza, że „ukazanie nadsubstancjalnej substancji w swej nadsubstancjalności” jest niewyraźne, niepoznawalne, całkowicie zakryte i przekracza nawet zjednoczenie mistyczne, dlatego możliwe jest jedynie, jak czytamy, „rozświetlenie tego substancjotwórczego procesu wychodzenia tearchicznej zasady na wszystkie byty” (2005, s. 274; Stein, 2019, s. 194, por. Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 105). Imiona boskie mogą zatem odnosić się do Opatrzności Boga i Jej przejawów, ale nie do samego Boga. Nie znamy natury Boga, lecz, jak mówi Pseudo-Dionizy, „znamy Go poprzez porządek wszystkich bytów, który pochodzi od Niego i zawiera pewne obrazy i podobieństwa do boskich wzorców” (2005, s. 289; Stein, 2019, s. 210). Nie jest On żadnym określonym bytem, bowiem zawiera w sobie i poprzedza całe bycie, jest byciem bytów, Prabytem – „Prabyt jest przyczyną i zasadą wszystkich wieków, każdego czasu i jakiegokolwiek bytu” (2005, s. 276; Stein, 2019, s. 197). By ukazać

relację bycia bytu – zmysłowego, bądź inteligibilnego – do Boga, przytoczmy jeszcze jedno zdanie Pseudo-Dionizego: „Bycie samo jest z Tego, który jest Prabytem, i bycie jest z Niego, lecz On nie pochodzi z bycia, i w Nim jest bycie, ale On nie jest w byciu, i bycie Go posiada, ale On nie posiada bycia” (2005, s. 279; Stein, 2019, s. 200; por. Sikora, 2010, s. 59-60). W tej relacji Bóg jest przed i ponad wszelkim byciem i bytem, lecz ta absolutna transcendentność Boga w każdym bycie się zaznacza, ponieważ każdy byt z Niego się wywodzi i Go posiada, choć On wciąż pozostaje niedosięzną Tajemnicą.

Bóg jest nienazywalny, lecz gdybyśmy jednak mieli nadać Mu jakieś imię, to najwłaściwszym – chociaż wciąż nieadekwatnym i niedoskonałym – byłoby imię Dobro⁴. Możemy wtedy powiedzieć apofatycznie, że Bóg nie jest Dobrem, lub katafatycznie i hiperbolicznie, że jest Dobrem ponad Dobrem (Hiper-Dobrem) i te dwie różne drogi myślenia – o czym była mowa już wcześniej – nie przeczą sobie, lecz wzajemnie się wspierają i uzupełniają. Większe znaczenie przypisuje Pseudo-Dionizy jednak teologii apofatycznej, ponieważ poprzez negację wszystkiego robimy w sobie miejsce dla udzielającego się Boga i dopuszczamy Jego przybywanie i emanację. W teologii pozytywnej, zdaniem Pseudo-Dionizego, brakuje utworzonym pojęciom adekwatności, przez co nie odzwierciedlają one najgłębszej i skrytej istoty Boga⁵. *Via negativa* stanowi jednak tylko „narzędzie”, które

⁴ Pseudo-Dionizy często używa również takich imion jak prawdziwy Byt, Prabyt, Przyczyna, Miłość, Mądrość, Intelekt, Rozum, Prawda, Światło, Piękno, Życie, Doskonałość, Jedno (por. Gilson, 1987, s. 79; Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 108-110, 118-119).

⁵ Podobnie twierdzi Jean-Luc Marion, mówiąc, że metafizyczne pojęcia z reguły mają tendencję do zastępowania Niewidzialnego i Niepojętego Boga, który staje się „idolem”,

w pewnym momencie trzeba odrzucić, aby zatrzymać wszelką aktywność intelektualną i zjednoczyć się z Bogiem „przez absolutną bierność niewiedzy” (2005, s. 327; Stein, 2019, s. 367; por. Sikora, 2010, s. 74-76; Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 128-129).

Człowieka i Boga dzieli radykalny dystans, którego nie sposób przekroczyć drogą teologii pozytywnej, ponieważ ta wikła się w idolatryczne niebezpieczeństwo substytucji pojęciowej. Boga nie można traktować na sposób ontyczny i uznać Go nawet za byt najwyższy, ponieważ wymyka się On postaci języka przedmiotowego i przedstawieniowego (por. Marion, 2016, s. 149). Inaczej i bardziej trafnie relację do Boga ujmuje teologia negatywna, w której intencjonalność nie wypływa z nas samych, lecz do nas przybywa, a nasze otwarcie na Transcendencję umożliwia przyjęcie emanacji Boga oraz zjednoczenie się z Nim⁶. Apofatyka usuwa przeszkody i oczyszcza pole dla oddania Bogu czci w milczeniu, a to milczenie nie jest zwykłą ciszą, lecz wieńczy ono dyskurs chwały (por. Marion, 2016, s. 152). Nie jesteśmy w stanie pojąć samej Dobroci, czyli Boga samego, ale możemy Jego dobroć otrzymywać w darze (Marion, 2016, s. 162), a emanacja i zstępowanie dobroci Boga jest zarazem naszym wstępowaniem do Niego (Marion, 2016, s. 172). Bóg daje siebie w akcie miłości, a człowiek może ów dar odwzajemnić. Dar miłości nie wymaga „omawiania”, ponieważ ostatecznie dokonuje się, lecz skoro Bóg jako Miłość przekracza słowa i pojęciowość, to nasuwa się pytanie, jaką rolę pełni teologia oraz na czym polega jej rozwój? Zdaniem Mariona teologia jest nauką o Słowie (J 1, 1), a jej rozwój polega na nieustannym

a pojęcie pozornie przyjmuje na siebie wspaniałość samego Boga (por. Marion, 1996, s. 55, 60-66; por. Tarnowski, 1996, s. 11).

⁶ Mistycznego zjednoczenia z Bogiem nie należy oczywiście rozumieć jako przyjęcia Jego tożsamości, ale jako żywe doświadczenie Jego obecności.

docieraniu do Jego źródła. Egzegeza teologiczna jest jednak zawsze spóźnioną interpretacją Słowa i w gruncie rzeczy nic nowego do Niego już nie dodaje, ale będąc nieskończoną hermeneutyką Eucharystii zmierza do tego, aby wcielić Słowo i stać się lekcją miłości (1996, s. 212-216)⁷.

W teologii apofatycznej (*via negativa*) poprzez negacje i odrywanie się od wszystkiego, co daje nam postrzeżenie zmysłowe lub inteligibilne, otwieramy się na przybycie Tego, który jest absolutny, stąd też podstawowa i ostateczna zasada fenomenologii donacji Jeana-Luca Marion brzmi: „ile redukcji, tyle donacji” (por. 2007, s. 16-21). Doświadczenie nieprzedmiotowe (niebytowe), a takim jest dla Marion również doświadczenie Boga, nazywa on „kontrdoświadczeniem” (por. 2007, s. 262-264)⁸. Kontrdoświadczenie, dzięki któremu mamy dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, nie przeczy samemu doświadczeniu, lecz jest jego szczególną odmianą – opiera się ono wszelkim warunkom uprzedmiotowienia, lub, inaczej mówiąc, jest doświadczeniem *par excellence* nieprzedmiotowym. Tak ważne w fenomenologii Husserla pojęcie intencjonalności Marion zastępuje pojęciem „kontrintencjonalności” (odwróconej intencjonalności) (por. 2007, s. 320-321), w której inicjatywa poznawcza nie wychodzi od nas samych, lecz do nas przybywa, nas ogarnia i nami prowadzi. Atrybutariusz, który staje się świadkiem donacji oraz „oddanym” (*adonné*), odpowiada (*respons*) fenomenowi na jego wezwanie (por. 2007, s. 321-324). Oddany ustępuje miejsca jawiącemu

⁷ Zauważmy, że podobnie jest z refleksją estetyczną, która dąży do zrozumienia sztuki i wyjawienia jej najgłębszych tajemnic, lecz poszukując ostatecznego źródła i celu sztuki sama nią nie jest.

⁸ Podobnie w nieintencjonalnej fenomenologii Michela Henry’ego spostrzeżenie widzialnego zostaje zastąpione „kontr-spostrzeżeniem” (por. Henry, 2005, p. 53).

się fenomenowi i jednocześnie otrzymuje samego siebie z „sobości” samojawiącego się fenomenu. W tej „kontrmetodzie” redukcja fenomenologiczna oczyszcza pole dla ukazania się tego, co jawi się samo z siebie – najpierw redukcja podąża za manifestowaniem się fenomenu, ale ostatecznie mu ustępuje, aby dopuścić jego autodonację (por. 2007, s. 7-11). Jest to widoczne szczególnie wyraźnie w przypadku fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*), który jawi się w nadmiarze naoczności i wywołuje olśnienie (*éblouissement*), przesycając sobą to, co widzialne. Olśnienie, które wypływa z nadmiaru intensywności naoczności zmysłowej lub inteligibilnej jest zarazem oślepieniem i daje się postrzec tylko negatywnie jako niemożliwe spostrzeżenie w oślepieniu (*éblouissement*)⁹. Co ważne, fenomenowi przesyconego nie można oddać, ani zastąpić jakąkolwiek deskrypcją, ponieważ niewspółmierne pojęcia zasłaniają jego prawdziwy blask (*éblouissement*).

Kontrdoświadczenie fenomenu przesyconego wyjawia ekstatyczny i mistyczny wymiar przeżycia estetycznego, a dzieło sztuki w tej perspektywie może stanowić *medium* dla epifanii Transcendencji – Absolutu, Boga (por. Evdokimov, 1999, s. 24). Przypomnijmy, że ikona stanowi w fenomenologii donacji Jeana-Luca Mariona jeden z wyróżnionych przykładów fenomenu przesyconego, dzięki któremu może dojść do objawienia Niewidzialnego (por. Marion, 2007, s. 282-284; Tarnowski, 2000, s. 238-241; Starzyński, 2004; Idziak, 2004).

⁹ „Ponieważ fenomen przesycony, z faktu nadmiaru w nim naoczności, nie daje się znieść przez żadne spojrzenie na jego miarę («obiektywnie»), daje się postrzec («subiektywnie») tylko na sposób negatywny w niemożliwym postrzeżeniu – dokładnie w oślepieniu (*éblouissement*)” (Marion, 2007, s. 250).

3. „Jest *Trójca* Rublowa, a więc jest i Bóg” (Florenski, 1984, s. 125)

Według Pawła Florenskiego dzieło sztuki nie jest rzeczą, czymś „zdziałanym” (ἔργον) i zamkniętym, lecz wiecznym źródłem twórczości i żywym przejawem energii (ἐνεργέω) ducha. Fenomen estetyczny za pośrednictwem tego, co zmysłowe objawia wieczną i prawdziwą rzeczywistość, a szczytowym przykładem tego typu fenomenu jest właśnie ikona. Ikona, jak zwięźle ujmie to Florenski, to wypisane kolorami Imię Boże (1984, s. 125), bądź łaska Boża (1984, s. 126). Aby jednak ikona mogła przejawiać się w całej swej pełni, musi zostać spełniony szereg warunków, a niespełnienie choćby części tych warunków czyni dzieło sztuki martwym. Nadrzędnym celem ikony jest wniknięcie w żywe objawienie świata nadprzyrodzonego, ujrzenie praobrazów (prafenomenów) (Florenski, 1984, s. 37) oraz *katharsis* (Florenski, 1984, s. 39; por. s. 69; por. Uspienski, 1993, s. 148), a sednem sztuki, jej najgłębszą istotą, źródłem i duchową przyczyną jest Mądrość Boża (Sofia) (Florenski, 1984, s. 59-61; por. Evdokimov, 1999, s. 285)¹⁰.

Florenski przedstawia także metafizyczną interpretację malarstwa ikonowego. Jego zdaniem prawdziwa linia grawiurowa jest linią abstrakcyjną, ponieważ nie ma ona ani szerokości, ani koloru i w istocie próbuje ona wyzwolić się od wszelkich danych zmysłowych. Grawiura jest schematem obrazu, opartym wyłącznie na prawach logiki – tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka – i dlatego łączy się ściśle z filozofią niemiecką (Kant, Fichte, Hegel, Cohen, Rickert,

¹⁰ Władysław Panas tłumaczy Sofię w następujący sposób: „Sofia oznacza twórczy pierwiastek Boskiej energii, jest jej ukierunkowaniem, «materią niebiańską», zabarwieniem bezbarwnej światłości, wreszcie idealną granicą między Bogiem a światem. Sofia jawi się jako «pierwsza cząstka bytu» i «przednia fala Boskiej energii», ale i zarazem jako stan świata, sytuacja stworzenia. Stanowi podstawę ontologiczną rzeczywistości rajskiej” (1984, s. 211).

Husserl). Im czyściej – tj. bez zmysłowości i psychologizmu – grawiura osiąga swój cel, tym wyraźniej przejawia się jej doskonałość. Grawiura jako wyabstrahowany schemat malarstwa ikonowego jest zjawiskiem unaoczniającym metafizyczną istotę tego, co przedstawia. Ikona nie „rejestruje” niczego, co przypadkowe, dlatego Florenski określa ją jako konkretną metafizykę bytu, a środki techniczne malarstwa ikonowego są wyrazem, jak czytamy, „konieczności przedstawienia konkretnej metafizyczności świata” (1984, s. 162)¹¹. Żywy organizm dzieła nie może zawierać niczego, co przypadkowe, żadnego zewnętrznego elementu – czy to naturalistycznego, czy to dekoracyjnego – ponieważ wówczas konkretny metafizyczny byt, odsłaniający się naoczności, nie ziściłby się we wszystkich szczegółach, a to oznaczałoby, że ikona w ogóle nie byłaby ikoną.

Z pomocą „rzeczywistości duchowej” w ikonie naocznie konstruowane jest to, co wykracza poza doświadczenie zmysłowe. Florenski metaforycznie posługuje się przykładem magnesu, który w malarstwie powinien być oddany zarówno jako stal, jak i pole oddziałujących sił. Tworzenie ikony polega na zjednoczeniu tych dwóch na pozór niełączących się planów, jednak najwyższy stopień tego paradoksalnego zjednoczenia, jak czytamy w *Ikonostasie*, „stanowi wyobrażenie niewidzialnej strony tego, co widzialne, niewidzialnej

¹¹ Zdaniem Florenskiego malarstwo ikonowe jest podobne do metafizyki również w tym, że ich punktem wyjścia nie są abstrakcyjne rozważania o naturze rzeczy, ani też właściwości materialne, lecz konkretne doświadczenie duchowe, które wywodzi się z faktyczności rozumu (1984, s. 193). Być może jednak należałoby tu mówić nie tyle o samej metafizyce, co raczej o jej źródle, bądź istocie.

w wyższym i ostatecznym sensie tego słowa, czyli Boskiej energii, przesycającej to, co widzialne dla oka” (Florenski, 1984, s. 173)¹².

Florenski zastanawia się nad możliwością wytyczenia granicy pomiędzy światem widzialnym a niewidzialnym, lub – mówiąc ogólniej — pomiędzy widzialnością a niewidzialnością. Zauważa on, że granica, do której przylegają oba światy, jest nie tylko tym, co je dzieli, ale również tym, co je łączy. Sytuacją zaczerpniętą z życia, która ukazuje przyleganie do siebie różnych światów, jest sen, ale także i tu Florenski posługuje się przykładem snu metaforycznie, po to, aby wskazać na istotę twórczości artystycznej. Marzenie senne Florenski określa jako „granicę uwznioślenia tego, co ziemskie i ucieleśnienia tego, co nadprzyrodzone” (1984, s. 105). Przechodzenie z jednej sfery do drugiej jest najpierw wznoszeniem się duszy artysty ze świata ziemskiego do niebiańskiego, by bez obrazów kontemplować istotę bytu niebiańskiego i obcować z wiecznymi noumenami. Nasycona wiedzą dusza zstępuje następnie do świata ziemskiego, by po drodze – na granicy sfery ziemskiej — jej duchowy potencjał przybrał kształt obrazów symbolicznych. To tu właśnie, w drodze zstępującej i na granicy obu światów możemy odnaleźć doświadczenie życia mistycznego¹³. Twórczość, zdaniem Florenskiego, jest podobna do doświadczenia mistycznego, ponieważ proces wznoszenia się (*ascendit*) jest zrywaniem kolejno wszystkich więzów z życiem powszednim i porwaniem przez świat niewidzialny (aspekt dionizyjski), a proces zstępowania (*descendit*) niesie z sobą

¹² Władysław Panas słusznie zauważa, że być może „namalowanie magnesu” jest ambicją każdego twórcy – nie tylko twórcy dzieła sztuki sakralnej, bądź teurgicznej (1984, s. 225; por. Bułgakow, 2010, s. 511-536).

¹³ Według Władysława Panasa sztuką będzie zatem to wszystko, co spełnia rolę granicy i co powstaje w rytmie *ascendit* i *descendit*, czyli to, co odbyło drogę z ziemi do nieba i z nieba na ziemię (1984, s. 221).

symboliczne obrazy świata niewidzialnego (aspekt apolliński). W tym procesie dusza nie troszczy się o siebie samą, lecz pragnie Boga, a widzenie niewidzialnego nie zjawia się wtedy, gdy próbuje ona własnym wysiłkiem prześcignąć swój wymiar duchowy, tylko wówczas, jak pisze Florenski, „gdy w sposób tajemniczy i niepojęty nasza dusza przebywała w innym, niewidzialnym świecie, wzniesiona tam przez nieziemskie siły” (1984, s. 110). To widzenie niewidzialnego jest obiektywniejsze, niż jakiegokolwiek ziemskie obiektywności i jest ono również realniejsze od nich. Tego typu widzenie, które właściwie należałoby nazwać objawieniem¹⁴, stanowi punkt oparcia dla twórczości artystycznej, będącej symbolem świata duchowego. Zadaniem ikony jest wprowadzenie świadomości widza w świat ducha i ukazanie – Florenski posługuje się tu słowami Pseudo-Dionizego Areopagity – „tajemnych i nadprzyrodzonych zjawisk” (Florenski, 1984, s. 123), co oznacza, że ma ona objawić odbiorcom wymiar Boskiej rzeczywistości.

Ikona może być najwspanialszym dziełem sztuki, lecz jej oddziaływanie nie wyczerpuje się jedynie w artystyczności, co oznacza, że nie jest ona autonomicznym dziełem sztuki, ale dziełem o charakterze świadectwa religijnego. W malarstwie ikonowym dokonuje się objawienie tego, co święte, i w tym objawieniu nie ma niczego, co byłoby dane zwyczajnie – wszystko stanowi „wcielony sens i usensownioną naoczność” (Florenski, 1984, s. 193). Wielkich malarzy ikon w najdawniejszych dokumentach nazywano filozofami, choć nie pisali oni prac z zakresu czystej teorii, a jedynie, „oświeceni widzeniem niebiańskim”, dawali świadectwo Słowa wcielonego pracą swoich rąk, filozofując farbami, dlatego ikona jest równoznaczna

¹⁴ „Ikona – mówi Florenski – objawia się nam jako świetliste, emanujące światłem widzenie” (1984, s. 128).

z homilią – ich wspólnym i bezpośrednim tematem rozważań jest objawienie tej samej rzeczywistości duchowej. Ikona nie wskazuje gdzieś dalej na świat niewidzialny, lecz jest objawieniem „tu i teraz” Osoby „twarzą w twarz” (*πρόσωπον, persona*) (por. Marion, 1996, s. 39-43). Nie jest ona wyobrażeniem świętego świadka, lecz jest samym świadkiem – inaczej ikona byłaby tylko rzeczą wśród innych rzeczy, zwykłą deską pokrytą farbami¹⁵.

4. Apofatyka i redukcja henologiczna w fenomenologii religii Henry’ego Duméry’ego

Zdaniem Henry’ego Duméry’ego filozofia jest techniką refleksji, zastosowaną do przeżywanych treści, stąd jest oczywiste, że treści religijne nie mogą zostać wyłączone z jej obszaru zainteresowań, przy czym filozofia pozostaje zawsze na drugim planie za życiem i nie może się z nim utożsamić – jest ona słowem życia, ale nie życiem samym (Duméry, 1994, s. 30-31; por. Brabander, 1972, p. 72). Refleksja filozoficzna odniesiona do treści religijnych popełnia jednak często ten błąd, że rozróżnia Boga filozofów od Boga nie-filozofów. Chociaż człowieka religijnego i filozofa różni zakres kompetencji, to odnoszą się oni, zdaniem Duméry’ego, do tego samego Boga, lub przynajmniej do tej samej sfery boskości (1994, s. 29-30, 33, przypis dolny, 37; por. Siejkowski, 1994, s. 16; Brabander, 1972, p. 84; por. także Hołda, 2019, s. 114-117). Filozof napotyka ideę Boga, ale nie jest jej wytwórcą¹⁶,

¹⁵ Zaznaczmy, że w ikonie nie jest jednak najistotniejszy sam święty, lecz nauka o Bogu płynąca od niego jako Jego świadka (por. Panas, 1984, s. 221; Uspienski, 1993, s. 146-147).

¹⁶ Por.: „Człowiek nigdy nie mógłby wymyślić Boga, ponieważ ku Bogu można iść jedynie wychodząc od Boga. Jeżeli człowiek myśli o Bogu, to dlatego, że już znajduje się we wnętrzu Bożej myśli, że już Bóg myśli w nim” (Evdokimov, 1999, s. 199).

dlatego refleksja filozoficzna o Bogu nie powinna być czysto racjonalno-formalną abstrakcją. Czysto logiczny dowód ontologiczny na istnienie Boga dałby w wyniku jedynie Boga-abstrakcję, albo, co byłoby chyba jeszcze gorsze, Boga-rzecz, a taki „Bóg” nigdy nie byłby przez nikogo wielbiony, ponieważ w niczym nie przewyższałby swego konstruktora — byłby wówczas jedynie pojęciem, poglądem, możliwością logiczną, lub w skrajnym wypadku fikcją (por. Duméry, 1994, s. 47-48). Rozum może natomiast wspierać intuicje duchowe, choć, jak stwierdza Duméry, „wiara jest o wiele krótszą i bardziej od racjonalnego dowodzenia kompletną drogą do Boga” (1994, s. 75).

Wszelkie określanie Boga jest czynnością wyłącznie międzyludzką, dlatego eksplikacja Jego¹⁷ tajemnicy naszymi kategoriami okazuje się aporią. Z tego powodu Duméry zamiast dowodu proponuje wprowadzić kolejną redukcję – po redukcji ejdetycznej, redukcji transcendentalnej oraz całościowym akcie konstytuującym (redukcji konstytuującej) (por. Brabander, 1972, p. 56-61) – którą nazywa „henologiczną”, lub niekiedy także „apofatyczną” (por. Siejkowski, 1994, s. 14-15). Redukcje Husserla doprowadzają do czystej inteligibilności (transcendentalnej świadomości intencjonalnej), lecz zawiera ona cechy zarówno jedności, jak i wielości. Ta transcendentalna „mногоjednia” jest współdzielona ze wszystkimi innymi transcendentalnymi *ego*, gdzie „Ja” odnosi się także do „My”, a to oznacza, że na poziomie transcendentalnym wszystkie *ego* tworzą aktywną unię różnorodności, wspólnotę mnogości. Chcąc jednak dotrzeć do czystej receptywności należy zredukować tę złożoność „mногоjedni”, a wówczas ujawni

¹⁷ Henry Duméry w pracy *Problem Boga w filozofii religii* zapisuje zaimki osobowe, odnoszące się do Boga, z małej litery. Aby jednak ułatwić czytelność i zrozumiałość tekstu ujednolicam w całym artykule pisownię tych zaimków, stosując zapis z dużej litery. Wyjątkiem od tej zasady są wyłącznie cytaty w przekładzie Ireneusza Kani.

się absolutnie prosta „Jednia” w swojej najgłębszej spontaniczności (Duméry, 1994, s. 60-67; por. s. 93)¹⁸. Jednia, Bóg, Absolut – wybór nazwy jest tu właściwie bez większego znaczenia i można je traktować jako synonimy — nie ma najmniejszego śladu wielości i bierności, dlatego jest czystym Aktem. I ponieważ chodzi tu o czysty Akt, a nie o najwyższe ze zdeterminowań, Boga nie można odkrywać na płaszczyźnie pojęć, ale na płaszczyźnie wartości.

W centrum ducha człowieka tkwi, twierdzi Duméry, niezłożona i nieskończona energia, dzięki której dąży on w wolnym akcie ku źródłu absolutnie czystej spontaniczności, odnajdując w swoim sercu u kresu tego dążenia dowód rzeczywistej, prostej (niezłożonej), bezwzględnej, niezeterminowanej i bezwarunkowej obecności Boga. Bóg jest poza bytem i nie udziela On również nic z siebie sferze inteligibilnej, ponieważ nie ma bezpośredniego przejścia od tego, co absolutnie proste, do tego, co złożone (Duméry, 1994, s. 69; por. Brabander, 1972, p. 82), a więc od Jedni do inteligibilnej wielości. Mimo to Jednia, dzięki swej radykalnej jedności i czystej spontaniczności, umożliwia samopowołanie się świadomości do istnienia, czyli jej samoukonstytuowanie się jednocześnie jako byt i esencja, podmiot i przedmiot, jedność i wielość¹⁹.

¹⁸ Wypada jeszcze odnotować, że nie należy utożsamiać neoplatońskiej Jedni z chrześcijańskim trynitaryzmem Pseudo-Dionizego, choć charakterystyczne jest tak u Plotyna, jak i Areopagity transcendowanie zarówno jedności, jak i troistości przez Boskość, która pozostaje nienazywalna i niepojęta (por. Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 119, 122-123). Należy także pamiętać, że redukcja nie oznacza u Duméry’ego jedynie „znoszenia”, czy „brania w nawias”, ale uchwytowanie pewnych *datum* jako względnych.

¹⁹ Czytamy u Duméry’ego: „Bóg występuje tu w roli wytwórczego praźródła gwarantującego i warunkującego samokonstytuowanie się inteligibilnego” (1994, s. 70).

Redukcje przedstawiają się więc następująco: od wielości (doznania lub znaczenia) przechodzimy do mnogo-jedni (świadomość transcendentalna), a od mnogo-jedni do Jedni (Bóg). Duméry nie widzi w tym postępowaniu nic z formalizmu, ani abstrakcji, a tę ostateczną redukcję henologiczną traktuje jako wymóg duchowy. Redukcja do poziomu transcendentalnego nie może stanowić kroku ostatecznego, ponieważ w wytworach myśli („esencjach”) wciąż odnajdujemy domieszkę zdeterminowania i zależności. Dopiero redukcja henologiczna ujawnia świadomości energię (czysty Akt) zdolną transcendować wszelkie zdeterminowanie i złożoność, stąd też nie da się Boga udowodnić obiektywistycznie drogą zwykłej i homogenicznej regresji łańcucha przyczynowo-skutkowego, ponieważ gdybyśmy tak postępowali, to otrzymalibyśmy pierwszy aksjomat, z którego wynikałby panteizm, lub panlogizm. Proces redukcyjny doprowadzony do końca posiada natomiast, zdaniem Duméry’ego, z natury nieodpartą siłę dowodową, a co więcej jest jedyną procedurą dysponującą odpowiednią ścisłością dla twierdzeń teizmu (1994, s. 72). W wyniku redukcji henologicznej, która jest ściśle apofatyczna w rozumieniu Pseudo-Dionizego Areopagity (por. Duméry, 1994, s. 73, przypis dolny), wyodrębnia się Bóg pozaporządkowy i pozakategorialny. Ta pełna redukcja, której zakres rozciąga się od zwykłej percepcji zmysłowej, poprzez świadomość transcendentalną, aż do „ekstazy” (por. Duméry, 1994, s. 77), skupia w sobie całe duchowe jestestwo i kieruje ku nawróceniu (konwersji) do Boga i zjednoczenia się z Nim²⁰.

Henry Duméry przedstawia rozbrat między ontologią a henologią w sposób następujący: „pierwsza uważa, iż to, co niższe, pożycza

²⁰ Piotr Siejkowski zauważa, że filozofia jedynie podprowadza do doświadczenia mistycznego, ale go nie zastępuje, tak jak i nie zajmuje miejsca wiary (1994, s. 20).

od wyższego część tego, czym ono jest, wedle drugiej zaś niższe otrzymuje od wyższego materiał bytowy, którym owo wyższe samo nie jest” (1994, s. 101, por. Brabander, 1972, p. 83). W pierwszym przypadku mamy udzielanie (partycypację), a w drugim założenie samokonstruowania i procesywności inteligibilności. Absolut to czysta energia i źródłowa zasada wszystkiego, co jest, choć On sam nie jest niczym z tego, czym są byty. Pomędzy Jednią a bytem znajduje się aktywne pośrednictwo inteligibilności, która otrzymuje swój ruch od Jedni, a ślad obecności Jedni inteligibilność uchwytuje dzięki aktywności ducha. Duméry powie również: „Między Bogiem a inteligibilnością nie zachodzi przekazywanie esencji, lecz tylko derywacja energii” (1994, s. 105). To „odrywanie się” inteligibilności od Jedni i jej samokonstruowanie się jest procesywnością, a nawrót do Jedni konwersją, przy czym Duméry wyraźnie zastrzega:

„(...) nawet w chwili, gdy duch, osiągając szczyt konwersji, dotyka Jednego, ciągle pozostaje on od niego różny, jako że procesywność bezustannie sprowadza go do własnego porządku. Osiągać Jedno to tajemnie działać na rzecz jego obecności, nie przestając być poniżej niego, tzn. na poziomie inteligibilnym – pierwszym stopniu procesywności” (Duméry, 1994, s. 107, przypis dolny).

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Teologia katafatyczna (afirmatywna) dociera do swej granicy, ponieważ określanie atrybutów Boga pozytywnymi twierdzeniami jest antropomorfizmem. Bóg wymyka się wszelkim naszym próbom uchwycenia Jego istoty i jest On nieredukowalny w tym sensie, że nie daje się sprowadzić do żadnych kategorii pojęciowych. Czy droga apofatyczna jest lepszym sposobem poznania Boga oraz czy dzięki niej dowiadujemy się jak pogodzić Boską transcendencję i duchową immanencję? Nie wiemy, czym jest Bóg, ale wiemy dzięki redukcji henologicznej, że On istnieje. Inteligibilność

wpływa z Boga i pragnie się z Nim połączyć, a duchowość to najwewnętrzniejszy żywy stosunek inteligibilności z Bogiem. Wewnętrzna iluminacja inteligibilności jest znakiem objawienia obecności Boga, który znajduje się poza naszymi kategoriami, ale nie poza naszą duchowością. Duchowość podąża drogą procesywności i konwersji do Boga, a religia jest aktywnym odkrywaniem Boga jako źródła i jako celu inteligibilności. Ten cel nie jest zewnętrzny wobec ducha, ponieważ to on sam go sobie zadaje i tylko dzięki temu jest właśnie duchem. Tym sposobem duch, powie Duméry, „jest dla-siebie tylko będąc również dla-Boga” (1994, s. 111).

Chociaż niewypowiadalny Bóg przekracza nasze możliwości poznawcze, to nie jest On przez to całkiem nieobecny. Przecież, stwierdza Duméry, „odciska on swoje piętno na życiu duchowym, a więc nie jest zupełną, całkowitą tajemnicą” (1994, s. 121)²¹. Dzięki uwewnętrznionej relacji ducha z Bogiem sam duch może siebie tworzyć (samokonstytuować), a tworząc siebie objawiać Boga, którego jest wizerunkiem. Jeśli więc sam Bóg nie mówi, to duch oraz świat, którym duch się zajmuje, może mówić o Nim i za Niego (Duméry, 1994, s. 122). Zatem duch, jak się ostatecznie okazuje, jest intencją Boga i Jego dynamicznym obrazem.

Duméry określa Boga zarazem jako immanentnego i transcendentnego – jest On obecny w centrum ducha, ale nie jest w nim zamknięty, jest jawny, ale zarazem ukryty, obecny i nieobecny, działający, ale wystarczający samemu sobie. Jest On wolny od wszelkich więzów i zdeterminowań, ale jednocześnie jest siłą, która nas porusza. Przede wszystkim jednak jest On czystą energią – tryskającą i rozlewającą się

²¹ Choć Duméry przyznaje również, że Bóg umyka nam nawet w swym sposobie uobecniania się (1994, s. 127).

w sobie (por. Duméry, 1994, s. 130). Odkrycie tej prawdy nie jest wejściem w oczywistość, lecz aktywną konwersją, zakładającą konieczność oderwania się od wszystkiego, co w jakikolwiek sposób „jest”. Henologia nie ucieka się do zewnętrznych struktur przy określaniu suwerenności Absolutu i nie definiuje boskich atrybutów przy pomocy kategorii predykatywnych i opisowych, lecz opiera się na aktach intencjonalnych w postaci kroków redukcyjnych na mocy wewnętrznej konieczności samokontytuującej się inteligibilności. W ustalonej przez Duméry’ego hierarchii porządek zmysłowy (świat) i inteligibilny (duch) nie rozwinąłby się bez wiecznego ruchu boskiej spontaniczności oraz bez więzi ducha z Bogiem (por. 1994, s. 128, 132)²².

5. Zakończenie – apofatyczny wymiar doświadczenia sztuki

Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity ukazuje drogę do Boga, polegającą na stopniowym odrywaniu tego, co zmysłowe oraz inteligibilne, aby ostatecznie dotrzeć do ekstatycznego (mistycznego) przeżycia obecności Boga. Jean-Luc Marion, czerpiąc inspirację z Pseudo-Dionizego, analizuje ikonę jako jeden z typów fenomenu przesyconego, w którym niejako „spala się rusztowanie zjawiska” (Marion, 2007, s. 7) i otwiera pole dla samego jawienia się. Potwierdzeniem intuicji Mariona są również analizy Pawła Florenskiego, dla którego ikona stanowiła szczytowy przykład dzieła artystycznego o charakterze sakralnym i której przeżywanie na ostatnim etapie może doprowadzić odbiorcę (świadka) do objawienia Mądrości Bożej. Z kolei Henry Duméry akcentuje pozakategorialny wymiar doświadczenia Transcendencji

²² W *Ikonostasie* Florenskiego czytamy, że „nie ma niczego zewnętrznego, co nie byłoby przejawem wewnętrznego” (1984, s. 150, por. Brabander, 1972, p. 102), co odpowiada stwierdzeniu Duméry’ego, że zmysłowość jest wyrazem inteligibilności (1994, s. 105).

(Boga, Absolutu, Jedni) w postępowaniu redukcyjnym, którego ostatnim krokiem jest redukcja henologiczna. Wydaje się, że analiza doświadczenia estetycznego we współczesnych debatach fenomenologicznych wykazuje wyraźną analogię do *via negativa*, gdzie zmysłowy fundament dzieła odsyła do skonkretyzowanego przedmiotu estetycznego, a ten z kolei może – choć niekoniecznie musi – odsyłać dalej do sfery *sacrum*.

Zdaniem Władysława Panasa „teocentryczny estetyzm” Florenskiego jest ostateczną teorią sztuki, polegającą jednak nie tyle na informacji, co na fascynacji (por. 1984, s. 210, 230-231)²³. Trzeba natomiast pamiętać, że każdemu człowiekowi, o tym mówi Florenski, Bóg dał swoją miarę wiary, czyli miarę „objawienia rzeczy niewidzialnych” (1984, s. 117; por. Świtkiewicz-Blandzi, 2018, s. 124)²⁴. Ikona stanowi emblematyczny przykład objawienia boskiej energii, ponieważ przesyca i przekracza to, co widzialne zmysłowo i inteligibilnie, stąd zasadnie można ją nazwać „fenomenem przesyconym”. Ostateczna zasada fenomenologiczna Mariona – ostateczna zarówno w sensie źródłowości, jak i celowości – pokazuje drogę ku kresowi możliwości ludzkiego poznania Transcendencji: im więcej redukcji (zmysłowej i inteligibilnej), tym więcej donacji (Boga, Absolutu, Jedni).

Więź ducha (inteligibilności) z Bogiem pozwala określić ikonę jako teofanię Boskości (por. Evdokimov, 1999, s. 157), lecz czy można – pyta Władysław Panas – „odchrystianizować” teorię sztuki ikony

²³ Panas ilustruje tę sytuację przemianą Szawła w Pawła, który mając dobre informacje o chrześcijaństwie potrzebował dopiero fascynacji, aby nastąpiło oświecenie i nawrócenie (konwersja). Z kolei w *Sztuce ikony* Paula Evdokimova czytamy: „Istnienie Boga dokumentuje się adoracją, a nie dowodami” (1999, s. 27).

²⁴ Stąd też płynie niebezpieczeństwo wypaczeń i idolatrii w sferze duchowej i religijnej (por. Florenski, 1984, s. 107-108).

i wówczas zastosować ją do każdego dzieła artystycznego (1984, s. 232)? Nie ma wątpliwości, że ikona nie jest jedynym przykładem dzieła sztuki sakralnej, a także jest zrozumiałe, że nie chodzi w tego typu dziełach wyłącznie o wpisywanie się w wypracowane dotąd kanony artystyczne zaakceptowane przez Kościół w celach posługi liturgicznej. Pytanie dotyczy właściwie tego, czy każde wartościowe i głębokie dzieło artystyczne jest teofanią Jedni, Boga, Absolutu²⁵? Czy doświadczenie każdego wielkiego dzieła sztuki może być „bramą” dla doświadczenia religijnego²⁶?

Henologiczne utożsamienie Absolutu i Boga w obrębie *via negativa* daje co prawda możliwość potraktowania wielkiego dzieła sztuki – a mówiąc precyzyjniej: sposobu przeżywania (konkretyzacji) przedmiotu estetycznego – jako teofanii Transcendencji, ale wydaje się, że nie bezwarunkowo. Jedynie takie dzieło, które wyrasta z głębi Tajemnicy i potrafi przenieść jego twórcę, bądź odbiorcę w rzeczywistość ponadmysłową i ponadinteligibilną, a przy tym w szczególny sposób go przemienić, zasługiwałoby na miano teofanicznego.

Pozostaje jeszcze pytanie, kto powinien zabierać rozstrzygający głos w kwestii szerokiego zastosowania teorii Florenskiego do twórczości artystycznej, z uwzględnieniem procedur redukcyjnych Mariona i Duméry’ego, które prowadzą do olśnienia fenomenem

²⁵ Por. teozoficzną w tonie wypowiedź Wasyla Kandyńskiego: „Każde głębokie dzieło wewnątrz brzmi tak, jak spokojnie i w dystyngowany sposób wypowiedziane słowa: «Oto jestem». Ich dźwięk unosi się ponad wiekami” (Kandyński, 1996, s. 132, przypis dolny). Na marginesie zauważmy, że Evdokimov ocenia pracę *O duchowości w sztuce* Kandyńskiego jako bardzo słabą pod względem filozoficznym, a samą wykładnię duchowości w tej pracy nazywa „bezkrwistym mistycyzmem” (Evdokimov, 1999, s. 75).

²⁶ Por. np. krytykę sztuki Zachodu – zwłaszcza awangardy XX wieku – dokonaną przez Paula Evdokimova (1999, s. 68-86; por. Bierdiajew, 2001, s. 194-204).

przesyconym, bądź objawienia obecności Boga. Czy artyści, odbiorcy, teoretycy sztuki, a może filozofowie i teolodzy? I nade wszystko, czy kwestia teofanii w sztuce jest w ogóle jednoznacznie rozstrzygalna? A jeśli nie, to czy nie wypada nam, jak pisał Plotyn, „odejść w milczeniu i stwierdziwszy niepokonaną trudność, nie pytać już o nic” (cyt. za Siejkowski, 1994, s. 18) i zarazem pójść za Wittgensteinem i jego siódmą tezą z *Traktatu logiczno-filozoficznego* (Wittgenstein, 2012, s. 83)? Zdaje się, że głosy w tej „pozakategorialnej” kwestii muszą być podzielone według miary, jaką każdy z nas nosi w sobie, bowiem teofania jest takim objawieniem obecności Boga, która jednocześnie utrzymuje Boga w ukryciu. Zgodzić się można chyba tylko w tym, że istnieje dla nas jakaś niezgłębialna i niewypowiadalna Tajemnica, stanowiąca źródło nieustannych poszukiwań ostatecznego wyjaśnienia duchowości człowieka i boskości, a artystycznym wyrazem tych poszukiwań jest sztuka. Apofatyczny wymiar sztuki wyraźnie ujawnia to szczególne przecucie nieskończonej Tajemnicy, która jest w nas, choć to nie my jesteśmy jej wytwórcą. Tak jak refleksja filozoficzna pozostaje na drugim planie za życiem, tak i refleksja o sztuce jest zawsze opóźniona względem żywego doświadczenia dzieła artystycznego. Także i w tym, i to z całą mocą, ujawnia się apofatyczny wymiar sztuki – nie jest ona tym, co o niej mówimy.

BIBLIOGRAFIA

- Brabander, R. F. de (1972). *Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bierdiajew, M. (2001). *Sens twórczości*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: ANTYK.
- Bułgakow, S. (2010). *Światło wieczności*. Przeł. J. Chmielewski. Kęty: ANTYK.
- Duméry, H. (1994). *Problem Boga w filozofii religii*. Przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Evdokimov, P. (1999). *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Przeł. M. Żurowska Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Florenski, P. (1984). *Ikonostas i inne szkice*. Przeł. Z. Podgórzec. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, E. (1987). *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Heidegger, M. (1997). *Źródło dzieła sztuki*. Przeł. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Drogi lasu*. Przeł. J. Mizera i in. (7-62). Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- Henry, M. (2005). *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Quadrige/PUF.
- Henry, M. (2006). Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości. Przeł. J. Migasiński. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia* (418-437). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henry, M. (2012). Sztuka i fenomenologia życia. Przeł. M. Murawska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 34, 157-179.
- Hołda, M. (2019), *Głos ukrytego Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Husserl, E. (2000). *Badania logiczne*. Tom 2/1. Przeł. J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał A. Póltawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Idziak, U. (2004). Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jean-Luca Mariona. *Logos i Ethos*, 17, 45-63.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions De L'éclat.
- Kandyński, W. (1996). *O duchowości w sztuce*. Przeł. S. Fijałkowski. Łódź: Państwowa Galeria Sztuki w Łodzi.
- Lévinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lorenc, I., Salwa, M., Schollenberger, P. (2012). Wstęp. W: I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger (red.), *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna (7-24)*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marion, J.-L. (1996). *Bóg bez bycia*. Przeł. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. Przeł. W. Starzyński. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marion, J.-L. (2015). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Quadrige/PUF.
- Marion, J.-L. (2016). *Idol i dystans*. Przeł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Oko i umysł, Szkice o malarstwie*. Przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, E. Bieńkowska, J. Skoczylas. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/ obraz terytoria.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Widzialne i niewidzialne*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Migasiński, J., Pokropski, M. (2017). Słowo wstępne. W: J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii (7-21)*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Murawska, M. (2017). Wprowadzenie. W: J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (133-149). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Panas, W. (1984). Sztuka jako ikonostas. W: P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*. Przeł. Z. Podgórzec (210-238). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (2005). *Pisma teologiczne*. Przeł. M. Dzielska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja*. Przeł. K. Rosner, P. Graff. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Saison, M. (1999). Le tournant esthétique de la phénoménologie. *Revue d'Esthétique*, 36, 125-140.
- Siejkowski, P. OP (1994). Bóg i wiara w filozofii religii Henry Duméry'ego. W: H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii* (9-24). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sikora, P. (2010). *Logos niepojęty*. Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS.
- Starzyński, W. (2004). Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Mariona. *Logos i Ethos*, 17, 18-44.
- Stein, E. (2019). *Drogi poznania Boga*. Przeł. G. Sowinski. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stępień, T. (2005). Przedmowa. W: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Przeł. M. Dzielska (7-67). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Świtkiewicz-Blandzi, A. (2018). *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas*. Warszawa: Sub Lupa.
- Tarnowski, K. (1996). Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie. W: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*. Przeł. M. Frankiewicz (9-19). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tarnowski, K. (2000). *Bóg fenomenologów*. Tarnów: Biblos.

Uspienski, L. (1993), *Teologia ikony*. Przeł. M. Żurowska. Poznań: „W drodze”.

Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. Woźniak, C. (1997). *Martina Heideggera myślenie sztuki*. Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS.

APOPHATIC THEOLOGY IN PHENOMENOLOGICAL CONSIDERATIONS ABOUT ART

Abstrakt

W fenomenologii coraz częściej obserwujemy zainteresowanie filozofów wczesną myślą chrześcijańską – w tym apofatyką – co nie pozostaje bez wpływu na pojmowanie roli i znaczenia sztuki. „Niewidzialność” w sztuce oraz objawienie Boga poprzez dzieło artystyczne stanowi tajemnicę, wobec której tradycyjne modele estetyki filozoficznej nie znajdują w pełni satysfakcjonujących wyjaśnień. Teologia negatywna – wraz z kluczową dla niej drogą apofatyczną – wnosi do współczesnych debat estetycznych nową perspektywę rozumienia dzieła sztuki, a jej „redukcyjne” zastosowanie odnajdujemy zwłaszcza w teorii ikony. Analiza ikony dokonana przez Pawła Florenskiego w wielu punktach wykazuje zbieżność z kategorią „fenomenu przesyconego” Jeana-Luca Marion, a redukcja henologiczna Henry’ego Duméry’ego – uzupełniająca i zarazem przekraczająca redukcje Edmunda Husserla – rozszerza horyzont „niewidzialnego” wymiaru sztuki o relację, jaką duch (inteligibilność) nawiązuje z Transcendencją. W niniejszym artykule wskazuję na spójność współczesnej refleksji fenomenologicznej z wczesnochrześcijańską apofatyką oraz teorią ikony, a także stawiam

pytania o zasadność i przydatność tak skonstruowanej koncepcji estetyczno-teologicznej jako ogólnej filozoficznej teorii sztuki.

Abstract

In the field of phenomenology philosophers more and more frequently show interest in early Christian thought – including apophatic theology – which, in result, affects the understanding of the role and significance of art. „Invisibility” in art and the manifestation of God through the work of art is a mystery which cannot be satisfactorily explained by traditional philosophical aesthetic models. Negative theology, together with its key apophatic way brings a new perspective of understanding art into contemporary aesthetic debates. Its 'reductive' application can be found especially in the theory of the icon. Paweł Florenski's icon analysis and Jean-Luc Marion's category of the 'saturated phenomenon' converge in many points. Henry Duméry's phenomenological reduction which is complementary to, but at the same time exceeds Edmund Husserl's reductions, extends the horizon of the 'invisible' dimension of art by the relation the Spirit (intelligibility) makes with Transcendence. In the article I will show the cohesion of contemporary phenomenological thought, early Christian apophatics and the theory of the icon. I will also consider whether an aesthetic and theological framework so structured could be valid and useful as a general philosophical theory of art.

Słowa kluczowe: apofatyka, Duméry, fenomenologia, Florenski, Marion, sztuka

Keywords: apophatic theology, Duméry, phenomenology, Florenski, Marion, art

HYBRIS nr 51 (2020)

ISSN: 1689-4286



MAREK BŁASZCZYK

UNIwersytet Mikołaja Kopernika

SPÓR O FILOZOFIĘ HERMENEUTYCZNĄ

[Włodzimierz Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*,
Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019]

Najnowsza książka Włodzimierza Lorenca, zatytułowana *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, jest ważnym przedsięwzięciem naukowym (Lorenc, 2019). Nie tylko bowiem stanowi ciekawą próbę odczytania filozofii hermeneutycznej, usystematyzowania poglądów jej prekursorów, głównych przedstawicieli i kontynuatorów, ale i polemicznie odnosi się do dotychczasowych jej ujęć i konceptualizacji. Praca ta doskonale więc wpisuje się w prowadzony dziś na polskim gruncie naukowym namysł nad szeroko rozumianą hermeneutyką, uzupełniając go o kolejne spojrzenie na jej fenomen. Warto dodać, że Lorenc – pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego – jest także autorem innych publikacji z zakresu myśli hermeneutycznej, jak choćby *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich* (Lorenc, 2003) czy *Hermeneutyczne*

koncepcje człowieka. Dilthey, Misch, Bollnow (Lorenc, 2008). Jego najnowsza rozprawa zdaje się zatem być owocem jego wieloletnich, szeroko zakrojonych badań nad specyfiką filozofii hermeneutycznej.

Monografia składa się z trzech części. W pierwszej z nich Lorenc omawia poglądy prekursorów filozofii hermeneutycznej, przyglądając się antysystemowej myśli Fryderyka Nietzschego, hermeneutycznej filozofii życia Wilhelma Diltheya oraz problematyce hermeneutycznej w refleksji Martina Heideggera. W drugiej analizuje ustalenia jej klasyków, Hansa-Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura. W trzeciej przybliży natomiast dwie najbardziej znaczące próby radykalizacji filozofii hermeneutycznej, ukazując postmodernistycznie zorientowaną myśl Giannię Vattima oraz teologicznie zabarwioną filozofię Johna D. Caputa.

Lorenc nadmienia, że w swych rozważaniach ogranicza się jedynie do zaprezentowania koncepcji ściśle filozoficznych, mających współcześnie najszerze oddziaływanie. Pomija więc samą historię hermeneutyki, jej powiązania z teologią, a także nie uwzględnia myśli Friedricha Schleiermachera, dzięki któremu hermeneutyka zyskała uniwersalny, filozoficzny charakter. Z jednej strony wkład Schleiermachera w rozwój hermeneutyki jest niepodważalny (por. Przyłębski, 2005, s. 58; Dybel, 2012, s. 18); z drugiej zaś — jak zauważa warszawski uczony, powołując się na opinię Macieja Potępy — hermeneutyka nie zajmuje w jego filozofii miejsca centralnego, lecz stanowi raczej „dziedzinę pomocniczą” (Potępa, 2016, s. 28). Schleiermacher, zdaniem Lorenc, nie jest zatem filozofem hermeneutycznym: „zainspirował on filozofię hermeneutyczną jedynie pośrednio” (Lorenc, 2019, s. 12), „zapoczątkował on zmianę myśli filozoficznej, ale nie zainicjował bezpośrednio filozofii hermeneutycznej” (Lorenc, 2019, s. 12). Warto dodać, że Schleiermacherowskie

ufilozoficznienie hermeneutyki jest dla powstania filozofii hermeneutycznej na tyle istotne, iż inni jej badacze chętnie je przywołują, a nawet poświęcają mu osobne miejsca w swych publikacjach (Przyłębski, 2005, s. 57-78; Przyłębski, 2010, s. 11-29).

Nie chcąc szczegółowo rekapitulować zawartości rozprawy Lorenca, wskaźmy jedynie na najciekawsze jej wątki. Autor słusznie podkreśla, że sformułowanie „filozofia hermeneutyczna” nie jest jednoznaczne, występuje bowiem w różnych znaczeniach i w rozmaitych kontekstach znaczeniowych. Nierzadko – jako synonim „filozofii kontynentalnej” — stosuje się je na określenie „tego wszystkiego, co nie jest filozofią analityczną” (Lorenc, 2019, s. 15). Stosuje się je także na określenie pewnego sposobu filozofowania oraz kierunku filozoficznego, jednego z wiodących – obok neokantyzmu, fenomenologii, egzystencjalizmu czy postmodernizmu – nurtów myśli współczesnej. Niezwykle trudno jednak o dokładną, precyzyjną, a zarazem powszechnie podzielaną konceptualizację „filozofii hermeneutycznej” (por. Scholtz, 1994, s. 41-67). Sprawę bowiem komplikuje fakt, że mamy dziś do czynienia z kilkoma pojęciami, które mniej lub bardziej odnoszą się do charakterystycznych dla niej treści, motywów czy zagadnień (jak choćby rozumienie, wyjaśnianie, interpretacja, wykładnia, język). Poza samą filozofią hermeneutyczną, mowa tu oczywiście o hermeneutyce oraz hermeneutyce filozoficznej (por. Bronk, 1995; Bronk, 1988).

Należy również pamiętać o tym, że z filozofią hermeneutyczną bywają łączeni filozofowie, którzy sami nie definiowali tym terminem swojej intelektualnej twórczości (jak np. Wilhelm Dilthey czy Martin Heidegger), nawet pomimo wyraźnego poruszania wątków hermeneutycznych. Lorenc zaznacza, że z tym nurtem myślenia

identyfikowali się dopiero Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur — ich też nazywa klasykami filozofii hermeneutycznej.

Gadamer wszakże nie tylko nie od razu stosował to określenie (stało się to za sugestią Heideggera), ale i swojej filozofii nie wyłożył w sposób uporządkowany, systematyczny. Jego główne dzieło, *Prawda i metoda* (1960), stanowi raczej – jak głosi jego podtytuł – „zarys hermeneutyki filozoficznej” (Gadamer, 2004), a nie jej spójną, kompleksową wykładnię. Co więcej, Gadamer nie precyzuje znaczenia pojęć „filozofia hermeneutyczna” i „hermeneutyka filozoficzna”, nie wyjaśnia też korelacji między nimi. Jak bowiem zauważa Reiner Wiehl, w twórczości Gadamera „różnica między filozofią hermeneutyczną i filozoficzną hermeneutyką co rusz znika bądź jest zawieszona” (Wiehl, 2004, s. 267). Wszystko to sprawia, że myśl niemieckiego filozofa nie daje się wiernie zrekonstruować – tematyczna rozległość, wieloaspektowość oraz wszelkie jej niuanse wręcz uniemożliwiają przedstawienie jej w sposób satysfakcjonujący, w postaci „gotowego” systemu filozoficznego (por. Dybel, 2004). Lorenc, choć ma tego świadomość, uznaje filozofię Gadamera za „pierwszą dojrzałą postać filozofii hermeneutycznej” (Lorenc, 2019, s. 121). Podziela przy tym stanowisko Andrzeja Przyłębskiego, wedle którego dorobek autora *Prawdy i metody* nadal oczekuje „na pełną eksplikację swego filozoficznego potencjału” (Przyłębski, 2016, s. 17).

Ricoeur, drugi z klasyków filozofii hermeneutycznej, w latach siedemdziesiątych używał tego określenia w kontekście własnej refleksji filozoficznej. Początkowo inspirował się egzystencjalizmem (Dufrenne, Ricoeur, 1947), następnie zajmował się problematyką winy, grzechu i zła (Ricoeur, 1986), by wreszcie uwagę swą skierować na zagadnienia specyficzne dla myśli hermeneutycznej, jak choćby hermeneutyka symboli, tekstów pisanych (Ricoeur, 1989), ludzkich działań

czy egzystencji jako takiej (Ricoeur, 2003a). Jak sam wyzna: „zaczynając od egzystencjalizmu lat pięćdziesiątych, przemierzałem niezwykle zróżnicowane pejzaże filozoficzne” (Ricoeur, 2003b, s. 113). Twórczość Ricoeura, pomimo swej rozległości (zarówno tematycznej, jak i objętościowej), trudno zatem uznać za systematyczny wywód, mający na celu wypracowanie całościowej, samodzielnej koncepcji filozoficznej. Nie taka była też intencja francuskiego filozofa, który zamiast rozpocząć swój namysł od kwestii ogólnych, koncentrował się najpierw na problemach szczegółowych, z czasem dopiero dokonując ich syntezy. W swoich rozważaniach, w przeciwieństwie na przykład do Heideggera, podążał więc „drogą okrężną”, wierząc, że tylko w ten sposób można rzetelnie uprawiać filozofię człowieka.

Lorenc zwraca uwagę, że bliska jest Ricoeurowi fenomenologiczna metoda filozofowania, daleko mu jednak do stanowiska transcendentnego. Problematyka hermeneutyczna bez wątpienia pojawia się natomiast w *Symbolice zła*, choć pracę tę – zdaniem warszawskiego badacza — trudno jeszcze uznać za Ricoeurowski wykład filozofii hermeneutycznej. Lorenc polemizuje tutaj z konstatacją Marka Drwięgi, wedle którego już wspomniana wyżej rozprawa utrzymana jest „w duchu filozofii hermeneutycznej” (Drwięga, 1998, s. 18). Odwołania do tradycyjnej hermeneutyki, powiada Lorenc, nie czynią jeszcze Ricoeura filozofem hermeneutycznym. Klasyczne rozumienie hermeneutyki różni się bowiem od filozoficznego jej rozumienia. W tym sensie *Symbolika zła* nie jest książką ściśle hermeneutyczną, lecz raczej zapowiada „hermeneutyczny” okres twórczości francuskiego myśliciela (por. Lorenc, 2019, s. 170). Ten zaś, twierdzi warszawski uczonec, inicjuje bowiem praca *O interpretacji. Esej o Freudzie* (Ricoeur, 2008), której analizie poświęca więcej miejsca w swej monografii.

Warto zarazem pamiętać, że Ricoeur określał swoją filozofię mianem filozofii refleksji, nawiązując do tradycji filozofii refleksyjnej, zapoczątkowanej przez Kartezjusza, rozwijanej później przez Kanta i Fichtego oraz współczesnych filozofów francuskich, z Jeanem Nabertem na czele (por. Migasiński, 2014). Jak sam pisał: „kiedy mówimy, że filozofia jest refleksją, mamy na myśli to, iż jest refleksją nad sobą samym” (Ricoeur, 1985, s. 115). I nieco dalej: „refleksja jest przyswajaniem sobie naszego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia poprzez dzieła, świadczące o tym wysiłku i pragnieniu” (Ricoeur, 1985, s. 119). Refleksję łączył Ricoeur z interpretacją, co nadaje jego filozofii charakter hermeneutyczny: „refleksja odwołuje się do interpretacji i pragnie przekształcić się w hermeneutykę” (Ricoeur, 1985, s. 119). Można odnieść wrażenie, że nawet w „hermeneutycznym” okresie swojej twórczości francuski filozof nie porzucił swych wczesnych inspiracji egzystencjalizmem, zwłaszcza myślą Karla Jaspersa i Gabriela Marcela. Mawiał bowiem, że każda interpretacja przyczynia się do „poszerzenia rozumienia samego siebie poprzez rozumienie drugiego” (Ricoeur, 1985, s. 195). Hermeneutyka staje się tym samym „rozumieniem siebie samego na określonej drodze rozumienia innego” (Ricoeur, 1985, s. 196). Na marginesie dodajmy, że niektórzy badacze twórczości Ricoeura nazywają jego filozofię „alterologiczną refleksyjną fenomenologią hermeneutyczną” (por. Jakubowski, 2017, s. 73-74, s. 116), akcentując znaczenie Innego w kształtowaniu własnego projektu bycia-w-świecie.

Na uwagę zasługują rozważania Lorenca na temat powiązań myśli Fryderyka Nietzschego z filozofią hermeneutyczną. Podkreśla on, że autora *Wiedzy radosnej* nie sposób jednogłośnie uznać za filozofa hermeneutycznego, jego twórczość nie przyczyniła się bowiem bezpośrednio do jej powstania, nie wpłynęła też znacząco na poglądy

jej klasyków. Hans-Georg Gadamer miał do Nietzschego jako potencjalnego hermeneuty „stosunek ambiwalentny, jeśli nie sceptyczny” (Przyłębski, 2016, s. 176-177). Ricoeur zaś dostrzegał hermeneutyczne aspekty jego filozofii, pisał o niej w kontekście „hermeneutyki podejrzeń”, jednak sam nie zainteresował się nią na tyle, by twórczo ją kontynuować. Swoisty renesans myśli Nietzschego przypada natomiast na ostatnie dziesięciolecie – coraz częściej wskazuje się na jej hermeneutyczne wątki, badając je pod kątem filozofii interpretacji (por. Markowski, 2001; Schrift, 1990; Hofmann, 1994; Figl, 1982). Nietzsche zaczyna tym samym uchodzić za jednego z niesłusznie pomijanych protagonistów filozofii hermeneutycznej (por. Przyłębski, 2016, s. 175). To właśnie do jego poglądów nawiązuje choćby Gianni Vattimo, reprezentujący zradyzalizowaną wersję tej filozofii.

Trudności związane z zaklasyfikowaniem refleksji Nietzschego do filozofii hermeneutycznej wynikają z samej niejednoznaczności terminu „filozofia hermeneutyczna”. Jedni badacze uważają, że Nietzsche nie wpisuje się w rozumienie hermeneutyki, którą tworzą Dilthey, Heidegger czy Gadamer (por. Przyłębski, 2005, s. 94). Inni zaś konstatują, że „wyłamując się z tradycji hermeneutycznej, Nietzsche jednocześnie tkwił w niej bardzo głęboko” (Markowski, 2001, s. 51). W tym sensie jest on filozofem hermeneutycznym, jednak sytuującym się poza tradycją tej filozofii, począwszy od Schleiermachera aż po Gadamera. Autor *Tako rzecze Zaratustra* zdaje się być świadomy odrębności swojej refleksji od głównego nurtu filozofii hermeneutycznej, niechętnie też posługuje się takimi pojęciami, jak „hermeneutyka” czy „rozumienie”. Dużo częściej mówi bowiem o „interpretacji”, wskazując na jej subiektywny charakter. Nietzsche, jak słusznie zauważa Lorenc, nie ufa „przesądom ani tradycji i nie wierzy w możliwość pełnego wydobywania na światło dzienne ukrytych prawd, co nie pozwala na nazwanie go hermeneutą” (Lorenc,

2019, s. 51). Niemiecki filozof, krytykując dążenie filozofii do uniwersalizmu, odkrycia jedynej słusznej prawdy o świecie i człowieku, opowiada się więc za pluralizmem interpretacyjnym.

Nietzsche nie jest filozofem hermeneutycznym z kilku powodów. Po pierwsze, filozofia hermeneutyczna żywo nawiązuje do tradycji, starając się odpowiadać na kulturowe wyzwania i oczekiwania, Nietzsche z kolei „wyodrębnia jednostkę z kultury” (Lorenc, 2019, s. 53), nobilitując jej twórcze zdolności. Po drugie, filozofia hermeneutyczna afirmuje i szanuje intelektualne dziedzictwo kultury europejskiej, Nietzsche natomiast nie stroni od jej krytyki, podważając jej chrześcijańskie fundamenty. Po trzecie wreszcie, filozofia hermeneutyczna dotyka spraw uniwersalnych, jak choćby metodologia nauk humanistycznych (Dilthey), prestruktura rozumienia (Heidegger) czy problem przed-sądów (Gadamer), Nietzsche zaś unika wszelkiego uniwersalizowania. Poznanie teoretyczne (naukowe) jest bowiem dla niego czymś wtórnym wobec samego procesu bycia-w-świecie, czymś całkowicie zrelatywizowanym do poznawczych możliwości konkretnej ludzkiej egzystencji. Człowiek, powiada Nietzsche, nie jest jedynie biernym obserwatorem życia, mogącym je obiektywnie oceniać, lecz nade wszystko jest jego kreatorem, wpływając na jego kształt i kierunek.

Andrzej Przyłębski zauważa, że „z punktu widzenia filozofii hermeneutycznej radykalizm Nietzschego idzie za daleko” (Przyłębski, 2005, s. 222). Co ciekawe, w innym miejscu poznański uczony nadmienia, że w pewnym zakresie można uznać Nietzschego za „ojca współczesnej myśli hermeneutycznej” (Przyłębski, 2016, s. 175). Swoistym punktem odniesienia okazuje się dla niej słynne Nietzscheańskie stwierdzenie, że nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje (por. Nietzsche, 1993, s. 141). Filozofię hermeneutyczną łączy też z Nietzsche nie tylko docenienie roli języka w procesie filozofowania (Nietzsche, jak wiadomo,

był z wykształcenia filologiem klasycznym), ale i przekonanie, że filozofia nie może osiągnąć ostatecznej, „gotowej” postaci. Przypomnijmy tutaj, że filozofia hermeneutyczna, wedle Gadamera, jest nieustanną rozmową, w której nie pada „ostatnie słowo” (Gadamer, 2004, s. 757). Lorenc, mając to wszystko na uwadze, konkluduje, że Nietzsche „inspiruje przede wszystkim nurt interpretacjonizmu, będący jedną z postaci myśli postmodernistycznej, natomiast nie jest on twórcą filozofii hermeneutycznej” (Lorenc, 2019, s. 57). Dostrzega wszakże, że miał on pośredni wpływ na jej rozwój.

Interesujący wydaje się również namysł Lorenca nad tym, czy hermeneutyczna filozofia życia Wilhelma Diltheya może uchodzić za pierwszą postać filozofii hermeneutycznej. Tezę, że Dilthey jest twórcą filozofii hermeneutycznej sformułował jego uczeń, Otto Friedrich Bollnow (por. Bollnow, 1994, s. 13-31; Paczkowska-Łagowska, 2000), jednak – zdaniem warszawskiego uczonego – przekonanie to jest nieco kontrowersyjne. Nie tylko dlatego, że autor *Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych* (Dilthey, 2004) nie przedstawił swoich hermeneutycznych poglądów w sposób spójny i systematyczny, ale i dlatego, że klasycy filozofii hermeneutycznej (Gadamer i Ricoeur) stosunkowo rzadko się do niego odwoływali. Martin Heidegger natomiast, będący wielką inspiracją dla filozofii hermeneutycznej, przez wiele lat dość zdawkowo wypowiadał się na temat myśli Diltheya oraz jej wpływu na swoją własną filozofię (Heidegger, 2010; Heidegger, 2007). Dopiero publikacja wykładów z Kassel z 1925 roku unaoczniała, że ten wpływ nie był wcale tak mały, jak pierwotnie sądzono (por. Lorenc, 2007, s. 35-63).

Lorenc zaznacza, że dotychczasowe polskojęzyczne opracowania traktujące o filozofii hermeneutycznej ambiwalentnie odnoszą się do refleksji Diltheya. Z jednej strony bowiem poświęcają jej niewiele

miejsca (por. Szulakiewicz, 2004), z drugiej zaś zdają się ją przeceniać, mówiąc, że cechuje ją „dialektyka między hermeneutyczną filozofią życia oraz epistemologią nauk humanistycznych” (Przyłębski, 2016, s. 223) czy też dialektyka „filozofii życia i filozofii hermeneutycznej” (Przyłębski, 2016, s. 231; Przyłębski, 2012, s. 65). Wątpliwości warszawskiego badacza budzi właśnie owo połączenie hermeneutycznej filozofii życia Diltheya z filozofią hermeneutyczną (por. Lorenc, 2019, s. 59). Niemiecki myśliciel, jego zdaniem, „nie wykorzystał w pełni swych pomysłów odnoszących się do hermeneutyczności filozofowania i nie stosował hermeneutyki w sensie ogólnofilozoficznym, lecz jedynie sugerował taką możliwość” (Lorenc, 2019, s. 82). Mówiąc inaczej: filozofia Diltheya przygotowuje jedynie grunt pod filozofię hermeneutyczną, nie jest jednak jej samodzielną postacią („Dilthey przyczynił się do jej powstania, ale nie był jej reprezentantem”; Lorenc, 2019, s. 84). Mamy tu zatem do czynienia z hermeneutycznym sposobem filozofowania, nie zaś z filozofią hermeneutyczną jako taką.

Monografię Lorenca, zapiszmy w trybie uzupełnienia, czytać można w twórczym dialogu z rozpoznaniem Andrzeja Przyłębskiego zawartym w jego najnowszej książce *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia* (Przyłębski, 2019). Obie prace opublikowane zostały w tym samym roku, a ich autorzy uchodzą za najbardziej rozpoznawalnych polskich badaczy filozofii hermeneutycznej. Dla przykładu, zgadzają się oni co do tego, że Heidegger w *Byciu i czasie* „wydawał się najbliższy stworzenia filozofii hermeneutycznej jako nowego sposobu filozoficznego myślenia, lecz projekt ten pozostał niespełniony” (Lorenc, 2019, s. 86), przez co nie można go traktować jako filozofa hermeneutycznego *par excellence*. Sam Heidegger nie utożsamiał też swojej filozofii z hermeneutyką, mawiając, że jest ona „sprawą Gadamera”. Niemniej

jednak to właśnie on „tworzy najszerszą możliwą bazę filozofii hermeneutycznej” (Przyłębski, 2019, s. 78), uznając „rozumienie za sposób bycia charakterystyczny dla człowieka” (Przyłębski, 2019, s. 69). Dostrzeżenie rozumiejąco-interpretującego charakteru ludzkiej egzystencji (specyficznie ludzkiego sposobu bycia-w-świecie) stanowi bowiem niekwestionowany wkład Heideggera w rozwój filozofii hermeneutycznej. Warto wszak pamiętać, że niektórzy komentatorzy uważają go nawet za jednego z najwybitniejszych jej reprezentantów (por. Kleszcz, 2004, s. 457).

Lorenc polemizuje natomiast z konstatacją Przyłębskiego, wedle której filozofia hermeneutyczna jest „przyszłością filozofii” (Przyłębski, 2016, s. 7), stanowiąc „główną linię rozwojową filozofii europejskiej” (Przyłębski, 2016, s. 271). Warszawski uczony przekonuje, że propozycja uprzywilejowania filozofii hermeneutycznej zdaje się być problematyczna „co do samej swej zasady” (Lorenc, 2019, s. 269). Dyskusyjny okazuje się tym samym pomysł Gianniego Vattima, by traktować ją jako nową *koiné* filozofii (por. Vattimo, 1996, s. 121-131). Filozofia hermeneutyczna nie może bowiem stać się „nauką filozoficznie podstawową” czy też „*prima philosophia* doby późnonowoczesnej” (Przyłębski, 2016, s. 8), ponieważ w niewielkim stopniu – nawet w wersji radykalizowanej – uwzględnia dokonania nauk przyrodniczych. Te zaś wpływają zarówno na nasze rozumienie świata, jak i samych siebie. Nauki przyrodnicze, pisze Lorenc, stanowią „bazę naszego myślenia” (Lorenc, 2019, s. 277), dlatego filozofia powinna dziś odnosić się do ich treści.

Swoistym ograniczeniem filozofii hermeneutycznej jest również to, że nie wypracowała ona „gotowej”, spójnej koncepcji filozoficznej. Rozumienie, które postuluje i które jest jej centralną kategorią, może bowiem być „jedynie częściowe, historyczne i pozbawione ostatecznego

ugruntowania” (Lorenc, 2019, s. 270). Niemożność formułowania twierdzeń intersubiektywnej, powszechnej ważności czyni filozofię hermeneutyczną swego rodzaju filozofią ludzkiej skończoności (por. Lorenc, 2016), nadając jej zarazem pewien rys egzystencjalistyczny. Ukierunkowanie na problematykę bycia-w-świecie (konkretnego ludzkiego istnienia) sprawia w konsekwencji, że filozofia hermeneutyczna „nie jest w stanie powiązać ze sobą wszystkich ludzi w sposób niezależny od czasu i kulturowych uwarunkowań” (Lorenc, 2019, s. 272).

Publikacja *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, choćby z uwagi na jej walor poznawczy, godna jest polecenia nie tylko wąskiemu gronu filozofów, ale i wszystkim zainteresowanym szeroko rozumianą filozofią hermeneutyczną. Atutem rozprawy jest zwrócenie uwagi na związek filozofii hermeneutycznej z problematyką ludzkiej egzystencji, w tym poszukiwania orientacji w świecie oraz sensu życia. Wspomnieliśmy wcześniej o Paula Ricoeura fascynacji egzystencjalizmem; dodajmy jeszcze, że o bezpośredniej bliskości Gadamerowskiej hermeneutyki z filozofią egzystencji pisał także Reiner Wiehl (por. Wiehl, 2004, s. 278), jednak kwestia ta została przezeń jedynie zasygnalizowana. Związki filozofii hermeneutycznej z myślą egzystencjalną celnie omawia natomiast Michał Januszkiewicz (Januszkiewicz, 2016; Januszkiewicz, 2017), nawiązując do rozpoznań Martina Heideggera.

Lorenc wprawdzie nie idzie aż tak daleko, jednak zwięźle wypunktowuje podobieństwa i różnice między tymi sposobami filozofowania. Powiada na przykład, że „filozofia hermeneutyczna pragnie wywierać bezpośredni wpływ na nasze życie i w tym widzi ona sens aktywności filozoficznej” (Lorenc, 2019, s. 275). Filozofia hermeneutyczna, podobnie jak filozofia egzystencji, nie jest

bezzałożeniowa, nie wychodzi bowiem od „neutralnego punktu początkowego” (Lorenc, 2019, s. 18). Zakłada raczej, że ludzkie życie (bycie-w-świecie) poprzedza poznanie teoretyczne, a wszelka interpretacja jest zawsze procesem otwartym. Filozofia hermeneutyczna rezygnuje więc z wysuwania roszczeń o zabarwieniu absolutystycznym czy uniwersalistycznym, nie popadając przy tym w perspektywizm. W tym sensie zdaje się być antyfilozofią, która – w przeciwieństwie do egzystencjalizmu – nie wyodrębnia człowieka z jego rodzimej tradycji i kultury oraz nie lekceważy jego sytuacji historycznej. Monografia Lorenca nie tylko świadczy o żywym dziś zainteresowaniu filozofią hermeneutyczną, ale i przypomina o jej niewyczerpywalnym potencjale, prowokując do dalszych odczytań jej fenomenu.

Bibliografia

- Bollnow O.F. (1994), *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 13-31.
- Bronk A. (1995), *Hermeneutyka filozoficzna*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin: TN KUL, s. 75-92.
- Bronk A. (1988), *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Drwięga M. (1998), *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.

- Dufrenne M., Ricoeur P. (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Éditions du Seuil.
- Dybel P. (2004), *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków: Universitas.
- Dybel P. (2012), *Oblicza hermeneutyki*, Kraków: Universitas.
- Figl J. (1982), *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Gadamer H.G. (2004), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2007), *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Hofmann J.N. (1994), *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Jakubowski J. (2017), *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Januszkiewicz M. (2017), *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Januszkiewicz M. (2016), *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kleszcz L. (2004), *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Lorenc W. (2019), *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lorenc W. (2016), *Filozofie skończoności*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Lorenc W. (2007), *Heidegger jako krytyk i następca Diltheya. Analiza poglądów Heideggera z okresu poprzedzającego „Bycie i czas”*, [w:] *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, s. 35-63.

Lorenc W. (2008), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. Dilthey, Misch, Bollnow*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Lorenc W. (2003), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Markowski M.P. (2001), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.

Migasiński J. (2014), *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Nietzsche F. (1993), *W opozycji do pozytywizmu*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, s. 141.

Paczkowska-Łagowska E. (2000), *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Potępa M. (2016), *Przełom w hermeneutyce nowożytnej. Friedrich Schleiermacher*, Warszawa: Genesis.

Przyłębski A. (2010), *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Przyłębski A. (2012), *Hermeneutyczna antropologia Wilhelma Diltheya*, „Analiza i Egzystencja”, 19, s. 55-70.

Przyłębski A. (2005), *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Przyłębski A. (2019), *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.

- Przyłębski A. (2016), *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków: Universitas.
- Ricoeur P. (1985), *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa: PAX.
- Ricoeur P. (1989), *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa: PIW.
- Ricoeur P. (2003b), *Krytyka i przekonanie*, przeł. M. Drwięga, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur P. (2008), *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur P. (2003a), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. (1986), *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: PAX.
- Scholtz G. (1994), *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 41-67.
- Schrift A. (1990), *Nietzsche and the Question of Interpretation*, London: Routledge.
- Szulakiewicz M. (2004), *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Vattimo G. (1996), *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie”, 1, s. 121-131.
- Wiehl R. (2004), *Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, przeł. A. Przyłębski, [w:] *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 255-279.

THE DISPUTE ON HERMENEUTIC PHILOSOPHY

Abstrakt

Praca stanowi krytyczne omówienie książki Włodzimierza Lorenc z tytułowanej *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje* (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019). Celem naszym jest, po pierwsze, przybliżenie zasadniczych tez stawianych przez Autora; po wtóre natomiast – zaproszenie do namysłu nad fenomenem filozofii hermeneutycznej oraz jej miejscem we współczesnej myśli filozoficznej.

Abstract

The paper presents a critical approach to *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje* by Włodzimierz Lorenc (Warszawa 2019). It aims to discuss the main theses presented in the dissertation and to invite to reflection focused on the specificity of hermeneutic philosophy, as well as its place in contemporary philosophy.

Słowa kluczowe: filozofia hermeneutyczna, rozumienie, interpretacja, człowiek, egzystencja

Keywords: hermeneutic philosophy, understanding, interpretation, human being, existence

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

ISSN: 1689-4286

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

