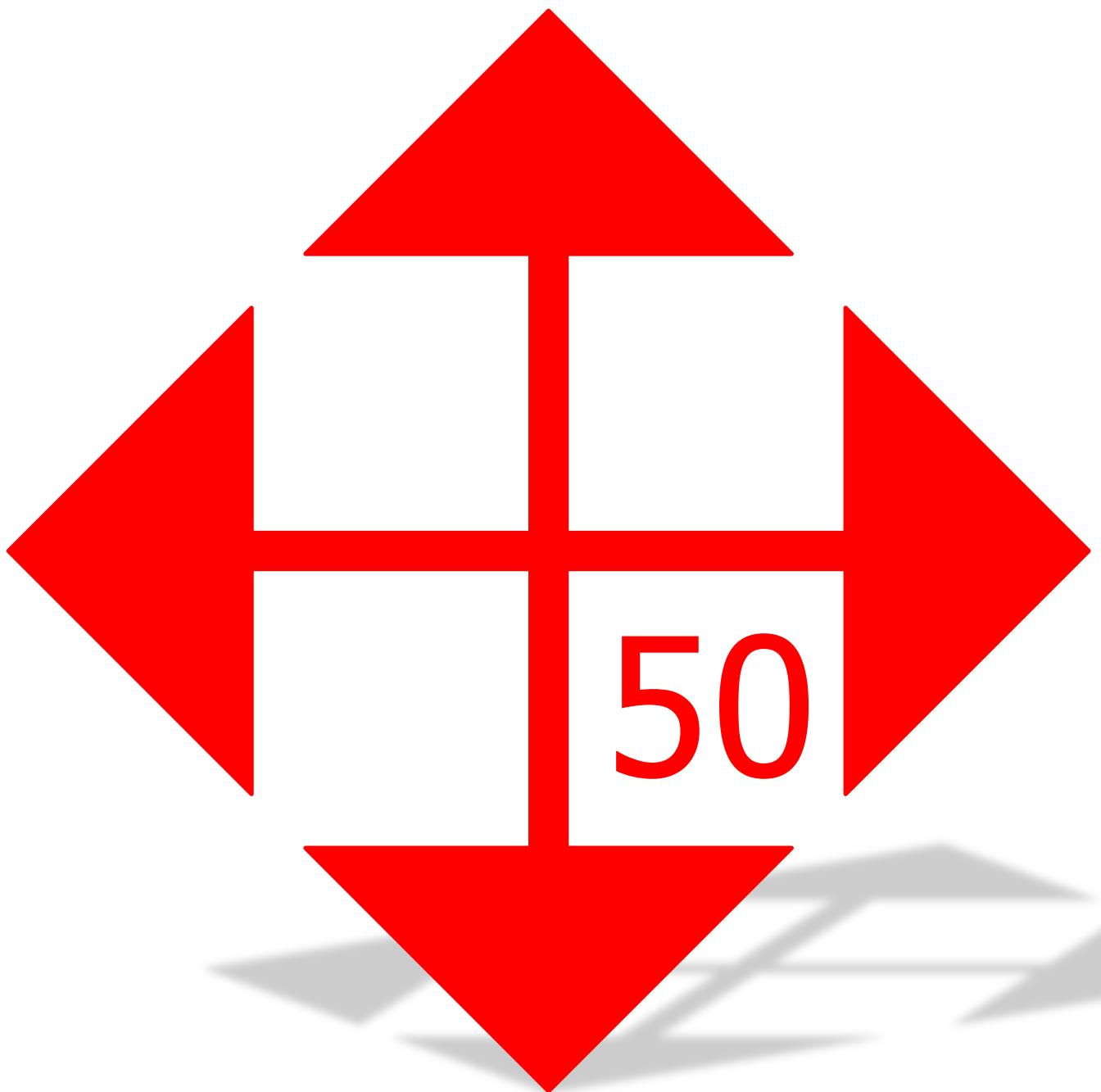


HYBRIS

ISSN 1689-4286

50

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 3/2020



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

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

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski
Dawid Misztal

Sekretarz:

Michał Kowalczyk

Kolegium redakcyjne:

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

Redaktorzy językowi:

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

RADA NAUKOWA

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

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet
Wrocławski)

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

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

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

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2020



HYBRIS nr 50 (2020)

ISSN: 1689-4286



PISMO NA NOWE CZASY

Υβρις, εως —pycha, zuchwalstwo, hardość, zniewaga.

Υβρις, ιδος — prawdopodobnie puchacz.

Na pytanie, dlaczego nasze pismo ma taki a nie inny tytuł, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć w sposób pozbawiony wątpliwości. Nie potrafimy nawet wskazać, kto był jego pomysłodawcą. Było to na tyle dawno, że chciałoby się sięgnąć do chwytu narracyjnego znanego z mitów i bajek: *in illo tempore*. Wydaje nam się jednak, że jedno nie ulega wątpliwości — nasz tytuł nawiązuje do Nietzschego i Bataille’a, traktuje *hybris* w sposób przynajmniej dwuznaczny, jako gest przekraczania tego, co skostniałe, w imię nadmiaru, wolności, otwarcia.

Wydaje nam się, że sam pomysł, by stworzyć *Hybris* był zuchwały. Pierwszy numer naszego magazynu ukazał się w 2001 r., był więc propozycją na nowy wiek. Mimo to, zaczynaliśmy w czasach, w których wydawało się, że szacowne pismo musi być wydawane „na papierze”. Wbrew sugerowanej przez tytuł intencji przekraczania utartych schematów, kwestia ta długo wracała na kolegiach redakcyjnych, na które zbieraliśmy się w mieszkaniu Mateusza Oleksego. Tam, bywało,

że z piwem czy szklanką whisky w ręku, omawialiśmy bieżące prace, plany. I obsesyjnie wracaliśmy do kwestii pieniędzy, które by nam pozwoliły przenieść magazyn z Internetu na papier. O ile nie zawodzi nas pamięć, to Paweł Grabarczyk (lub Tomasz Sieczkowski) w pewnym momencie powiedział, że może to marzenie jest jednak nie na czasie (choć nie w sensie Nietzscheańskiej niewczesności). Wszystko bowiem wskazuje na to, że rozwój pójdzie w stronę wirtualizacji, internetowa forma pisma jest więc naszym atutem.

Jeśli nie ma transgresji, nieodłącznej od zuchwałości, *hybris*, bez potwierdzania reguł, które się przekracza (a tak chce Bataille), to zgoda na to, żeby magazyn miał wyłącznie jedną formę definitywnie zamkniętą pewien etap rozwoju pisma.

Pozostała chęć, by magazyn przyciągał ludzi młodych, by publikować teksty, które nie będą „wąsko filozoficzne”, by naruszać ustalone wykładnie i na ile to możliwe, wywoływać choćby niewielki, ale jednak, intelektualny ferment. Na ile się to udało, to już kwestia osobna. Myślimy jednak, że wśród pięćdziesięciu numerów pisma znajdują się teksty, które tej idei sprostały.

Można też nasz tytuł rozumieć odwołując się do innego sensu słowa *hybris* – to nocny, drapieżny ptak, najprawdopodobniej sowa. A jak wiemy od Hegła, sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, dokonując na granicy zamierania świata filozoficznego oglądu. Myślę, że nie będzie nadużyciem, jeśli powiemy, że redakcji bliskie jest rozumienie filozofii jako namysłu nad naszą współczesnością, również wtedy, gdy ostrzy się narzędzia powstałe dawno temu. Ilustracją tego podejścia mogą być numery *Hybris* poświęcone edukacji, habitusowi czy posthumanizmowi.

W pracy nad kolejnymi numerami ważny wydaje się duch koleżeństwa, a niekiedy przyjaźni. Pismo zaczęła tworzyć grupa ludzi, którzy się lubili i chcieli razem coś robić. Ludzi, którzy spotykali się na zebraniach Koła Naukowego Filozofów UŁ, jeździli na konferencje Nowej Krytyki do Pobierowa, wychodzili razem na miasto. Praca w redakcji *Hybris* nie była — i chyba wciąż nie jest — na wpeł anonimowym kontaktem między ludźmi, których łączą tylko związki zawodowe.

Kierunek pismu nadawał od początku Mateusz Oleksy, jego pierwszy Redaktor Naczelny. Lubił ludzi, którym chce się coś robić, był zarazem inspirujący i wymagający, uczył, jak zajmować się filozofią, ale mieć w życiu miejsce nie tylko na nią. Niestety, w 2008 r. zginął schodząc z Chan Tengri. Stery przejęli po nim Tomasz Sieczkowski i Paweł Grabarczyk — wtedy ukształtowała się tradycja, że pismem kieruje dwóch równorzędnych Naczelnych, którą kontynuujemy. Rozpoczęła się nasza współpraca z OBF i Złotem Filozoficznym. Wydaliśmy numery w ramach grantu z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Zmieniła się strona internetowa i szata graficzna. Pojawiły się nowe osoby w Radzie Naukowej, choćby zmarły jakiś czas temu Michel Serres.

Nie obyło się — i nie obywa — również bez trudności. Nie udało nam się rozpoznać plagiatu, tak, że jeden z tekstów musieliśmy usunąć z numeru publikując w jego miejsce oświadczenie. Nie zawsze mieliśmy do dyspozycji dający poczucie spokoju „zapas tekstów”, choćby z powodu surowej oceny manuskryptów przez Recenzentki i Recenzentów. Nie wszystko sływa zawsze na czas. Kapryśne bywają gremia grantowe. Na szczęście wciąż udaje nam się iść do przodu. Nasze działania jako Naczelnych są — w perspektywie czasu — świeżej daty. Objęliśmy funkcje przy dobrym stanie pisma i mamy nadzieję go nie zepsuć.

Świętując jubileusz z wdzięcznością myślimy i kierujemy podziękowania do tych wszystkich, bez których magazyn by nie istniał: do członków Rady Naukowej, do osób, które tworzyły i tworzą redakcję, spośród nich do byłych Naczelnych i sekretarzy: Katarzyny Dąbrowskiej, Bartosza Zalepińskiego (także za webmastering i pracę nad stroną graficzną), Marzeny Łebedowskiej, Damiana Ruska, Filipa Jacha, Michała Kowalczyka. Ich praca jest szczególnie odpowiedzialna, bywa, że niewdzięczna, dla Czytelniczek i Czytelników mało widoczna. Dziękujemy naszym grafikom, którzy z dobrej woli i bez honorariów poświęcali i poświęcają czas dla pisma: Małgorzacie Uglik, Sandrze Sygur, Tomaszowi Lewandowskiemu.

Szczególne podziękowania kierujemy na ręce osób piszących do nas, tłumaczących dla nas, redagujących numery tematyczne, sprawujących pieczę nad stroną językową, recenzujących teksty i *last but not least* — czytających pismo. Bez Was ono by nie istniało!

Układając numer chcieliśmy, żeby odzwierciedlał różnorodność, którą można rozumieć jako nadmiar, *hybris*.

Prezentujemy zatem studia dotyczące i myśli Tomasza z Akwinu, Ernsta Cassirera, Paula Ricoeura, i filmów Ingmara Bergmana. Wracamy do pytania, które chyba przeżyje samą filozofię — o sens ludzkiego życia. Cieszymy się również, że mogliśmy udostępnić łamy polemice, która jest jakąś formą zmagania się, bitwy, ale mimo swojego pierwotnego znaczenia, wcale nie musi być wojną z nieprzyjacielem. Może być formą zmagania-w-dialogu, otwierającym na lepsze zrozumienie spraw, o których się mówi. A także zachęcać do lektury. Polemika na naszych łamach dotyczy książki Lecha Witkowskiego, który obchodzi piękny jubileusz 45-lecia pracy naukowej.

Czasy są niespokojne, przyszłość jak zawsze niepewna. Jeśli mamy na coś nadzieję, to na to, że pojawiać się będą kolejne numery magazynu. I że prezentowane w nich treści będą świadectwem tego, że wciąż od czasu do czasu udaje się filozofować, czyli stawiać pytania. „Filozofia jest jednym wielkim pytaniem — mówiła Barbara Skarga. — Trafnie zadane pytanie to jest coś bardzo ważnego, rodzi bowiem następne”.

Marcin Bogusławski, Dawid Misztal

Literatura

„Innego końca świata nie będzie”. Z Barbarą Skargą rozmawiają Katarzyna Jankowska i Piotr Mucharski, Znak, Kraków 2008.

Słownik grecko-polski, t. 2, oprac. O. Jurewicz, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2001.



PETR SLOVÁČEK
SILESIAN UNIVERSITY IN OPAVA

**UNITARY AND DUALISTIC ASPECTS OF ANTHROPOLOGY
BY THOMAS AQUINAS IN RELATION TO A HUMAN BEING
*AS IMAGO DEI***

In his *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas defines the human being as consisting of a physical and spiritual substance¹. Robert Pasnau refers to this and remarks that it is very difficult to imagine a clearer declaration of anthropological dualism (Pasnau, 2004, p. 45-46). This recognition of dualistic moments in Aquinas work is further supported by research of C. B. Bazán, who shovved many layers and facets of this anthropological dualism (Bazán, 1983; 1991; 1969). Metaphysical considerations, especially limitations of the dualistic reach, are to be found in my own work (Slováček 2014). If we have a slightly more particular idea of the relationship between Thomas Aquinas and Aristotle and his philosophical psychology, as formulated mainly in the second book of the famous text *On the Soul*, it becomes necessary to try and understand it in a deeper way.

In this article, we will try to show the relationship between the unitary and dualistic dimension in Thomas's philosophical anthropology

¹ Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 75 pr.: "Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur." Unless otherwise specified electronic publications of texts by Thomas *Corpusthomicum.org* are used.

as is present mainly in influential *De ente et essential* and supported by other texts. At the same time, we will try to assess the relation between them, not only from the philosophical point of view, where we believe that Thomas's metaphysics occupies the fundamental position in relation to anthropological doctrine, but also in terms of the very influential biblical image of a human being as *imago Dei*. We are also of the opinion that the anthropological stance of Thomas (partly dualistic in Pasnau's opinion, containing dualistic moments according to Bazán) is not an inconsistency, which would be difficult to imagine in such a prominent place as the introduction to the anthropological part of *Summa Theologiae*.

1. *De ente et essentia* and its anthropological impact

The opusculum called *De ente et essentia* is one of the most valuable texts in the Western philosophical tradition. In its centre there are two philosophical problems, namely the problem of general concepts and the real distinction between essence and being (Aquinas, *De ente et essentia*, prooemium). Although these two problems are very closely related, as through concepts we grasp the essence of things, it is the former that is decisive in terms of the aspect of our interest.

Thomas asks, what general (especially *genus*) concepts indicate and what they relate to. His answer is that they denote all substantial forms belonging to the relevant genus. But in an implicit (*implicite*) way (*Ibid.*, §27). As an example, Thomas chooses the concept of body (*corpus*), which cannot be considered as a coincidence. Thus, the term *body* can be used in two ways. It denotes all substantial forms which realization is three dimensional, regardless of what other perfections connected with this form may be (*Ibid.*, §26). But it can also denote a form, of which nothing else than its three-dimensional realisation results (*Ibid.*, §25).

The first way of thinking about general concepts is in accordance with indivisible unity of substantial forms that Thomas Aquinas considered to be Aristotelian and which he defended in confronting the so-called eclectic Aristotelianism based on the originally Avicennian belief that what is divisible intellectually is also divisible in reality (Cf. Bazán, 1997. Verbeke, 1977, p. 78*-79*. Zavalloni, 1951, p. 428). The second way of using the *body* term is derivative or aspectual (*secundum quid*), which Thomas himself points out when he uses the phrase *cum praecisione* (Aquinas, *De ente et essentia*, §27).

The assumption of the unity of a substantial form in *De ente et essentia* harmoniously meets with the rejection of the unambiguous use of general concepts. However, with regard to the studied issue, it is very important that even for Thomas, to use the *body* term *cum praecisione* is of value – as we will see. Of course, it is not suitable in the metaphysics domain, where this approach, utilised by Avicenna and many of Thomas's predecessors (Bazán 1969, 1983), threatens the autonomy and unity of substances and especially the unity and autonomy of human beings. Nevertheless, it can be useful in moral context, where we may need to speak about the soul and body relation as a relation between the mover and the moved as is apparent in Thomas' two conceptions of hierarchy we can think of (Cf. Aquinas, *De substantiis separatis*. Bazán, 1969).

In *De ente et essentia*, we meet two basic types of hierarchy - ascendant and descendant (Cf. Tomarchio, 200-2001. Sweeney, 1999). The former describes and grasps the hierarchy of forms within the context of nature, so here we can use physics as a main analytical instrument (Aquinas, *De ente et essentia*, §79, §88). The latter does the same with the order of intellects (*Ibid.*, §76) and here we have to use metaphysical means, which is precisely, what Aquinas did propose in *De ente et essentia*. The first hierarchy begins with forms of elements and

ends with the soul of a human being, the form of the human body. The second begins with God and ends with the soul of a human being considered as subject of thought and will. It is obvious that both types of hierarchy are not fully compatible. While Thomas works with forms as correlative principles of matter in the first case, that is, with soul as the principle of being, the second hierarchy is focused rather on acting substances.

An interpreter of these two strands present in *De ente et essentia* could be tempted to evaluate Thomas's psychological position as, at the very least, hesitant or slightly disordered and not quite clear, which to some extent is confirmed by other passages where he sometimes identifies the soul with form, sometimes with essence, sometimes with intellect. Nevertheless, it seems that the dual classification of the soul corresponds to two ways in which we think about general concepts. Just as we can give account of the *body* as a universal concept relating to all forms resulting into three-dimensional realization, to which the form of stone as well as the form of a human being belong, or *cum praecisione* to forms that result in nothing else but their three-dimensional realization, we can approach soul in the same way. Once as a form, next as a form that establishes thinking and will, that is, the highest capacities of a human: intellect unmixed with matter.

In *De ente et essentia*, we deal with this rather harmonic relationship between the unitary theory of a human being and its dualist counterpart which is, however, put on a different level. In the commentary on *Sentences of Peter Lombard*, we meet the same analogy of the two ways of approaching soul, now formulated in a very explicit way². The human soul can thus be determined in two ways, both as a

² "Quia cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod

form and as a subject of activity, that is, as a substance. What is remarkable for Thomas's solution is the fact, that it is not inconsistency, but a systematic approach that ensures legitimacy and meaningfulness of a dualist vocabulary or approach which is, anyway, more intuitive and useable e.g. in theology and moral philosophy, as we will see below (cf. Bazán 1991). In the following chapter, we will focus on some other illustrations within the presented aspect in some later texts.

2. *Quaestiones disputate de anima* and the problem of substantiality

As is apparent, at the centre of our attention is not Thomas's attempt to reject or critically deal with anthropological dualism, although his fight with the so-called eclectic Aristotelianism was extremely difficult. The rejection of this very influential understanding of a human being, permeating even our language, is already prefigured by the application of hylomorphism at the anthropological level. However, it turns out that only receptive utilization of Aristotle legacy is not Aquinas' last word. If we look for later evidence of this active approach, we can find it in one of the anthropologically most serious texts, in the first question of *Quaestione disputate de anima*, where Thomas asks whether the soul can be both a form and a substance (*hoc aliquid*).

At first sight, Thomas's answer is ambiguous. The substance (*hoc aliquid*) is, above all, what is through itself and what is complete in the respective genus. The soul, however, fulfils only the first condition – soul is the subject of intellect and will. As it is also the form of a body, that is, a form of corporeality, and as such it is the act of the body and shares its being with the matter, the soul is not complete in the appropriate genus.

est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri (...).“ (Aquinas, *Super Sent.*, lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Cf. also *Super Sent.*, lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3.)

Thus, in the examined text, Thomas describes the soul as a *hoc aliquid* in a limited sense³. On the basis of *Summa Theologiae*, we can consider the soul as a subject of activity parallel to the parts of the body too, the hand, the foot, etc.⁴.

Thus, if the soul or intellect (i.e. the soul as the integral part) fulfils the conditions only partially, it is not a substance in the full sense. Perhaps it could be said that it is not a substance at all. However, Thomas tries to avoid this conclusion, although the well-respected hylomorphism in the psychological field would lead him to it. However, the aforementioned examples of parts of the body can be some help in understanding this hesitation. The soul is *hoc aliquid* in the same sense as hands or feet are *hoc aliquid*. However, similar examples can also be found in *De ente et essentia*, where the body (*corpus*) is compared with them. This allusion to the older text, or at least to the earlier solution, suggests the way to read the answer in *Questiones disputatae de anima*. If we use the same approach as in *De ente et essentia*, we come to the following conclusion. The term soul refers *cum praecisione* to the form of a human being to the extent that it exceeds the possibilities of the matter, or, even more precisely and with regard to *Questiones disputatae de anima* even more correctly, to the extent that the thinking is independent of the matter. In this regard, the soul can be understood as a substance, although it is not complete in its own genus.

The outlined considerations show one important conclusion, which can be confirmed by a glance at the above-mentioned texts, in

³ “Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et similiter est forma et hoc aliquid.” (Aquinas, *Questiones disputatae de anima*, a. 1, co.)

⁴ “Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.” (Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 75. a. 4 ad 2.)

which we can meet the distinction between the concept of soul as a form and soul as a (integral) part, or a substance (*hoc aliquid*). Only hylomorphic perspective is not enough to deal with the anthropological theme (Cf. Bieniak, 2010, 40-46). If we are to answer the questions concerning the way of our lives (How to live?), we need to acknowledge dualistic approach too, but only on appropriate level and only with overarching metaphysical account of man.

Of course, it is possible to disagree with this statement because, at the very least, it does not respect the position of metaphysics as the most advanced philosophical discipline (Cf. Wippel, 1984, p. 56-67). At this point, however, it is necessary to consider several circumstances: a) even for Aristotle, contemplative life was not the only dimension of perfection of a human being, it was *zoon politikon* too. For Thomas Aquinas, a human being is primarily a moral being as well; b) the idea of knowledge for knowledge's sake is completely strange to Thomas (Cf. Mensching, 2006, p. 31-39. Aertsen, 2005. Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 91 a 3 co.); c) the object of interest of the *sacrae doctrinae* is the soul as far as it moves the body, and to what extent it recognizes and decides how we, also as material beings, will live; d) the substantial comprehension of the soul corresponds to the sense in which a human being is the image of God (*imago Dei*) above all.

As another proof of Thomas's intention, we can consider the question of the way the soul is connected with the body or what their relationship is, which actually has two levels that we will briefly deal with before we focus our attention on the human being as the *imago Dei*.

3. Man as a *horizon et confinium*

In our introduction we have mentioned the difficulty with philosophical account of such a being as human is. This can be confirmed by a quick

glance at the most influential anthropological positions: Aristotle failed in his promise to answer the question of how the soul of a human being is an act of the body (form) and the principle of knowledge at the same time (Aristotle, *On the soul*, II, 415a 11-12); Augustin, despite his verbal Platonism, defended his intentions against strict dualism, and the human body was not just a prison for him (Cf. Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 84 a. 5 co. Armstrong, 2002, p. 400). Avicenna had to sacrifice an Aristotelian assumption of the indivisibility of substantial forms with his conception of the intellectual soul as the *perfectio* of the body (Slováček, 2014, p. 44-66). Averroes, certainly not in the end, did deny a human soul (form of the body) the performance of its highest capacity, i.e. of rational knowledge; human soul is the source of only *intellectus in habitu* (Davidson, 120).

The problem of the indivisible unity of a human being was a great challenge for Thomas Aquinas, too. This is proven by the fact that he constantly returned to it, and with the help of his essential philosophical instruments, whose basic elements can be found in the early text of *De ente et essentia*, he always strove for a more precise formulation of his answer. Through comparing the different forms of this answer, we can trace the evolution of Thomas's position. For the purpose of our text, however, we will only make a comparison of the *Summa contra Gentiles* (1259-1264) and *De substantiis separatis* (1271), which will show the reach and depth needed for such a task.

In Book 68 of the second part of *Summa contra Gentiles*, Thomas asks whether the rational substance can be a form of body (*Utrum substantia intellectualis possit esset forma corporis*). His answer is remarkable, because it makes use of the possibility of hierarchy distinction we mentioned above: ascendant and descendant. In the first case, the soul as a form is defined as the principle of the body, but whose

existence exceeds the possibilities of the material substance only (body), to the extent that Thomas justifies the claim that *the soul is not completely included or immersed in materia as other material forms*⁵. In the latter case the connection of soul and body is interpreted by means of the of the continuity of the created universe, whose linking element, eloquently called *mirabilis rerum connexio* or *horizon et confinium*, is soul as a form⁶.

The crucial elements of interpretation remain identical to what we have already seen in *De ente et essentia*. Both the approaches play an equal role in Thomas's response. But what is new to opusculum *De ente et essentia*, is an attempt to explain how soul as a form is the form of both corporeality and intellect. Thomas's response, *the soul is not completely included or immersed in materia as other material forms*, is, nevertheless, problematic. It does not respect two assumptions: a) the indivisibility of the substantive form; b) the whole presence of form in the whole body and in each of its parts.

These reflections are of considerable importance to our basic theme of dualistic aspects in Thomas's philosophical psychology. The substantial aspect of psychological doctrine by Thomas Aquinas is threatened to the extent in which the way of *neither including nor immersing* is not clearly defined. At the same time, we can notice that the problem of the position in *Summa contra Gentiles* is parallel to that of *Questiones disputate de anima*, where we also encountered strange

⁵“Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales.” (Aquinas, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68 n. 12.)

⁶ “Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.” (*Ibid.*, II, c. 68.)

incomplete existence in terms of genus et species. Maybe the later text *De substantiis separatis* can help us.

So, in *De substantiis separatis* Thomas returns again to the problem of *mirabilis rerum connexio*, nonetheless this time chiefly from the metaphysical perspective working with real distinction conceptual instruments. Within this widened framework, Thomas distinguishes two orders of relations of act and potency in material beings: the relation of form to matter and the relation of being to substance. Our studied text in *Summa contra Gentiles* was defined by the fundamental relation of *forma dat esse*. However, *De substantiis separatis* understands the basic principle of interpretation as a *participation of being by form*⁷. By this transfer, a solution which respects both the premise of the indivisibility of the form and the presumption of its entire presence in the whole body and each of its parts is created. What goes beyond the possibilities of matter is not the form, but the being that the form shares and participates too.

However, it is not this solution of Thomas' that ensures the substantial unity of a human being. The participatory model also describes the relation between body as a part and soul (or intellect) as a part. The body (or matter, more precisely) shares the being of soul only proportionately and incompletely, and is thus ontologically inferior with regard to the whole being shared by soul (Tomarchio, 1998. Wippel, 1988). Only on the basis of these more specified considerations can we approach the explicitly dualistic level of Thomas's anthropology.

⁷"Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam." (Aquinas, *De substantiis separatis*, c. 8.)

4. Soul as *motor* and *imago Dei*

De ente et essentia as well as *De substantiis separatis* focus on the metaphysical level. The fact that the metaphysical grasp can be considered more fundamental in terms of *theoria*, does not change its importance. So, what is the role of the dualistic level in Thomas's thinking? Part of the answer is in *Summa Theologiae*, where we can read these words:

„*Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.*“ (Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 75.)

Theology, and perhaps even practical philosophy too, are interested in the human being primarily in terms of soul, or, if needed, in terms of soul-to-body relation. In the anthropological part of *Summa Theologiae*, soul is defined and grasped as the form of body or as the first act of body, but, regarding the quotation above, we think the emphasis is placed on soul as a substance, as subject of actions. This corresponds to the initial definition of a human being in q. 75, which consists of a physical and a spiritual substance⁸. It is at the same time obvious that the very concept of substance must be understood in the sense defined above in the discussions about body as a part in *De ente et essentia* and as an incomplete substance in *Questiones disputatae de anima*. With this specification, we can focus on two aspects of the theologian's interest. The first is the soul itself, which will be understood from here on as a substance (subject of activities), and the other is its relation to the body.

⁸ “Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur.“ (*Ibid.*, I, q. 75 pr.)

If we first look at the second aspect, then the image presented by Thomas is unchanging. The soul moves the body (*motor*) and is its administrator (*administrans*). But behind this rather laconic definition there are several problems that prevent us from understanding the body as a mere tool. Firstly, the rational knowledge of humans is discursive and dependent on the senses. Secondly, the death of the body is a substantial change which, as opposed to the belief of Platonics, is not to be comprehended as good. The studied relation is therefore much more intimate and seems to refer to a specific human situation, which is to be a rational being in the material world, where both the relationship to other people and to God is at stake. Although moved and administered, the body is not a mere means (instrument), which corresponds to the non-substantive concept of the soul that we have discussed above. However, the meaning of the substantial concept of the soul is most evident when we focus on the way in which a human being is the image of God.

In *Summa Theologiae*, Thomas defines the concept of image (*imago*) as follows (Cf. Schin, 1993, p. 49-115): Image is more than similarity (*similitudo*). The difference is that while similarity means a passive relationship, the relation of image is determined by the active relationship of imitation, which can be considered both from the point of view of the Creator and from the point of view of the created image⁹. This aspect of activity is important for our research because with its assistance we can show why the substantial conception of the soul holds its relevance. Furthermore, an image is different as it shares species, specific differences or shape, as opposed to mere similarity that can

⁹ “Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod quod agit ad imitationem alterius.” (*Ibid.*, I, q. 93 a. 1. co.)

consist only in sharing a common attribute (*accident*). Thus, the image of God is everything that exists and lives, everything that is wise and is able to rational understanding. From this perspective, it is possible to say that everything created is an image of God, but not to the same extent. Angels are more an image of God than people, because they are more perfect, as intellect. In the fourth article where he deals with this intellectual aspect of the image, Thomas distinguishes the following ways in which a human being is the image of God: firstly, a human being is an image of God because he/she is naturally oriented or adapted to become aware and love God. These two abilities belong to the mind of a human being, so up to this point every human is the image of God¹⁰. Secondly, a human being is an image of God to the extent that he or she becomes aware of God, either currently or *in habitu*, albeit imperfectly. In this place Thomas writes about the similarity of grace (*gratiae*)¹¹. The similarity of glory (*gloriae*) belongs to a human if he or she knows and loves God currently and perfectly¹².

From the suggested thoughts it is apparent that if Thomas writes about a human being as the image of God in *Summa Theologiae*, his focus is primarily on mind or soul, which we understand as the subject of action. This image is further elaborated and confirmed in the 6th article, where vestiges (*vestigium*) and image are explicitly distinguished. Vestiges, that is, all that just exists or lives are only similarities, which applies to the body of a human being too:

10 “Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.” (*Ibid.*, I, q. 93 a. 4. co.)

11 “Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae.” (*Ibid.*)

12 *Ibid.*: “Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.” (*Ibid.*)

"So a human being resembles God in the way of image, but only regarding his/her mind; as far as other parts are concerned, a human resembles God in the way of vestiges."¹³

Even within the issue of a human being as the image of God, we are struck by the necessity of distinguishing and thinking about the relationship between the whole human being, his or her integral parts and the principles by which he/she is philosophically explained. At the same time, this approach to the soul as a part shows us why the dualistic level is so important for Thomas. Just as the determination of soul as a form of the body or its act prevents the body from becoming a mere tool and the world of senses only a temporary and unimportant place, the dualistic anthropology defends a human being against the temptation to stay too much in the order of nature, in which the soul is created after all; that is to focus only on activities very typical of only human beings. Our interpretation of the relationship and the form of the unitary and dualistic anthropological motif is confirmed by the fact that a human being as *imago Dei* is the starting point of the second part of *Summa Theologiae*¹⁴.

Conclusion

The evaluation of the relationship between the unitary and dualistic level of anthropology by Thomas Aquinas, which can be considered as our original standpoint (Cf. Slováček, 2014), depends on the perspective we

13 "Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii." (Ibid., 1, q. 93 a. 6. co.)

14 "Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem." (Ibid., I-II, pr. Cf. Shin, 1993, p. 36-48.)

choose. If we want to understand a human in his/her essence, we must look for the response in Thomas's metaphysics, where a human being is shown as a link (*horizon et confinium*) between the material and immaterial realm of creation. On this layer, Thomas Aquinas successfully eliminates the dualistic view of the human being as well as philosophically explains its dual physical-spiritual nature. However, if we want to understand a human in terms of its purpose and destination, if we do not want to see it as a neutral being, a dualistic approach appears to be more appropriate as it takes reason and will into account, which make a person a human being. At the same time, however, we must not lose sight of the fact that reason and will are the powers of human beings whose place is in the material world, where they are not alone.

Abstract

The present text deals with two layers of philosophic psychology/anthropology in the works of Thomas Aquinas and strives to examine the mutual relationships and interrelated meanings between these layers while paying particular attention to the biblical image of a human being as *imago Dei*. With respect to this aim, the paper contains a justification of the distinction between philosophic psychology, which understands soul as a substantial form of the human being, and dualistic philosophic psychology, which views soul as the subject of activities, or as incomplete substance. This distinction is then confirmed as confronted with the way Thomas Aquinas delimits the human being as *imago Dei* in his *Summa Theologiae*, by which means the way we understand this expression becomes more exact, and the importance of Thomas's dualistic terminology, which we encounter in his works, is emphasised at the same time.

Key words: Thomas Aquinas, anthropology, philosophic psychology, soul, body, form, substance, *imago Dei*

Sources:

- Aertsen, J. A. (2005). Aquinas and the Human Desire for Knowledge. *American Catholic Philosophical Quarterly* 79, 411-430.
- Aristotle (1987). *De anima/On the soul*. Penguin Classics.
- Armstrong, A. H. (2002). *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikúmené.
- Bazán, C. B. (1983). La corporalité selon saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain*, 80, 369-409.
- Bazán, C. B. (1991). The Highest Encomium of Human Body. *Litera, sensus, sententia*, 99-116.
- Bazán, C. B. (1996). Pluralisme de formes ou dualisme de substances? *Revue Philosophique de Louvain*, 67, 30-73.
- Bazán, C. B. (1997). The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 64, 95-126.
- Bieniak, B. (2010). *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St. Scher and his Contemporaries*. Leuven: Leuven University Press.
- Davidson, H. A. (1986). Averroes and the Material Intellect. *Viator*, 17, 91-137.
- Mensching, G. (2006). Tomáš Akvinský a světlo rozumu. *Studia philosophica*, B53, 31-39.
- Pasnau, R. (2004). *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shin, Ch.-S. (1993). „Imago Dei“ und „Natura Hominis“. *Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Slováček, P. (2014). *Filosofické základy psychologie Tomáše Akvinského. Studie k filosofické psychologii a metafyzice vrcholného středověku*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.

Sweeney, M. J. (1999). Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66, 43-87.

Tomarchio, J. (1998). Four indices for the Thomistic principle quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. *Mediaeval Studies*, 60, 315-368.

Tomarchio, J. (2000-2001). Aquinas's Division of Being According to Modes of Existing. *The Review of Metaphysics*, 54, 585-613.

Verbeke, G. (1977). Introduction Doctrinale. In: S. Van Riet (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*. Leiden.

Wippel, J. F. (1984). *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press.

Wippel, J. F. (1988). Thomas Aquinas and the Axiom "What is received is received according to the mode of the receiver. In: Salinger, R. L. (ed.), *Straight Path* (279-289). Washington: Catholic University of America.

Zavalloni, R. (1951). *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Louvain.



MARTA WĘGRZYN
UNIwersytet Jagielloński

**JA – TY – DZIEŁO JAKO ŹRÓDŁO POZNANIA.
MIĘDZY NEOKANTYZMEM A HERMENEUTYKĄ: CASSIRER
I RICOEUR**

Wstęp

Próba porównania stanowisk epistemologicznych dwóch myślicieli wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych wymaga zwrócenia się w kierunku źródeł obu filozoficznych programów. Pozwoli nam to ujawnić cechy wspólne jak i różnicujące opisywane projekty. Z jednej strony mamy Ernsta Cassirera, spadkobiercę neokantyzmu i twórcę symbolizmu, z drugiej zaś osadzonego w tradycji filozofii refleksyjnej i hermeneutyki fenomenologicznej, Paula Ricoeura. Mimo wielu różnic w założeniach epistemologicznych u obu filozofów możemy znaleźć zbliżone stanowiska. Na pokrewieństwo między tradycją francuskiej filozofii refleksyjnej a niemieckim neokantyzmem wskazuje między innymi Olivier Abel (Abel, 2005/4)¹. W swoim artykule *Le clos et*

¹ Pokrewieństwo między filozofią refleksyjną a neokantyzmem podkreśla także Ricoeur: „Prawdziwa korzyść z zapoznania się z myślą Lachelier i Lagneau tkwiła gdzieś indziej. Dzięki nim czułem się wtajemniczony, a w końcu włączony w tradycję

l'ouvert. Ricoeur et le néo-kantisme de l'«école de Paris» stwierdza, że zarówno niemiecki, jak i francuski neokantyzm popiera otwartą koncepcję symboliki. Uważa, iż niemożliwym jest zrozumienie przyjętej przez Ricoeura hermeneutyki bez przywołania neokantyzmu i nazwisk takich myślicieli jak Léon Brunschvicg czy też Jean Nabert. Zdaniem Abela Ricoeur uwzględnia filozoficzne osiągnięcia swoich nauczycieli, co pozwala mu określić kierunek i strategię swojej dalszej argumentacji.

Zbieżność poglądów Cassirera i Ricoeura przejawia się w podejściu do Kantowskiej interpretacji symbolicznej, w Heglowskim oraz Husserlowskim pojęciu fenomenologii a także w modelu Ja – Ty – Dzieło, który dla Cassirera jest źródłem poznania rzeczywistości, zaś dla Ricoeura podstawą budowania tożsamości. Konfrontując wywody francuskiego filozofa z analizami Cassirera możemy wyczytać, że rozumieją oni dzieło jako sposób interpretacji świata. Co więcej Ricoeurowska koncepcja potrójnej *mimesis* jest zdaniem Marka Kaplity „argumentacją typu transcendentального” (Kaplita, 2013, s. 117)². Ponadto obaj myśliciele uznają sensotwórczy charakter kultury i całej ich filozofii towarzyszy antropologiczne pytanie o to, kim jest człowiek? Odtąd problem interpretacji nie jest już problemem teoretycznym, ale egzystencjalnym.

francuskiej filozofii refleksyjnej, pokrewnej niemieckiemu neokantyzmowi” (Ricoeur, 2005, s. 10).

² W swoim artykule *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesis Paula Ricoeura* Kaplita identyfikuje „koncepcję potrójnego mimesis jako argumentację typu transcendentального W punkcie wyjścia stwierdza się tu pewien fakt, z którego próbuje się następnie wysnuć wnioski dotyczące jego warunków możliwości i który pozostaje ostatecznym uzasadnieniem całej teorii. Tym faktem jest realny związek życia i literatury. Za fakt uznaje się, że literatura oddziałuje na naszą wyobraźnię, zmienia nasze myślenie o sobie i świecie, wpływa na nasze zachowanie, podejmowane wybory” (Kaplita, 2013, s. 117).

Ja – Ty-Dzieło jako źródło poznania

W niepublikowanych za życia rękopisach Cassirera natrafiamy na fragmenty, w których niemiecki filozof prezentuje swoją koncepcję rzeczywistości (*Wirklichkeit*)³. W rękopisie *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* pochodzącym z lat 1936 – 1937 oraz innych tekstach z końca lat 30 XX wieku Cassirer przedstawia doktrynę, którą nazywa *Basisphänomene*. Jego fenomenologia najczęściej określana jest za pomocą trzech zaimków osobowych: *Ich, Du, Es* (Ja, Ty, To)⁴. Dla historyków filozofii wprowadzenie fenomenów bazowych: Ja – Ty – To wskazuje na dotąd nieznaną i niedostrzegalną we wcześniejszych pismach rozwój Cassirerowskiej koncepcji poznania rzeczywistości:

Jedno z takich podstawowych rozróżnień polega na tych trzech podstawowych kierunkach, które próbowaliśmy oznaczyć jako nakierowanie na 'Ja', na 'Ty' i na 'To'. Każdy z nich stanowi, by tak rzec pewnie samoistny wymiar poznania; i każdy z tych wymiarów posiada własny charakter, który udziela się wszystkiemu, co do niego należy (Cassirer, t. 2, 1995-2011, s. 13).

Z tekstu Cassirera wynika, że fenomeny bazowe wraz z ich wzajemnymi stosunkami stanowią trzy wymiary rozumienia rzeczywistości i są

³ Mowa w tym miejscu o wydanej spuściźnie rękopiśmienniczej Cassirera: (Cassirer, t. 1-11, 1995 - 2011).

⁴ Na kwestię doktryny i czas pojawiania się pojęcia fenomenu bazowego jako novum w dotychczasowej twórczości Cassirera zwracają uwagę autorzy pracy *Ernst Cassirer: The Swedish Years* (Hansson, Nordin, Bern 2006). Tego typu uwagi czyni także Parszutowicz (Parszutowicz, Warszawa 2013).

faktami egzystencjalnymi⁵. Doktryna *Basisphänomene* powinna być – zdaniem Jonasa Hanssona i Svantea Nordina – odczytywana w duchu realizmu. Wskazuje na to zdanie Cassirera zaczerpnięte z *Über Basisphänomene*:

fenomeny bazowe [M.W.] są ‘przed’ wszelkim myśleniem i wnioskowaniem i są dla nich podstawą (Cassirer, t. 4, 1999, s. 132).

By lepiej zrozumieć siłę tego stwierdzenia autorzy pracy *Ernst Cassirer: The Swedish Years* uważają, że powinniśmy sięgnąć do podstawowej doktryny neokantyzmu marburskiego (Por. Hansson, Nordin, 2006, s. 23). Podobnego zdania jest także John M. Krois, który w artykule *Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene)* zaznacza, że dla neokantyzmu szkoły marburskiej filozofia zaczyna się od tego, że „nic nie daje się myśleć, chyba że sama myśl” (Por. Krois, nr 15/2012, s. 163)⁶. Tym samym podkreśla, że Cassirer w swojej doktrynie *Basisphänomene* odstępując od motta marburczyków⁷, zwracając się w stronę

⁵ Fenomeny bazowe „są tym, od czego wychodzimy, by uzyskać dostęp do ‘rzeczywistości’ i w czym mieści się i zawiera wszystko to, co nazywamy ‘rzeczywistością’”: (Cassirer, t. 4, 1999, s. 131).

⁶ Zdanie „Nichts ist dem Denken gegeben außerdem Denken Selbst”, które jest mottem szkoły w Marburgu można znaleźć w pracy *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe* (Cassirer, t. 24, 2001. s. 168).

⁷ Fenomenologia form symbolicznych miała zdaniem wielu badaczy reprezentować i kontynuować punkt widzenia neokantyzmu marburskiego. Poprzez przedstawioną teorię Cassirer starał się wytłumaczyć, dlaczego formy symboliczne są potrzebne do wyjaśnienia rzeczywistości (*Wirklichkeit*). Krois uważa, że wprowadzenie trzech skorelowanych i nieredukowalnych do siebie funkcji symbolicznych, które odnoszą się

fenomenologii. Jego zdaniem filozofia form symbolicznych była zakorzeniona w marburskiej interpretacji transcendentalizmu i odwoływała się do kantowskich „pytań transcendentalnych”, poddawała się pytaniom o warunki możliwości zjawisk. Z kolei doktryna *Basisphänomene* przedstawia fenomeny bazowe jako fakty egzystencjalne (*faits existentiels*). Fenomeny bazowe są fenomenami pierwotnymi, co zdaniem Krois’a oznacza, że nie dopuszczają one pytań o ich warunki możliwości (Por. Krois, nr 15/2012, s. 164). W koncepcji tej znaczenie mają dynamiczne procesy jakie zachodzą między fenomenami bazowymi i światem⁸.

do trzech wymiarów rzeczywistości oznacza, że filozofia Cassirera nie była ostatecznie rodzajem kandydyzmu (Por. Krois, nr 15/2012, s. 170-171).

Związek między doktryną fenomenów bazowych a neokantyzmem, analizuje także Carl-Friedrich von Weizsäcker. Autor *Physikalische Zeitschrift* wskazuje na to, że Cassirerowska doktryna *Basisphänomene* porzuca neokantowskie założenia szkoły w Marburgu (Por. Weizsäcker, 38 (1937), s. 860-861).

Innego zdania są Jonas Hansson i Svant eNordin, którzy rozpatrując stopień odejścia Cassirera od doktryny neokantyzmu marburskiego stwierdzają, że doktryna *Basisphänomene* nie stanowi radykalnego przełamania (*radical break*) w Cassirerowskim filozoficznym rozwoju. Autorzy są zdania, że doktryna *Basisphänomene* jest sfinalizowaniem dotychczasowych rozważań (Por. Hansson, Nordin, 2006, s. 26). Można także przychylić się w tym miejscu do sugestii jaką czyni Parszutowicz twierdząc, że Ja - Ty - To stanowią metafizyczne ugruntowanie Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych (Por. Parszutowicz, Warszawa 2013, s. 254-255). Kwestia ta nie jest ostatecznie rozwiązana, chociaż większość badaczy dzieł Cassirera przychyliła się do stwierdzenia, że doktryna *Basisphänomene* nie powinna być traktowana jako radykalnie nowa. Ich zdaniem należy badać doktrynę fenomenów bazowych w związku z pierwszymi zainteresowaniami intelektualnymi Cassirera.

⁸ Dla autorów *Ernst Cassirer: The Swedish Years* oznacza to, że filozofia fenomenów bazowych jest bliska realizmowi. Stoi to w opozycji do szkoły marburskiej będącej typem logicznego subiektywizmu. Z kolei Krois dodaje, że jest to mnogi realizm, a więc taki w którym nie ma uprzywilejowania perspektywy pierwszej osoby.

Warto zwrócić uwagę na Goetheańskie wpływy na doktrynę fenomenów bazowych. Cassirer często odwołuje się do dzieł niemieckiego poety, szukając w nich inspiracji oraz uzasadnień dla własnych badań. Teoria morfologiczna, teoria *Urphänomen* i przede wszystkim teoria symbolizmu Johanna Wolfganga Goethego pozostawiły – zdaniem Kroisa – niezatarty ślad w filozofii Cassirera (Krois, 1995, s. 297-324)⁹. Głównymi źródłami inspiracji były dla niego przyrodnicze rozważania Goethego, zwłaszcza te zamieszczone w pracy *Maximen und Reflexionen*. Poeta zawarł tam koncepcję *Urphänomen*, do której często dowołuje się Cassirer w swojej doktrynie *Basisphänomene* oraz w rozważaniach dotyczących pojęcia symbolu. Ponadto Cassirer przytacza maksymy Goethego i w ten sposób stara się zobrazować swoje dociekania.

Dokonany przez Cassirera podział na fenomeny Ja – Ty – To (*Ich – Du – Es*) odpowiada Goetheańskiemu ujęciu trzech fenomenów¹⁰: życia

⁹Cassirer w swoich pracach często odwołuje się do wypracowanych przez Goethego pojęć i koncepcji. Ponadto środki, jakie daje mu filozofia życia zostają przez niego wykorzystane do budowy metafizycznej podstawy pod filozofię form symbolicznych. Zwraca na to uwagę m.in. P. Parszutowicz, który w swojej książce porusza temat metafizyki form symbolicznych (Por. Parszutowicz, 2013). Podobne intuicje można wyczytać w pracach poświęconych relacji między Cassirerem a Goethe (Por. Naumann, Recki, 2002).

¹⁰ Cassirer twierdzi, że fenomeny, o których pisze Goethe, mogą nie tylko odnosić się do świata przyrody ale również do świata kultury. W jednej z pracy pisze: „Nie tylko w dziedzinie przyrody lecz także w dziedzinie ducha istnieją określone „prafenomeny”, które uświadamiamy sobie po prostu w ich istnieniu i specyficie” (Cassirer, t. 2, 1995-2011, s. 8).

(*Leben*)¹¹, działania (*Wirken*)¹² oraz dzieła (*Werk*)¹³. Trzy fenomeny bazowe są ścieżkami poznania rzeczywistości, a nawet – co podkreśla w swoich tekstach Cassirer – „są kluczem do »rzeczywistości«” (Cyt za: Parszutowicz, 2013, s. 252). Filozof porównuje ze sobą te trzy wymiary i odrzuca nadrzędność pierwszej osoby (Ja – *Ich*), twierdząc, że wiedza o „Ja” nie poprzedza i nie jest niezależna od wiedzy o „Ty” i od wiedzy o „Tym”. Jego zdaniem wzajemność w relacji Ja – Ty – To sprawia, że każdy z tych trzech elementów jest nieredukowany i wzajemnie konstytuowany¹⁴. Przeprowadzona przez Cassirera analiza interakcji między osobami a światem wskazuje, że problematyka fenomenów bazowych odnosi się zarówno do epistemologii jak i do stworzonej przez

¹¹ „Najwspanialszą rzeczą jaką otrzymaliśmy od Boga i natury jest życie, który nie zna wytchnienia ani nie odpoczywa; instynkt zachowania i pielęgnowania życia jest nieusuwalnie zaszczerpony w każdej jednostce, ale jego osobliwość pozostaje dla nas i dla innych tajemnicą” (Goethe, 1960, s. 391).

¹² „Drugim darem dla działających istot wyższych jest doświadczenie, stawanie się samoświadomym, możliwość interwencji żywej-ruchliwej monady w otaczający ją świat zewnętrzny. Możemy stać się świadomi tego, co przeżywamy, chociaż wymaga to od nas uwagi i szczęścia; ale dla innych pozostaje to jednak tajemnicą” (Goethe, 1960, s. 392).

¹³ „Jako trzecie rozwija się to, co my kierujemy przeciwko światu zewnętrznemu jako działanie i czyn, jako słowo i pismo; należy to bardziej do siebie niż do nas samych, tak też może przekazywać więcej na ten temat niż my sami; można jednak wyczuć, że aby stać się dla siebie naprawdę przejrzyste, musi także doświadczyć najwięcej jak tylko może z tego, co przeżyte. Dlatego też tak bardzo zależy nam na opowieściach o młodzieńczych latach, etapach edukacji, szczegółach dotyczących życia, anegdotach itd.” (Goethe, 1960, s. 393).

¹⁴ „Bez drugiej i trzeciej osoby nie ma *pierwszej* – a nawet «w myślach» nie możemy *odizolować pierwszej* osoby, myśl jest zawsze myślą o *czymś*” i dalej: „Wiedza o «mnie» jest zależna (nie jest przed) od wiedzy o «To» i «Ty», lecz to wszystko konstytuuje się jedynie współistniejąc” (Krois, 15/2012, s. 164).

niego filozofii form symbolicznych. Przejawia się to w rozwiniętym przez niego elemencie „To”. Cassirer zapytuje o to „jak w ogóle z określonej zmysłowej jednostkowej treści może powstać nośnik ogólnego duchowego »znaczenia«” (Cyt. za: Konersmann, 2009, s. 117). Pytanie to dotyczy aktywności ludzkiego ducha, która egzemplifikuje się i ucieleśnia w postaci przedmiotu kulturowo-filozoficznego, a zatem w postaci dzieła¹⁵. Człowiek dzięki swojej pracy tworzy ponadczasowe dzieło, które nie tylko zachowuje dystans, ale staje się nośnikiem związków znaczeniowych. Istotną zasługą Cassirera jest zwrócenie uwagi na sensotwórczą działalność człowieka, a tym samym na zawartą w dziele problematykę znaczenia. Nasze zadanie polega na nieustannym odkrywaniu znaczenia, dochodzeniu do niego na drodze interpretacji. Umiejscowienie dzieła w sferze relacji Ja – Ty neguje zastany przez Cassirera schemat¹⁶. Teraz Ja i Ty występują jako dwa podmioty, które poprzez rozmowę tworzą „»wspólny świat« sensu” (cyt. za: Konersmann, 2009, s. 123)¹⁷. Dzieło poprzez swoją ponadczasowość daje świadectwo o świecie stworzonym przez człowieka a jego interpretacja staje się nieskończonym zadaniem. Dzieło jest znaczące i wymaga od podmiotu odkrywania w nim kolejnych warstw znaczenia. W *Logice nauk o kulturze* Cassirer pisze:

¹⁵ Obok Goethego istotna rola w tworzeniu koncepcji dzieła została przypisana Simmelowi. Już w 1911 roku w artykule *Pojęcie i tragedia kultury* Simmel podaje definicję dzieła, w którym dochodzi do samoobiektywizacji ducha (Por. Simmel, 2007, s. 35).

¹⁶ Mowa tutaj przede wszystkim o tradycji kartezjańskiej.

¹⁷ W *The Philosophy of History* Cassirer podkreśla, że kultura warunkuje międzyludzką komunikację oraz jest sposobem samopoznania (Cassirer, 1979, s. 137).

Dzieło nie jest w zasadzie niczym innym, jak ludzkim czynem zagęszczonym w byt, który jednak, także w tej sztywnej postaci, nie wyrzeka się swego źródła. Wola twórcza i siłatwórcza, z których się zrodziło, żyje i działa w nim nadal i wciąż prowadzi go do nowych dzieł (Cassirer, 2011, s. 143).

W rozwiniętym przez Cassirera aspekcie „To” dostrzegamy zwrot w kierunku hermeneutyki, która odkrywa dzieło wciąż na nowo. Hermeneutyka, na którą wskazuje myśliciel nie poprzestaje na wydobyciu znaczenia, które kryje się w przedmiocie kulturowym, ale poszukuje źródła i genezy znaczeń¹⁸.

W zaproponowanej przez Cassirera koncepcji kultury i rozwiniętym przez niego triadycznym modelu Ja – Ty – Dzieło dostrzegamy aspekt hermeneutyczny. Wszelkie podejmowane przez człowieka działania zorientowane są na rozumienie siebie i świata. W dziele, które jest efektem ludzkiego działania – jak podkreśla filozof – wyrażona zostaje recepcja świata. Ponadto sam akt tworzenia domaga się analizy a nadające kształt rzeczywistości wytwory ludzkiego ducha wymagają interpretacji. Interpretacyjny wymiar rozwiniętej przez Cassirera filozofii kultury podejmuje współczesna hermeneutyka¹⁹, która powiada, że istniejąc nieprzerwanie interpretujemy otaczający nas świat. Hermeneutyka ta odnosi się nie tylko do piśmiennictwa, ale do

¹⁸ Nie będziemy dokonywać szczegółowej analizy procesu interpretacji, o którym pisze Cassirer, zasygnalizujemy tylko problem.

¹⁹ Takiego zdania jest między innymi Krois (Por. Musioł, 2/2010, s. 111). Dla Ricoeura hermeneutyka nie jest rozumiana jako sposób interpretacji ale jako filozofia, która stara się uchwycić ludzkie rozumienie. Ricoeur i Gadamer – prekursorzy hermeneutyki filozoficznej – odchodzą od romantycznej hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya.

egzystencji i kultury. Stąd, też możliwość zestawienia i doszukiwania się zbieżności trzech fenomenów bazowych: Ja – Ty – To z trzema wzajemnie na siebie oddziałującymi źródłami znaczenia: intencji tekstu (*intenetio operis*), intencji czytelnika (*intentio lectoris*) i intencji autora (*intentio auctoris*)²⁰. Relacja jaka zachodzi między tekstem (dzieło), autorem (twórca) a czytelnikiem (odbiorca) stała się kością niezgody w debacie nad hermeneutyczną metodą interpretacji. Ważną rolę w dyskusji odegrał francuski filozof Ricoeur, który w swoim projekcie hermeneutycznym wyznaczył nowy kierunek trójczłonowej relacji. Pominiemy tu obszerne badania Ricoeura poświęcone konfliktowi interpretacji²¹, naszym rozważaniom posłuży koncepcja potrójnej *mimesis*, która zdaje się – zdaniem autora *Czasu i opowieści* (Ricoeur, 2008) – zakładać relację między autorem, dziełem i czytelnikiem.

²⁰ Wyznaczenie trzech horyzontów: autor – dzieło – czytelnik wskazuje na różne podejście do problemu interpretacji. Badając rozwój projektów hermeneutycznych dostrzec możemy, że opierają się one albo na fuzji, albo na dystansie jaki istnieje między tymi trzema horyzontami. Miało to także wpływ na rozwój hermeneutyki filozoficznej począwszy od Schleiermachera, poprzez Dilthey'a, Husserla, Heideggera, Gadamera, Habermasa aż do Ricoeura. Więcej na ten temat m. in. w: Grondin, 2007 oraz Jeanrond, Kraków 1999.

²¹ Ricoeur polemizuje i nawiązuje do tradycji hermeneutyki zapoczątkowanej przez Schleiermachera a kontynuowanej przez Diltheya, następnie Heideggera i Gadamera. Zauważa, że wśród mnogości istniejących interpretacji wymownym problemem staje się zachodząca między nimi relacja. Prowadzi to Ricoeura do debaty na temat konfliktu interpretacji (Por. Ricoeur, 1974). Francuski filozof, który sam oscyluje między rozbieżnymi stylami interpretacyjnymi, zadaje pytanie: „(...) czy istnieje jakaś ortodoksyjna interpretacja (...)?”. I w dalszej części stwierdza: „Muszę interpretować, ale przecież w mojej sytuacji człowieka żyjącego w kulturze XX wieku nie ma jednej jedynej interpretacji” (Ricoeur, 1985, s. 132), po czym zaznacza, że istnieje potrzeba wyboru takiej metody, która w jak najlepszy sposób podejmie próbę odkrycia znaczenia ludzkiego bytu w kulturze.

W swoim trzytomowym dziele francuski filozof dokonuje hermeneutycznej interpretacji arystotelesowskiego pojęcia *mimesis*²² – jako granicy między rzeczywistością a fikcją, światem a literaturą. Ricoeur wyróżnia trzy momenty *mimesis*, które staną się dla naszych rozważań znaczące w tej mierze, w jakiej będą dotyczyły wzajemnych relacji między twórcą, dziełem i czytelnikiem²³.

Potrójną *mimesis* tworzą trzy „figuracje”. Kolejno: *prefiguracja* (*mimesis I*), *konfiguracja* (*mimesis II*) i *refiguracja* (*mimesis III*). Pokróćce przyjrzymy się każdemu z tych stadiów. Charakterystykę *prefiguracji* znajdziemy w książce *Czas i opowieść. Mimesis I* jest „przedrozumieniem świata akcji; jego zrozumiałych struktur, symbolicznych źródeł i czasowego charakteru” (Ricoeur, 2008, t.1, s. 86). Odnosi się ona do sfery ludzkiego doświadczenia, jest operacją tworzenia. Analizując pierwszy aspekt pojęcia *mimesis*, Ricoeur odwołuje się „do filozofii działania; w rezultacie uznaje, że rozumienie prymarne ujmuje działanie jako proste następstwo zdarzeń” (Rosner, 2002, s. 136). Z kolei w pracy *Krytyka i przekonanie*, Ricoeur definiuje *konfiguracje* jako „zdolność mowy do przeobrażania siebie samej w obrębie własnej przestrzeni” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 51). *Mimesis II* sprawia, że następujące po sobie zdarzenia stają się całością znaczącą, a zatem fabułą (*mythos*) utworu. Co więcej *konfiguracji* przypisana jest funkcja zapośredniczenia między

²² Autor *Czasu i opowieści* porusza się wokół trzech kluczowych kwestii. Pierwszą z nich jest relacja między opowieścią a czasem, drugą jest działanie – *praxis*, natomiast trzecią kwestią jest potrójna *mimesis*.

²³ W literaturze przedmiotu możemy napotkać wiele artykułów poświęconych rekonstrukcji potrójnej *mimesis* u Ricoeura. Wśród polskich badaczy warto sięgnąć do artykułu Wolickiej pt. *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próbkiedy a nowej interpretacji kategorii mimesis* (Wolicka, 1995) oraz wspomnianego już artykułu Kaplity pt. *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesi Paula Ricoeura* (Kaplita, 2013).

mimesis I (światem twórcy) i *mimesis III* (światem odbiorcy). *Mimesis III* zwana też *refiguracją* jest zdolnością „przeobrażania świata czytelnika, jaką posiada utwór; przeobrażanie to następuje podczas obalania, kontestowania, modelowania jego oczekiwań” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 51) a zatem podczas interpretacji.

Natura potrójnej *mimesis* nie polega „na reprodukcji rzeczywistości, lecz na zmianie struktur świata czytelnika w konfrontacji ze światem utworu” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 52). Punktem wyjścia dla tez dotyczących wzajemnych relacji twórcy, dzieła i czytelnika jest stwierdzenie, że wszystkie trzy elementy są sobie równe. Ricoeur żadnemu z nich nie przyznaje przewagi, nawet więcej, jest zdania, że sens jaki niesie dzieło może rodzić się ze współpracy między tymi trzema stronami. Dopiero dialog między nimi sprawia, że uzupełniają się wzajemnie i tworzą to, co autor *Czasu i opowieści* nazywa „światem tekstu”. Przedstawiona w dziele rzeczywistość zostaje przez twórcę i odbiorcę na nowo opisana i odsłonięta. Zaprezentowane przez Ricoeura badania prowadzą do stwierdzenia, że dzieło wpływa na nasze pojmowanie rzeczywistości i zmienia nasze myślenie o sobie. Potrójna *mimesis* przedstawia proces rozumienia jaki zachodzi między podmiotem²⁴ a dziełem. Podmiot, po stronie którego stoi żywe doświadczenie wchodzi w relację z dziełem²⁵, by za jego pośrednictwem

²⁴ Potrójna *mimesis* nie rozstrzyga statusu podmiotu, to znaczy, że relację z dziełem może podjąć zarówno autor, jak i czytelnik.

²⁵ Dzieło jest w tej relacji językowym wyrażeniem doświadczenia. Wejście w relację z dziełem wymaga od podmiotu posiadania pewnych kompetencji. Ricoeur, opisując pierwszy moment *mimesis* wymienia trzy z nich:

1. praktyczną zdolność posługiwania się językiem i siatką pojęciową;

dokonać transformacji swojego doświadczenia i odkryć właściwości przedstawionego świata.

Trzy horyzonty: twórca – dzieło – odbiorca łączą się ze sobą i uzupełniają w procesie interpretacji. Mimo iż francuski filozof wszystkim trzem elementom modelu przypisuje jednakową wartość to szczególnie przedmiotem swojej analizy czyni dzieło – wytwór kultury²⁶. Dzieło jawi się jako obiektywny twór, który stanowi świadectwo ludzkiej egzystencji²⁷. Otwiera przed nami świat, w którym uzewnętrznia się żywy podmiot. W ten sposób dzieło coś opowiada, coś ilustruje, a także w jakimś stopniu udziela wskazówek i moralizuje. W koncepcji Ricoeura dzieło jest miejscem spotkania z innymi. Dwa różne od siebie światy starają się wydobyć mocą swej wyobraźni, to co jest przedstawione w dziele. Co więcej – zdaniem francuskiego filozofa – kontakt z dziełem prowadzi czytelnika do rozwoju własnej

2. symboliczne zapośredniczenie. Działanie ludzkie jest działaniem znaczącym i może być przeniesione do świata fikcji ustanowionego mocą języka;

3. prenarracyjna struktura doświadczania czasu.

²⁶ Dla Ricoeura dzieło to obiektywny twór, który istnieje w przestrzeni publicznej, wymaga odczytu/interpretacji i dopiero wtedy nabiera ponownego znaczenia.

²⁷ Ricoeur podkreśla, że dzieło jest świadectwem ludzkiej egzystencji, a co za tym idzie może być odczytywane wielokrotnie, w różnych sytuacjach a także przez nieograniczoną liczbę odbiorców: „Jest rzeczą zasadniczą dla dzieła literackiego, dla dzieła sztuki w ogóle, aby wykroczyło poza uwarunkowania psychospołeczne swego powstania i aby otworzyło się dzięki temu na nieograniczony ciąg odczytań, które same z kolei osadzone są w rozmaitych kontekstach społeczno-kulturowych. Mówiąc krótko, zarówno z pozycji psychologicznej, jak i socjologicznej tekst powinien móc uwolnić się od swego kontekstu, tak aby dać się następnie umieścić w odmiennym kontekście, w nowej sytuacji: tego właśnie dokonuje akt czytania” (Ricoeur, 1989, s. 237).

samoświadomości²⁸. Wiąże się to z autonomią dzieła wobec intencji autora (Por. Ricoeur, 1991, s. 111), to znaczy że dzieło nie jest „tym, co autor chciał powiedzieć” (Por. Ricoeur, 1991, s. 111). Ma to także związek z otwartością dzieła na „nieskończoną liczbę czytelników” (Por. Ricoeur, 1991, s. 111). Dzieło jest w hermeneutyce Ricoeura celem ludzkiego działania i otwiera świat sensów:

dzieło	-----	sens	-----	„świat”
tworzenie/odczytywanie			depsychologizacja/dekontekstualizacja	
rekontekstualizacja				

Kolejnym elementem Ricoeurowskiej triady jest autor – tworzy, komponuje, nadaje strukturę i ujawnia się w dziele. „Zawsze – pisze Ricoeur – istnieje jakiś autor wpisany: opowieść zawsze opowiadana jest przez kogoś” (Ricoeur, t. 3, 2008, s. 235). Aktywność twórcza autora determinowana jest tradycją, dziedzictwem kulturowym i doświadczeniem a jej wolność związana z ukierunkowaniem na potencjalnego odbiorcę, a więc także na samego siebie. Autor tworzy dzieło, które jest formą dowiadywania się o sobie i o świecie. Jednak podłożem wszelkiego działania jest uzewnętrznienie. Poprzez dzieło autor ma „coś” do powiedzenia odbiorcy, co nie oznacza, że jest on – tak jak to miało miejsce w hermeneutyce romantycznej – panem sensu, który rozstrzyga o poprawności interpretacji. Prócz autora dzieła potrzebny jest także czytelnik, który wraz z autorem wchodzi w proces przyswajania dzieła.

²⁸ Ricoeur zmierza do tego, by: „zrekonstruować ogół operacji, poprzez które dzieło wyłania się z nieprzeniknionej głębi życia, działania i doznawania. Dzieło jest przecież dane przez autora czytelnikowi, który je przyjmuje i w ten sposób zmienia swoje działanie” (Ricoeur, 2008, t. 1, s. 84).

Trzecim elementem koniecznym do zaistnienia hermeneutycznej komunikacji jest czytelnik. Proces konstytucji świata dzieła rozpoczyna się wraz z nakierowaniem się na siebie czytelnika i dzieła. Zetknięcie się ze sobą dwóch odmiennych światów jest możliwe przy założeniu, że czytelnik spełnia warunki, o których mowa w *mimesis I*, z kolei dzieło poprzez odniesienie do realnego świata zakłada wspólnotę wiedzy, wcześniejsze rozumienie i uczestnictwo w tradycji. Czytelnik posiadający własne doświadczenie i wiedzę dokonuje refiguracji²⁹. Interpretuje dzieło i nadaje mu znaczenie. Świat dzieła zostaje za sprawą odbiorcy powtórnie odczytany i powołany do istnienia, a co za tym idzie wzbogacony o nową treść³⁰. Natomiast świat czytelnika za sprawą dzieła zyskuje nowe możliwości. Ricoeur pisze:

(...) dzięki fikcji, dzięki poezji otwierają się w rzeczywistości codziennej nowe możliwości „bycia-w-świecie”. Fikcja i poezja mierzą w byt, ale nie w jego modalność „bycia-danym”, lecz w modalności „możliwości-bycia”. Tym samym rzeczywistość potoczna doznaje przeobrażenia w coś, co możemy nazwać wariacjami

²⁹ Celem wypowiedzi narracyjnej jest „refiguracja tego, co rzeczywiste, w podwójnym sensie – *odkrywania* ukrytych wymiarów ludzkiego doświadczenia i *przekształcenia* naszej wizji świata” (Ricoeur, 1995, s. 74).

³⁰ Czytelnik dokonuje interpretacji dzieła. Zdaniem Ricoeura „interpretować to objaśniać ten rodzaj »bycia-w-świecie«, jaki się rozpościera przed tekstem”. I dalej: „(...) to, co w tekście trzeba zinterpretować, to propozycja świata, jakiegoś świata, który mógłby zamieszkiwać, aby weń wcielić jedną z owych możliwości [chodzi tutaj o możliwości, które mamy w danej sytuacji – M.W.]. To właśnie nazywam światem tekstu, światem właściwym dla tego oto niepowtarzalnego tekstu” (Ricoeur, 1989, s. 241).

wyobraźni, jakim literatura poddaje to, co realne
(Ricoeur, 1989, s. 242).

Czytelnik przyswaja propozycję świata, którą podaje mu dzieło. Tym sposobem dzieło pozostawia ślad i przemienia czytelnika. Wiąże się to z ostatnim etapem Ricoeurowskiej hermeneutyki – rozumieniem siebie. Dzieło stanowi medium za pośrednictwem, którego odbiorca nadaje sens swojemu własnemu doświadczeniu³¹. Ponadto – jak podkreśla autor *Hermeneutycznej funkcji dystansu* – „(...) rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury” (Ricoeur, 1989, s. 243).

Zakończenie

Zbieżność trzech Cassirerowskich fenomenów bazowych z trzema omówionymi powyżej hermeneutycznymi horyzontami przejawia się w pojęciu dzieła. Dla Cassirera dzieło to świat obiektywnych sensów, który wpływa na podmiot – twórcę i odbiorcę dzieła. Cassirer odwołując się do maksymy Goethego przedstawia je jako „to, co kierujemy wobec świata zewnętrznego jako działanie i czyn, jako słowo i pismo; należy to już bardziej do siebie niż do nas samych, dlatego też może zrozumieć

³¹ „To, co ostatecznie przyswajam to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja lecz przed nim jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata. Rozumienie jest więc przeciwieństwem takiej konstytucji, do której klucz byłby w posiadaniu podmiotu. Słuszniej byłoby rzec, że »ja« odbiorcy jest konstytuowane przez to, co nazwalibyśmy »sprawą tekstu« (Ricoeur, 1989, s. 244).

siebie prędzej, niż my samych siebie. Można jednak wyczuć, iż aby stać się dla siebie naprawdę przejrzyste, musi również doświadczyć najwięcej jak to tylko może z tego, co [już] przeżyte. Dlatego, też tak często łaknie się [opowieści o] młodzieńczych latach, [kolejnych] etapach edukacji, szczegółach biograficznych, anegdot i temu podobnych” (cyt. za: Parszutowicz, 2013, s. 252). Intuicja hermeneutyczna Cassirera preradza się u Ricoeura w refleksję nad rozumieniem samych siebie w obliczu dzieła. Zapośredniczenie sprawia, „że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookolną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury. Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę? To więc, co wydaje się najbardziej sprzeczne z subiektywnością i co analiza strukturalna wydobywa jako samą tekstowość tekstu, stanowi niezbędne medium, przez które jedynie potrafimy zrozumieć siebie” (Ricoeur, 1989, s. 243-244). Okazuje się zatem, że dzieło oddziałuje na nasze postrzeganie świata i myślenie o sobie.

Dzieło znajduje się między dwoma wzajemnie odnoszącymi się podmiotami, między Ja a Ty, między Autorem a Czytelnikiem. Rozpóściera ono przed odbiorcami mnogość swoich odniesień i staje się zarówno dla tworzących jak i odczytujących je nieskończonym zadaniem. W przestrzeni międzyludzkiej komunikacji – o której wspomina zarówno Cassirer jak i Ricoeur – podmioty budują „wspólny świat sensu”³². Znaczenie nie jest czymś, co dzieło całkowicie posiada i czym

³² Ricoeur wprowadzając *mimesis III* zakłada, że dzieło zyskuje swoją pełnię w sytuacji komunikacji, zaś Cassirer wspomina o rozmowie, w trakcie której podmioty tworzą „wspólny świat sensu” (cyt. za: Konersmann, 2009, s. 122).

bezwarunkowo dysponuje, jest raczej czymś co musi zostać urzeczywistnione, wydobyte przez interpretujące go podmioty³³. Doniosłą rolę odgrywa doświadczenie innego, zewnętrznego wobec nas podmiotu. Dla Cassirera inny jest „drzwiami” poprzez, które możemy ujrzeć rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną, dla Ricoeura jest odpowiednikiem mnie samego, jest kimś z kim wchodzimy w relację.

Jeżeli skierujemy naszą uwagę w stronę rozumienia i znaczenia pojęcia kultury to narzuca się analogia między symbolicznym sensem kultury, o którym pisze Cassirera a celem teorii interpretacji w rozumieniu Ricoeura. Cassirerowski opis kultury sugeruje, że dzieła symbolizują relację jaka zachodzi między człowiekiem i światem oraz relację między ludźmi. Ponadto wskazuje, że za pośrednictwem dzieł kultury człowiek odkrywa świat i siebie. Pisze:

(...) kulturę można zobaczyć jako warunkującą dwie kwestie: jest ona warunkiem międzyludzkiej komunikacji, ale jest także sposobem lepszego samopoznania (Cassirer, 1979, s. 137).

I dalej:

(...) Ta cecha nadaje symbolom kulturowym dynamiki; symbole podlegają częstym zmianom semantycznym, stąd zadanie badacza kultury: odsłaniać te zmiany, pamiętając przy tym, że świat kultury musi być

³³ Przyglądając się problematyce znaczenia w filozofii Cassirera można dostrzec, że prócz podejścia hermeneutycznego stosuje podejście funkcjonalistyczne a zatem poszukuje genezy i struktury znaczeń.

odkrywany wciąż na nowo; bez tej kulturoznawczej hermeneutyki świat ludzkiego ducha byłby szary i jednoznaczny (Cassirer, 1979, s. 139).

Zaś Ricoeur w swoich pracach daje wyraz stwierdzeniu, że ludzkie rozumienie, które jest nieodłączne od smorozumienia jest zapośredniczone przez symboliczne uniwersum. W *Eseju o Freudzie* pisze:

(...) sądzę stanowczo, że rozumienie jest nieodłączne od rozumienia siebie samego, (...) symboliczne uniwersum jest środowiskiem samo wyjaśnienia (Ricoeur, 1970, s. 46).

Przedstawiając nam swoją wersję hermeneutyki daje nam wyraz, że jej naczelną ideą „jest przeświadczenie, że samorefleksja stanowi cel, interpretacja zaś środek do tego celu. Inaczej mówiąc, nie istnieje bezpośrednia droga samopoznania, lecz jedynie okrężna droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury” (Cyt. za: Rosner, 1989, s. 10).

Cassirer i Ricoeur przedstawiają nam osobliwy punkt widzenia, z jakiego obserwują ówczesny im dorobek myśli o kulturze i są zgodni, że nasze odniesienie się do świata i samych siebie dokonuje się za pośrednictwem dzieła, symbolicznej działalności człowieka.

BIBLIOGRAFIA:

Abel, O.; (2005/4). *Le clos et l'ouvert. Ricoeur et le néokantisme de l' « école de Paris »*, [w:] „Études théologiques et religieuses”, t. 80, Montpellier, s. 469-482.

Cassirer, E.:

- (2001). *Gesammelte Werke*. t. 24, Hamburg: Hamburger Ausgabe.

- (2011). *Logika nauk o kulturze*, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.

- (1995-2011). *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, t. 1-11, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- (1996). *On Basis Phenomena*, [w:] Cassirer, E.; *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 4, *The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven 1996: Yale University Press.

- (1979). *The Philosophy of History*, [w:] Ricoeur, P.; *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, New Haven - New York: Yale University Press.

Goethe, J. W.; (1960). *Maximen und Reflexionen*, Berlin: Berliner Ausgabe.

Grondin, J.; (2007). *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków: WAM.

Hansson, J.; Nordin, S. (2006). *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern: Peter Lang.

Jeanrond, W. G.; (1999). *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków: WAM.

Kaplita, M.; (2013). *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesi Paula Ricoeura*, [w:] *Estetyka i Krytyka*, nr 29, Kraków, s. 115-137.

Konersmann, R.; (2009). *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Krois, J. M.; (2012). *Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene)*, [w:] „Revue germanique internationale”, nr 15, Paryż, s. 161-174.

Krois, J. M.; (1995). *Urworte - Cassirer also Goethe-Interpret* [w:] *Kulturkritik Nach Ernst Cassirer*, Nr 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kurata, T.; (2003). *Poza ontologią: Paul Ricoeur i kwestia sztuki*, [w:] „Sztuka i Filozofia”, t. 22/23, s. 51-63.

Musioł, A.; (2010). *Transcendentalna filozofia kultury Ernsta Cassirera - tradycja a współczesność*, [w:] „Estetyka i Krytyka”, nr 2, s. 103-114.

Naumann, B.; Recki, B.; (2002). *Cassirer Und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch - literarischen Wahlverwandtschaft*, Berlin: AkademicVerlag.

Parszutowicz, P.; (2013). *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa: IFiS PAN.

Ricoeur, P.:

- (2008). *Czas i opowieść*, t. 1-3, Kraków: Wyd. UJ.
- (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, Evanston: Northwestern University Press.
- (1989). *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] Ricoeur, P.; *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW.
- (2005) *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, Kety: Wyd. ANTYK
- (1974). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- (1985). *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, [w:] Ricoeur, P.: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa: PAX.

Rosner, K., (2002). *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji i narracji*, [w:] „Teksty drugie”, nr 2, s. 129-136.

Rosner, K., (1989). *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] Ricoeur, P.; *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW.

Simmel, G.; (2007). *Pojęcie i tragedia kultury*, [w:] *Kultura i tragiczność*. Wrocław: Wyd. UW.

Weizsäcker, C. V.; (1937). *Review of "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik" by Ernst Cassirer*, [w:] „*Physikalische Zeitschrift*”, nr 38.

Wolicka, E.; (1995). *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii mimesis*, [w:] „*Teksty Drugie*”, nr 5, s. 62-81.

Abstract

I - You - Work as a source of knowledge.

From neo-Kantianism to hermeneutics: Cassirer and Ricoeur.

An attempt to compare the epistemological positions of two thinkers coming from different philosophical traditions requires turning to the sources of both philosophical programs. This will allow us to reveal the common and differentiating features of the described projects. On the one hand, we have Cassirer, the heir to neo-Kantianism and the creator of symbolism, on the other, we are rooted in the tradition of reflective philosophy and phenomenological hermeneutics, Ricoeur. Despite many differences in epistemological assumptions, we can find similar positions in both philosophers.

The concurrence of the three Cassirerow base phenomena with three hermeneutic horizons manifests itself - as we will try to demonstrate - in the concept of the Work. The hermeneutic intuition of Cassirer turns into Ricoeur's reflection on self-understanding in the face of a work that affects our perception of the world and thinking about ourselves.

In the article, we will consider how the contemporary philosophy of culture developed by Cassirer is taken up by contemporary hermeneutics. Is the convergence of the three base phenomena with the three horizons that combine with each other in the process of interpretation in the juxtaposition of the philosophy of culture with contemporary hermeneutics? Do we have the right to compare Cassirerow's base phenomena, I - You -Work is with hermeneutic communication which is presented on the line Author (Creator) -Text (Work) - Reader (Receiver)?

KEYWORDS: I – You – Work, basis phenomena, Neo-Kantianism, hermeneutic phenomenology, interpretation

SŁOWA KLUCZOWE: Ja – Ty – Dzieło, fenomeny bazowe, neokantyzm, hermeneutyka fenomenologiczna, interpretacja



JOWITA MRÓZ

WĄTKI EGZYSTENCJALNE W TWÓRCZOŚCI BERGMANA

W tym roku zmarł Max von Sydow (1929–2020) – wybitny szwedzki aktor, który w światowej kinematografii zapisał się przede wszystkim jako odtwórca wielu niezapomnianych ról w filmach Ingmara Bergmana. Wydarzenie to zbiegło się z 40. rocznicą śmierci Jeana Paula Sartre’a (1905–1980). Zbieżność tych dat stanowi sprzyjającą okoliczność do przyjrzenia się filmom Bergmana w kontekście ich związków z filozofią egzystencjalną.

Można zaryzykować, że twórczość Bergmana potwierdza myśl Michela Vovelle’a, zgodnie z którą sztuka filmowa¹ stała się

¹ Relacja filmu do innych dziedzin jest pasjonująca. Od początku problematyczny status filmu sprawiał, że jednym z pierwszych zadań, które stawiali przed sobą jego badacze była odpowiedź na pytanie, czy film jest sztuką. Np. dla Konrada Langego był pewnym złudzeniem nieartystycznym (Helman, 1972, s. 7). Głosy sceptyków były stopniowo wyciszane przez artystyczne manifesty m.in.: manifest futurystów, Dżigi Wiertowa, *Narodziny nowej awangardy: kamera – pióro*, czy *Malarstwo i kino* Fernanda Légera. Już w 1933 roku Jan Mukařovský stwierdził, iż nie ma potrzeby, aby udowodniać, że film jest sztuką, warto natomiast przyjrzeć się związkom kina z estetyką (tamże, s. 9). Pytano więc, czy kino może być właściwym przedmiotem estetyki. Według Bergmana tym, co artysta wnosi do dyskusji o sztuce, jest jego własne dzieło. Podkreśla,

współczesnym ekwiwalentem dziewiętnastowiecznej powieści (Vovelle, 2004, s. 699), a także swego rodzaju nośnikiem idei oraz poglądów filozoficznych. Wydaje się jednak, że Bergman był nie tylko poetą kina – jak zwykli określać go krytycy – czy też następcą dziewiętnastowiecznych twórców literatury, ale również „filozofem ekranu” (Szczepański, 1997, s. 157). Jego dzieła stanowiły bowiem subtelne połączenie własnej estetyki z filozoficznym namysłem nad kondycją człowieka. Odwołując się do osobistego doświadczenia i wykorzystując środki właściwe dla filmowego medium, rekonstruował oraz przetwarzał zastaną rzeczywistość, dążył do zbadania tego, co ukrywa się pod pozorami rzeczy (van Belle, 2017). Konrad Eberhardt – nieżyjący już polski krytyk – stwierdził nawet, że wyrastające z bardzo osobistych doświadczeń dzieła Bergmana nie próbują dogonić procesu myślowego swego twórcy, ale same są myśleniem, refleksją, jakby były wizualną dysertacją (Eberhardt, 1993, s. 31).

W niniejszym artykule spróbuję wskazać na korespondencje między filmami Bergmana a filozofią egzystencjalną, jak również ujrzeć w reżyserze właśnie „filozofa ekranu”. Nie aspiruję do rozstrzygnięcia kwestii statusu filmu jako filozofii (Livingston, 2006; Wartenberg 2006, s. 19), przedstawiam jedynie pewną perspektywę interpretacyjną, w której filmy Bergmana mogą okazać się „filozofią w działaniu” (*philosophy in action*) (Mulhall, 2002, s. 2).

Odwołując się do wypowiedzi artysty uznaję, że u podstaw filozoficznej problematyki filmów Bergmana znajduje się konflikt pomiędzy doświadczeniami z czasów dzieciństwa a przekonaniami głoszonymi przez niego w dorosłym życiu. Kluczowym aspektem tych

iz tym, co wyróżnia film spośród innych sztuk jest „podejście do ludzkiej twarzy” (Bergman, 1993, s. 12).

doświadczeń było surowe wychowanie w duchu religii protestanckiej², opierające się na pojęciach grzechu, kary, winy, przebaczenia, łaski i bazujące na modelu autokratycznym – dzieci były bezwzględnie podporządkowane nauczycielom, rodzicom, a w ostatniej instancji Bogu (Bergman, 1991, s. 11). Podleganie tej hierarchii było dla artysty rodzajem upokorzenia, któremu towarzyszyło nieustanne poczucie winy³. Pierwotnie akceptował taki stan rzeczy: „Była w tym jakaś logika (...) i zdawało nam się, że ją rozumiemy” (tamże, s. 11). Jednak wraz z upływem lat dziecięca aprobata wobec reguł przerodziła się w niechęć względem absolutnych autorytetów, jak i religii, która, zdaniem autora filmów, ograniczała swobodę twórczą artysty (Björkman, 1969, s. 50). Przekazane w dzieciństwie restrykcyjne zasady wiary stały się więc przedmiotem batalii, które toczył w swoim dojrzałym życiu.

Batalie te koncentrowały się wokół kwestii istnienia Boga⁴ i przewijały się przez całą jego twórczość⁵. Przyjmuję za Höök, że na przestrzeni lat dochodzi jedynie do przesunięcia perspektywy, które jest rezultatem ambiwalencji i rozwoju osobowości Bergmana (Höök, 1993,

² Te wspomnienia najdobitniej ukazuje *Fanny i Aleksander* (1982). Warto dodać, że ową religią protestancką jest luteranizm, w którym zbawienie dokonuje się nie przez dobre uczynki, ale dzięki łasce, poprzez wiarę, Pismo i Chrystusa.

³ Nawet spowiedź była dla niego formą upokorzenia (Donner, 1987, s. 7). Według artysty upokorzenie było nie tylko fundamentem stosunków między rodzicami a dziećmi w jego rodzinie, ale także podstawą wszelkich relacji międzyludzkich w ówczesnej Szwecji (Donner, 1984, s. 8).

⁴ „W całym swoim świadomym życiu zmagalem się z bolesną i pozbawioną radości kwestią Boga. Wiara i niewiara, wina, kara, łaska i odrzucenie były nieodpartą rzeczywistością” (Bergman, 1991, s. 194).

⁵ Do takiej konstatacji dociera wielu badaczy, m.in.: Tadeusz Szczepański, Marianne Höök, Maaret Koskinen, Zenon Ciesielski, Maria Bergom-Larsson, Gene Philips i Joan Mellen.

s. 50). Warto zauważyć, że istnieje szczególny związek pomiędzy powstałymi w 1963 roku *Gośćmi Wieczery Pańskiej* i *Milczeniem*. W jednej z ostatnich sekwencji pierwszego filmu pojawia się konstatacja: „Bóg jest ciszą”. Sądzę, że tytuł drugiego dzieła do tej konkluzji nawiązuje. Wskazuje na to następujący dialog pomiędzy głównymi bohaterkami – Esterą i Anną: „Estera: Kiedy żył ojciec... Anna: Kiedy żył ojciec, on rozkazywał, a myśmy słuchały. Bo musiałyśmy. A kiedy umarł, myślałaś, że potrafisz ciągnąć wszystko dalej w tym samym stylu”. Bergom-Larsson słusznie zauważa, że ojciec, któremu podporządkowane były bohaterki to Bóg, natomiast śmierć ojca, w tym kontekście, jest metaforą utarty wiary w Jego istnienie (Bergom-Larsson, 1987, s. 67)⁶.

Patrząc na filmy z perspektywy przyjętej przez Höök i Bergom-Larsson (*continuum* motywów i problemów egzystencjalno-religijnych), uznaję, że w dziełach zrealizowanych po 1963 roku nieobecność Boga jest z góry przyjętym założeniem, warunkującym postępowanie bohaterów oraz określającym ich stosunek do własnego życia i innych ludzi.

Ciesielski i Koskinen wskazują, że cała twórczość Bergmana balansuje pomiędzy nostalgią za nieskończonością a obroną przed nią poprzez ucieczkę w doczesność⁷. Balansowanie to jest nie tylko odbiciem

⁶ Według Szczepańskiego po raz pierwszy w twórczości Bergmana „patriarchalny syndrom znaku równania pomiędzy Bogiem a ojcem jako jego ziemskim przedstawicielem” pojawia się w filmie *Eva* (1948), do którego artysta napisał scenariusz (Szczepański, 1997, s. 86).

⁷ Zdaniem Ciesielskiego niejednoznaczny stosunek Bergmana do kwestii religijnych wyraża się np. w sposobie portretowania duchownych. Biskup Vergerus z *Fanny i Aleksander*, jak stwierdza Ciesielski, jest „ekspresjonistycznie wyjaskrawionym, demonicznym wręcz uosobieniem zła”, natomiast Wiktor z *Jesiennej sonaty* to przyzwoity człowiek, wierny i troskliwy mąż. (Ciesielski, 1984, s. 72).

rozterek reżysera, ale również stosunku ówczesnych Szwedów do kwestii religijnych (Ciesielski, 1984, s. 73-74; Koskinen, 1987, s. 30). Dynamiczny rozwój gospodarki po II wojnie światowej oraz korzystna polityka pracy przekształciły Szwecję w „państwo dobrobytu” i materialnej stabilizacji, zapewniając powszechne poczucie ekonomicznego bezpieczeństwa (Piotrowska, 2006, s. 234). Podniesienie standardów życia niosło za sobą przeobrażenia w sferze obyczajowej, których symptomem stało się osłabienie pozycji Kościoła, a także powszechny kryzys wiary związany ze zwróceniem się Szwedów ku dobrom doczesnym i oddaleniem się od tradycyjnych wartości chrześcijańskich. Indyferentyzmowi religijnemu, który widoczny był na poziomie życia społecznego, towarzyszył utajony, nie zawsze uświadamiany głód doznań metafizycznych (Ciesielski, 1984, s. 73). Tęsknotę tę w filmach wyraża np. duchowny z *Szeptów i krzyków* modląc się nad łożem śmierci Agnes: „Módl się za nas, Agnes, drogie dziecko, słuchaj, co do Ciebie mówię. Módl się za nas, którzyśmy tu pozostali na tej ciemnej i brudnej ziemi, pod pustym i okrutnym niebem” (Bergom-Larsson, 1987, s. 67), czy też Isak Borg – główny bohater *Tam, gdzie rosną poziomki* – recytując psalm Johana Olofa Wallina, zaczynający się od słów: „Gdzież ten przyjaciel, co go wszędzie szukam...” (Bergman, 1987, s. 148). Wedle Czaplińskiego w filmach Bergmana ten głód doznań metafizycznych bywa niekiedy kompensowany ucieczką w stronę fantazji – m.in. w pierwszych dziełach szwedzkiego autora i *Fanny i Aleksander* (Czapliński, 1993, s. 65). Tęsknota za Absolutem ujawnia się także w bluźnierstwach wygłaszanych przez niektórych bohaterów, np. Marie z *Letniego snu*, niemogącą pogodzić się ze stratą ukochanego, czy Aleksandra z *Fanny i Aleksander*, który cierpi z powodu śmierci ojca. Czapliński wskazuje, że bluźnierstwa wypowiedane przez wyżej

wymienionych bohaterów są *de facto* prośbą o to, aby Bóg do nich przemówił (Czapliński, 1993, s. 65).

Warto zauważyć, że z jednej strony Bóg jest dla bohaterów tożsamy z miłością – *Lekcja miłości, Jak w zwierciadle* – z drugiej zaś jest źródłem wszelkiego okrucieństwa – *Siódma pieczęć, Fanny i Aleksander* (Bergom-Larsson, 1987, s. 66).

Te niejednoznaczności oraz to balansowanie, na które zwracają uwagę Ciesielski i Koskinen mogą moim zdaniem wskazywać, iż w twórczości szwedzkiego autora kluczowym motywem egzystencjalnym jest Kierkegaardowska „choroba na śmierć”. Analizując *Więzienie, Siódmą pieczęć, Tam, gdzie rosną poziomki, Gości Wieczery Pańskiej* oraz *Szepty i krzyki*, a więc dzieła, które reprezentują różne okresy pracy Bergmana i które ze względu na swoją intelektualną oraz artystyczną wartość najlepiej ukazują ciągłość i trwałość problemu nieobecności Boga, będę starała się pokazać, że w filmach autora odnaleźć można również nawiązania do filozofii Sartre’a, Heideggera, Jaspersa, Camusa, a nawet Nietzschego⁸.

Wizja rzeczywistości oraz ludzkiej egzystencji w *Więzieniu*

Zrealizowane w 1949 roku *Więzienie* było pierwszym dziełem, w którym zagadnienia egzystencjalno-religijne podjęte zostały bezpośrednio. Tematyka wcześniejszych filmów koncentrowała

⁸ Przywołanie Nietzschego podyktowane zostało podniesieniem kwestii „śmierci Boga” w filmie *Więzienie*. Ze względu na rozległość tego problem i jego historyczny charakter korelacje między filami a myślą Nietzschego zostaną w artykule jedynie zasygnalizowane i nie będą eksponowane w takim stopniu jak koncepcje pozostałych filozofów.

się przede wszystkim wokół kwestii społecznych, a problematyka filozoficzna była w nich jedynie zarysowywana.

Na ogólną charakterystykę *Więzienia* składają się następujące kwestie: film powstawał w czasie, w którym wśród szwedzkich intelektualistów panowała moda na agnostycyzm, a jej filozoficzną manifestacją była książka Ingemara Hedeniusa *Wiara i wiedza* (1949), rozpoczynająca burzliwą dyskusję na temat „śmierci Boga” i powszechnej utraty wiary w obliczu doświadczeń II wojny światowej⁹; Bergman był przekonany, iż w ludzkiej naturze zakorzenione jest zło: „Ciągle wyobrażam sobie, że istnieje zło, którego nie można wyjaśnić, agresywne, przerażające zło, wyróżniające człowieka spośród zwierząt. Zło, które jest irracjonalne. (...) Kosmiczne. Bezinteresowne. I ludzie niczego tak się nie boją jak tego niezrozumiałego, niewytłumaczalnego zła” (Bergman, 1993, s. 306).

W filmie krzyżują się ze sobą trzy wątki fabularne: reżysera – Martina Grandé – usiłującego nakręcić film o piekle, Brigitty-Caroliny – dziewczyny zmuszonej porzucić własne dziecko oraz rozpadającego się małżeństwa Sofi i Thomasa.

W scenie otwierającej film Paul – profesor matematyki – zwraca się do swoich towarzyszy: „Po życiu przychodzi śmierć i to wszystko, co powinniście wiedzieć. Sentymentalni i strachliwi spośród nas mogą szukać oparcia w Kościele. Znużeni, zmęczeni i zubożeni mogą popełnić samobójstwo. (...) Bóg umarł, został pokonany, jakkolwiek to zresztą nazwać”. Kwestie te wyznaczają horyzont filozoficznej problematyki *Więzienia*. Warto jednak zaznaczyć, że konstatacja filmowego bohatera – „Bóg umarł, został pokonany” – nie jest

⁹ Bergman był niezwykle zainteresowany tą dyskusją i agnostycyzmem (Szczepański, 1997, s. 87).

ostatecznym oświadczeniem reżysera, ale raczej wstępem do dyskusji, o czym świadczy np. stwierdzenie Martina, wedle którego film ukazujący ziemskie piekło jest „niewykonalny”, ponieważ „byłby jednym wielkim straszliwym pytaniem, a takich filmów nie powinno się robić” (Szczepański, 1997, s. 90). Poza tym „śmierć Boga” ma charakter historyczny, więc nie jest to czysty opis sytuacji egzystencjalnej.

Podążając za Szczepańskim, według którego rzeczywistość została ukazana w filmie z perspektywy założenia „a jeśli nie wierzymy w Boga...” (tamże, s. 88) przyjmuję, że *Więzienie* jest swego rodzaju eksperymentem filmowym ukazującym sytuację, w której bohaterowie muszą skonfrontować się z własną nieograniczoną wolnością. Za taką interpretacją przemawiają moim zdaniem powyższe wypowiedzi Paula oraz Martina.

W takim ujęciu Brigitta-Carolina może zostać określona mianem ofiary „ziemskiego piekła egzystencji, którym – w myśl Sartre’owskiej formuły – są dla niej inni” (tamże, s. 92). Zostaje ona zmuszona do porzucenia własnego dziecka. Choć chciałaby zatrzymać niemowlę, ulega namowom Petera – ojca dziecka – bezwzględnie podporządkowując się jego woli. Wolność Petera staje się ograniczeniem dla jej projektu egzystencjalnego. Jak stwierdza Sartre: „Od chwili, w której zaczynam istnieć, ustalam dla wolności innego faktyczną granicę, *jestem* tą granicą i każdy z moich projektów kreśli tę granicę wokół innego” (Sartre, 2007, s. 504). Innymi słowy, bohater, dążąc do zrealizowania własnych celów, sprawia, że czuje się ona ograniczona we własnych możliwościach. Jej bezradność wobec sytuacji, w której się znalazła, wyraża się w prostym stwierdzeniu: „Zrobimy, jak zechcesz”. Kiedy na jej drodze pojawia się Thomas, rozbudza się w niej nadzieja na to, że mężczyzna pomoże jej wydostać się z sytuacji, w której się znalazła. Okazuje się jednak, że bohater, chwilowo zainteresowany

losem dziewczyny, pragnie powrócić do swojej żony – Sofi. Inny znów staje się przeszkodą dla realizacji jej planów.

Godząc się na życie w roli, którą narzucili jej Inni¹⁰ ulega ona samouszustwu; próbuje zataić przed sobą fakt, że jest wolna i że za sprawą swoich wyborów może zmienić aktualne położenie. Przytłoczona ciężarem własnej wolności, ostatecznie popełnia samobójstwo. Jak stwierdza Szczepański postać ta nie tylko buntuje się wobec nieuzasadnionej przemocy, ale także sama postanawia wymierzyć sprawiedliwość (Szczepański, 1997, s. 88). Wydaje się jednak, że jej działanie nie jest heroiczną manifestacją wolności czy buntem w rozumieniu Camusa. Jak stwierdza Camus:

„Bunt nie jest dążeniem, nie zna nadziei. To pewność druzgocącego losu, ale bez rezygnacji. Widać tu jak bardzo doświadczenie absurda oddala się od samobójstwa. Można uważać, że samobójstwo jest następstwem buntu. Ale niesłusznie. Jest jego dokładnym przeciwieństwem, ponieważ zakłada zgodę” (Camus, 1974, s. 137).

Postawa bohaterki wskazuje raczej na niezdolność do życia w poczuciu absurdu¹¹. Jej samobójstwo zaś uznać można za radykalną formę ucieczki od cierpienia, którego doznała konfrontując się z własną nieograniczoną wolnością i stojącą na jej drodze wolnością Innego¹².

¹⁰ Podobny los spotkał bohatera filmu *Deszcz pada na naszą miłość* – Davida. Jednak w tym filmie formuła „Piekło to Inni” zmienia się ostatecznie w hasło „Inni to nasze ocalenie” (Młynarz, 1987, s. 16).

¹¹ „(...) popełniający samobójstwo nie tyle projektuje swoją śmierć, co wyzwolenie z oków cierpienia (...)” (Prokopski, 2007, s. 268).

¹² Motyw ucieczki przed wolnością i odpowiedzialnością pojawia się również w *Statku do Indii* oraz *Wakacjach z Moniką*. W tych filmach bezsilność bohaterów wyrażona jest metaforą podróży (Dembowski, 1969, s. 10).

Ofiarą ziemskiego piekła egzystencji jest nie tylko Brigitta-Carolina, ale również Sofi oraz Thomas. Oboje chcą być kochani przez człowieka wolnego, ale ich działania nieuchronnie zmierzają ku uprzedmiotowieniu drugiego: „Sofi: Czy zauważyłeś jak krok po kroku zatracasz siebie? To, co należy do ciebie? (...) Pozbywamy się tego, co mamy. Nie mamy innego wyjścia. Thomas to czuje. Nienawidzi za to siebie i mnie”. Thomas proponuje jej, aby razem popełnili samobójstwo, jednak ona nie chce podporządkować się jego pragnieniom. Jej wolność staje się przeszkodą dla realizacji jego zamiarów. Jednocześnie on dążąc do unicestwienia samego siebie – ostatecznie tego nie dokonuje – ogranicza wolność Sofi – próbuje zredukować jej swobodę działania; pozbawić ją możliwości bycia żoną, czy też życia u boku drugiego człowieka.

Choć zadają sobie ból psychiczny i fizyczny, wybierają życie w małżeńskim piekle. Wybór ten wyrasta z poczucia bezradności oraz lęku przed samotnością. Według Eberhardta Bergman prowadzi swoich bohaterów przez coraz bardziej beznadziejne sytuacje, oni zaś w absurdalności wspólnego życia pozostają razem (Eberhardt, 1993, s. 40).

Bezsilność postaci wobec sytuacji, w której się znaleźli wyraża się nie tylko w ich niezdolności do samodzielnego dokonywania wyborów, ale także w ich uległości wobec zła. Nieobecność Boga staje się dla bohaterów przyzwoleniem do popełniania niegodziwości wobec siebie i innych ludzi. Ulegając złu, krzywdzą oni zarówno siebie (Brigitta-Carolina), jak i najbliższych (Peter, Thomas, Sofi). Jak zauważa Pondělíček, wolność bohaterów przekształca się w samowolę, prowadzącą do całkowitego chaosu (Sofi, Thomas) i zagłady (Brigitta-

Carolina)¹³. Jak stwierdza Warnock odnosząc się do *Bytu i nicości* Sartre'a: „Przed każdym podmiotem stoi (...) moralny problem: jak wykorzystać swą wolność w reagowaniu na otoczenie i w przekształcaniu go” (Warnock, 2005, s. 145). Podążając za tą myślą można stwierdzić, że bohaterowie filmu nie potrafili nadać pozytywnego charakteru swej nieograniczonej wolności, która spadła na nich wraz ze „śmiercią Boga” i podjąć egzystencjalno-moralnej odpowiedzialności za siebie oraz Innych; wolność ta okazała się dla nich przygniatającym brzemieniem.

Z tego względu, zauważa Szczepański: „(...) cały film – jak przystało na dzieło stanowiące rezultat „zaangażowania w sensie egzystencjalistycznym” – wychyla się ku Bytowi (Bogu, Nieskończoności), który jest wszakże dla człowieka w pełni nieosiągalny” (Szczepański, 1997, s. 90).

***Siódma pieczęć* i kwestia istnienia Boga**

Siódma pieczęć z 1957 roku była pierwszym od czasu *Więzienia* filmem, w którym kwestia istnienia Boga przedstawiona została jako problem centralny. Scenariusz nawiązywał do jednoaktówki zatytułowanej *Malowidło na drewnie*, której akcja, podobnie jak w *Siódmej pieczęci*, osadzona została w realiach skandynawskiego średniowiecza. Jak podaje Szczepański: „Wychowany w duchu religii protestanckiej, która zaostrzyła powstałe w wiekach średnich poczucie lęku i winy jednostki wobec Boga i zrodziła przekonanie, że życie ludzkie

¹³ W *Hańbie* konsekwencją tego, że wszystko jest dozwolone, staje się gwałt: zewnętrzny (wojna), jak i wewnętrzny (poczucie rozdarcia i absurdu) (Pondělíček, 1974, s. 107).

jest otchłanią rozpacz, Bergman odnalazł w postaci średniowiecznego Everymana stosowne medium do oddania własnego strachu” (tamże, s. 163).

Fabularnym rdzeniem filmu jest partia szachów rozgrywana przez wracającego z wyprawy krzyżowej rycerza – Antoniusa Blocka – i Śmierć, w której dostrzec można personifikację lęków oraz fascynacji reżysera. Drugim symultanicznie prowadzonym wątkiem jest historia kuglarzy – Mii, Jofa – i ich syna Mikaela. Rycerz dręczony jest poczuciem bezsensu własnego istnienia. Poczucie to zrodziło się w nim podczas wyprawy krzyżowej, w trakcie której obserwował sceny okrucieństwa, a także sam krzywdził innych. Poszukując uzasadnienia dla wiary, której służył, oczekuje, że Śmierć dostarczy mu niepodważalnych dowodów na istnienie Boga: „Rycerz: Chcę wiedzieć – nie wierzyć, nie chcę gubić się w przypuszczeniach. (...) Chcę by Bóg wyciągnął ku mnie ramiona, by objawił mi się osobiście, by do mnie przemówił”. Jednak filmowa Śmierć nie posiada żadnej wiedzy: „Rycerz: Nic więc nie wiesz. Śmierć: Nie mam nic do powiedzenia”.

W kategoriach Kierkegaardowskich wiara Blocka jawi się jako zachwiana i nieautentyczna. Block, domagając się empirycznego potwierdzenia, staje się przeciwieństwem Kierkegaardowskiego „rycerza wiary”, który pomimo wszelkich trudności – „milczenia Boga”, konfliktu z ogólnie przyjętymi normami etycznymi – podejmuje ryzyko, „wkraczając na ścieżkę wiary” (Toeplitz, 1980, s. 83). Kalin wskazuje, że Block próbuje oprzeć swą relację z Bogiem na dialogu (Kalin, 2003, s. 58), ale Bóg pozostaje dla niego nieosiągalny – jest „milczeniem”: „Rycerz: Wołam do niego w ciemności, ale tam chyba nikogo nie ma”.

Warto jednak zaznaczyć, że filmowy bohater jest wewnętrznie rozdarty – utracił zdolność wiary, ale też nie potrafi w pełni „wykorzenić” pojęcia Boga z własnego serca: „Rycerz: Dlaczego nie mogę zabić Boga

w sobie? Dlaczego on trwa nadal w poniżeniu i bólu, mimo że złorzeczę mu nieustannie i pragnę wyrwać go z serca? Dlaczego, mimo wszystko, stawia on tę trudną do zniesienia rzeczywistość, której nie mogę się pozbyć?”¹⁴. Świadomość tego, że Absolut jest dla człowieka nieosiągalny staje się źródłem rozpaczliwego bohatera. Jak stwierdza Kierkegaard:

„(...) ludzkie ja jest syntezą, w której skończone jest czynnikiem ograniczającym, nieskończoność – rozwijającym. Rozpacz więc nieskończoności jest czymś fantastycznym, bezgranicznym; gdyż tylko wtedy osobowość jest zdrowa i wolna od rozpaczliwego, właśnie dlatego, że wie, co to rozpacz, kiedy ugruntowuje samą siebie przejrzycie w Bogu” (Kierkegaard, 1981, s. 166).

Rozpacz rycerza nie jest „rozpaczliwą nieskończonością”, ale stanem rozdarcia pomiędzy niezdolnością do autentycznej wiary a niemożnością zaakceptowania absurdalności własnego istnienia: „Rycerz: W takim razie życie jest niegodnym, pełnym upokorzeń koszmarem. Nie można żyć w obliczu śmierci, w przeświadczeniu, że wszystko jest nicością”.

Poszukując potwierdzenia istnienia Boga, Block natrafia wyłącznie na lęk w oczach umierających: „Rycerz: W twoich oczach widzę tylko strach. Pusty, obezwładniający strach i nic więcej”. Czapliński stwierdza więc, że bohaterom *Siódmej pieczęci* towarzyszy niezbywalna świadomość bycia-ku-śmierci i dodaje, że Heideggerowskie *Sein zum Tode* wyrażone zostaje w filmie w sposób alegoryczny (Czapliński, 1993, s. 63-64). Jednak jeśli u Heideggera bycie-ku-śmierci warunkuje autentyczne istnienie obywatela się bez odniesienia do Boga,

¹⁴ W słowach Blocka dostrzec można analogię do myśli Nietzschego. Choć Nietzsche diagnozuje ideę Boga jako martwą kategorię kulturową, to jak stwierdza niemiecki filozof: „(...) taki jest już rodzaj ludzki, iż będą może jeszcze przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego [Boga]” (Nietzsche, 1906-1907, s. 151).

to w *Siódmej pieczęci*, podobnie jak w *Więzieniu*, towarzysząca bohaterom świadomość nieuchronności własnej śmierci, czyni ich życie bezsensownym. Świadczy o tym np. ta wypowiedź: „Rycerz: (...) Nie można żyć w obliczu śmierci, w przeświadczeniu, że wszystko jest nicością”. Od pierwszych scen filmu odczuwa się obecność śmierci – nawet wtedy, gdy nie pojawia się ona w swej realnej postaci – jako nieodwołalnego kresu, który udaremnia wszelkie wysiłki bohaterów.

Choć Block próbuje przez chwilę zmierzyć się z własną tragiczną sytuacją i nadać sens swojej egzystencji (w duchu Heideggera) – spotkanie z rodziną kuglarzy na skraju lasu staje się dla niego momentem wytchnienia od duchowych cierpień (Szczepański, 1997, s. 164) – to ostatecznie ponosi klęskę – rycerz i jego towarzysze „zaproszeni” zostają przez Śmierć do wspólnego tańca.

Warto zwrócić uwagę, że jedynie rodzina kuglarzy wymyka się Śmierci. Szczepański wskazuje, że świat rycerza jest otchłanią zwątpienia, cierpienia, rozpacz i śmierci, natomiast Mia, Jof i ich syn Mikael symbolizują wiarę, niewinność, miłość oraz nadzieję (tamże, s. 167). Rodzina ta, zgodnie z intencjami Bergmana, miała być uosobieniem *Sacrum* przy odrzuceniu teologii¹⁵. Reżyser nie wyjaśnia, czym jest dla niego *Sacrum* człowieka. Być może jest to jedynie figura stylistyczna, za którą kryje się umiejętności autentycznego życia w ludzkiej wspólnocie. Zatem, że w obliczu „milczenia Boga” człowiek może nadać sens własnemu życiu – nawet w konfrontacji ze śmiercią – „otwierając się” na innych ludzi. Uważam, że za taką interpretacją przemawia sposób przedstawienia rodziny kuglarzy i zakończenie

¹⁵ Inspiracją dla ukazanej w *Siódmej pieczęci* rodziny kuglarzy był obraz Pabla Picassa zatytułowany *Rodzina akrobatów z małpą*. Kompozycja tego dzieła nawiązuje do ikonograficznych przedstawień Świętej Rodziny (Szczepański, 1997, s. 160).

ich historii, poprowadzone niejako w kontraście do Blocka oraz jego towarzyszy. Sądzę również, że kwestię tę autor rozwija w swoim kolejnym dziele – *Tam, gdzie rosną poziomki*.

Problem egzystencjalno-moralnej odpowiedzialności za siebie i innych – *Tam, gdzie rosną poziomki*

Myślę, że w *Tam, gdzie rosną poziomki* (1957) Bergman nie tylko ukazuje dramat ludzkiej egzystencji w obliczu „milczenia Boga”, ale również przedstawia pozytywny projekt rozwiązania wynikających z tego milczenia problemów.

Film opisuje historię znajdującego się u schyłku życia profesora Isaka Borga¹⁶ – samotnika, który cierpi na atrofię uczuć. Borg jest również *porte-parole* reżysera: „Ulepiłem postać, która z wyglądu przypominała mojego ojca, ale którą na wskroś byłem ja. Ja sam w wieku lat trzydziestu siedmiu, wyobcowany, zamknięty w sobie, odgradzający się od innych, zadufany, nie tylko dość nieszczęśliwy, ale naprawdę nieszczęśliwy” (Bergman, 1993, s. 20).

Sen Borga – ukazany w prologu filmu – kondensuje wątki fabularne, ale także określa główny temat dzieła, którym, podobnie jak w *Siódmej pieczęci*, jest doskwierające człowiekowi poczucie pustki (Szczepański, 1997, s. 176). Doznanie to jest konsekwencją pielęgnowanego przez lata egoizmu i uczuciowej oziębłości. Marianne – synowa profesora – rozmawiając z nim oznajmia: „Marianne: Jesteś ojciec, starym egoistą. Nigdy się z nikim nie liczyłeś, zawsze słuchałeś tylko siebie. Wszystko

¹⁶ Imię oraz nazwisko bohatera zestawione ze sobą brzmią jak szwedzkie słowa „is och borg” – „lód i twierdza”. „Borg” to twierdza wykonana z kamieni, która jest nie do zdobycia (Kalin, 2003, s. 58).

to skrywasz pod maską staroświeckiego wdzięku i życzliwości. Jesteś twardy jak skała, chociaż wszyscy mówią żeś wielki humanista. Ale my, którzy widzimy cię z bliska, znamy cię lepiej”. Warto zauważyć, że podobnie jak Block bohater *Tam, gdzie rosą poziomki* próbuje nadać sens swojemu życiu, jednak w odróżnieniu od rycerza, który do końca pozostał rozdarty i zrozpaczony, podejmuje walkę z własnymi słabościami i jest w niej wytrwały.

Konfrontację Borgia z własną śmiercią – Isak spogląda we śnie na samego siebie, leżącego w trumnie – można by opisać, odwołując się do rozważań Jaspersa. Śmierć jest dla Jaspersa jedną z sytuacji granicznych¹⁷, niewyjaśnialną w kategoriach wiedzy empirycznej: „Jako fakt obiektywny dotyczący bytu empirycznego śmierć nie jest jeszcze sytuacją graniczną. (...) Śmierć nie jest jednak także dla człowieka sytuacją graniczną tak długo, jak długo nie ma dla niego żadnego znaczenia poza troską, aby jej uniknąć” (Jaspers, 1978, s. 198). Jak stwierdza Jaspers – „(...) śmierć jest dla mnie niedoświadczana” (tamże, s. 202). Powracając do Borgia, należałoby uznać, że bohater nie doświadcza śmierci w sposób bezpośredni – to jedynie senna projekcja. Jednakże, stojąc – we śnie – w obliczu nicości odczuwa lęk przed własną nieobecnością w świecie. Zgodnie z myślą Jaspersa, trywialny lęk przed śmiercią, może zostać przezwyciężony: „(...) gdy w doświadczeniu egzystencjalnym upewniamy się, że życie nie jest realnością totalną (...)” (Rudziński, 1978, s. 109). U Jaspersa wszystko, co jest w każdej chwili zagrożone, jest unicestwieniem (Wahl, 2004, s. 33). Jak podkreśla Jaspers: „Albo wychodzę śmierci naprzeciw w moim ustosunkowaniu się

¹⁷ „Sytuacjami granicznymi nazywam to, że stale znajduje się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć” (Jaspers, 1978, s. 188).

do niej jako osoba żyjąca, albo doznaję wstępnych stadiów pewnego procesu, który może lub musi prowadzić do śmierci” (Jaspers, 1978, s. 202).

W odróżnieniu od pozostałych Bergmanowskich bohaterów śmierć nie oznacza dla Borga kresu istnienia, które czyni życie bezsensownym w obliczu utraty wiary w istnienie Boga, ale staje się asumptem do zmiany swojego postępowania – lecz w przeciwieństwie do Jaspersa¹⁸ – bez odnoszenia się do Transcendencji.

Borg nie tylko doświadcza kruchości własnego istnienia, ale również uświadamia sobie, że ponosi pełną odpowiedzialność za swoje czyny. Odbывая podróż w głąb własnych wspomnień, odkrywa, że pustka, którą nosi w sercu jest konsekwencją dokonywanych przez niego wyborów. Świadomość ta sprawia, że Borg w odróżnieniu np. od bohaterów *Więzienia* próbuje naprawić to, co przez lata było zaniedbywane – odbudować więzi z bliskimi – Marianne, Evaldem – swoim synem – a także służącą Agdą.

Takie ujęcie egzystencjalno-moralnej odpowiedzialności za siebie oraz innych ludzi zbieżne jest moim zdaniem z myślą Sartre’a zawartą w *Egzystencjalizm jest humanizmem*: „Drugi człowiek jest nieodzowny tak dla mego istnienia, jak i dla mego poznania siebie samego” (Sartre, 1998, s. 61). Warto nadmienić, że w *Egzystencjalizm jest humanizmem* (1946) Sartre usiłuje uniknąć możliwych nihilistycznych konsekwencji absolutyzacji wolności jednostki jako wolności skierowanej – tak jak w *Bycie i nicości* (1943) – zawsze przeciwko Innym. Na korespondencję między filmem a późniejszym dziełem Sartre’a wskazują np. wydarzenia rozgrywające się w ostatnich sekwencjach filmu: Isak okazuje

¹⁸ U Jaspersa pojawia się kwestia Transcendencji, jednakże jest to Transcendencja bezwyznaniowa.

wdzięczność Marianne, która czule dotyka jego policzka, mówiąc: „Marianne: I ja ojciec, bardzo cię lubię”. Borg postanawia umorzyć dług syna i zmienić swoje zachowanie wobec służącej Agdy, wobec której był dotychczas obojętny. Film zamyka scena ukazująca Borga i jego dawną ukochaną – Sarę – na tle poziomej polany. Polana ta może symbolizować szczęście, młodość, raj utracony, nadzieję. (Eberhardt, 1993, s. 37).

„Bóg jest ciszą” – *Goście Wieczery Pańskiej*

Film *Goście Wieczery Pańskiej* (1963) podsumowuje rozpoczętą w *Więzieniu* dyskusję nad dylematem „wierzyć, czy nie wierzyć”, a tym samym jest najistotniejszy z całej „trylogii pionowej”¹⁹. Głównym bohaterem jest cierpiący na kryzys wiary pastor Tomas Ericsson. Kryzys ten dotyka także innych bohaterów, m.in.: pogrążonego w smutku rybaka – Jonassa Perssona – i nieszczęśliwie zakochaną w pastora nauczycielkę Märtę Lundberg.

Pastor podobnie jak Block nie jest zdolny do autentycznej wiary, a zarazem nie potrafi definitywnie usunąć Boga ze swojego życia. Świadczy o tym ta wypowiedź: „Pastor: (...) życie stałoby się zrozumiałe. Co za ulga! I w ten sposób śmierć kończyłaby nagle życie. Rozkład ciała i duszy (...) wszystkie te rzeczy byłyby bezpośrednie i przezrocyste”. Jednocześnie – w trakcie tego samego dialogu – stwierdza: „Pastor:

¹⁹ Zgodnie z założeniami Vilgota Sjömana, „trylogię pionową” – filmy ukazujące wertykalną relację człowieka i Boga – tworzyły: *Źródło*, *Jak w zwierciadle*, *Goście Wieczery Pańskiej*. Z inicjatywy Bergmana *Źródło* zostało zastąpione *Milczeniem*. Stosunek reżysera do idei „trylogii pionowej” był więc niejednoznaczny. Z jednej strony dezaprobował pomysł Sjömana, z drugiej zaś próbował udoskonalić tę koncepcję poprzez wprowadzenie do trylogii *Milczenia* (Bergman, 1993, s. 245).

Nie ma żadnego Stwórcy. Nie ma drugiego życia. Żadnych planów”. Pierwsza z powyższych wypowiedzi Tomasa, może wskazywać, że jest on wyrazicielem Kierkegaardowskiej „choroby na śmierć”:

„W rzeczywistości wcale tak nie jest, aby się umierało z tej choroby, aby ta choroba kończyła się śmiercią cielesną. Przeciwnie, męką rozpaczcy jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatecznej nadziei, nadziei na śmierć” (Kierkegaard, 1981, s. 152).

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić czy bohater jest wyrazicielem „choroby na śmierć” w tym sensie, że nie może znieść własnej słabości oraz nicości wobec Boga i dlatego rozpaczliwie pragnie od siebie uciec, czy dąży do wykreowania własnego „Ja” w opozycji do Absolutu²⁰. Biorąc pod uwagę zakończenie filmu należałoby te wypowiedzi potraktować raczej jako część procesu egzystencjalnego dojrzewania do konstatacji „Pastor: Bóg jest ciszą” i – w pewnym sensie – akceptacji absurdu własnego istnienia; absurdu ujawniającego się jako stan zawieszenia między resztkami irracjonalnej wiary a brakiem zadomowienia w świecie²¹ pozbawionym transcendentnych ram. Wskazuje na to moim zdaniem finałowa scena filmu, która zgodnie z intencjami autora miała

²⁰ Taką interpretację „choroby na śmierć” przedstawia Lubańska, choć nie w kontekście filmów Bergmana. (Lubańska 2004, s. 87-101).

²¹ Ten brak zadomowienia do pewnego stopnia bliski jest rozważaniom Camusa dotyczącym absurdu: „[...] w świecie pozbawionym nagle złudzeń i światła człowiek czuje się obcy. To wygnanie jest nieodwołane (...). Ta niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem (...) jest właśnie poczuciem absurdu” (Camus, 1974, s. 99).

wyrażać następującą myśl: „Nie zważając na nic, będziesz odprawiał swoje nabożeństwo” (Bergman, 1993, s. 274).

Należy jednak zaznaczyć, że powyższa myśl nie dotyczy wszystkich bohaterów *Gości Wieczery Pańskiej*. O ile pastor postanawia „żyć mimo wszystko” – jednak w aurze rezygnacji – o tyle Jonass Persson nie może pogodzić się z brakiem uzasadnienia dla cierpienia oraz przemocy wypełniających świat. Nie mogąc znieść poczucia absurdu rodzącego się z rozdzwisku między chaosem świata a pragnieniem odgórnie ustalonego porządku, popełnia samobójstwo.

Problem komunikacji międzyludzkiej i kwestia samotności w *Szeptach i krzykach*

Szepty i krzyki z 1973 roku reprezentują późniejszy okres pracy Bergmana. Wówczas, jak wiadomo, nieobecność Boga jest z góry przyjętym założeniem.

Centralnym problemem *Szeptów i krzyków*, podobnie jak w *Tam, gdzie rosną poziomki*, jest zagadnienie komunikacji międzyludzkiej i wiążąca się z nią kwestia samotności człowieka w obliczu „milczenia Boga”. W odróżnieniu jednak od Borga filmowe siostry – Agnes, Karin i Maria – mogą zostać uznane za wyrazicielki formuły „Piekło to Inni”²². Podobnie jak postaci z *Więzienia*, muszą one zmierzyć się z własną nieograniczoną wolnością i problemem egzystencjalno-moralnej odpowiedzialności za siebie i innych. Umierająca Agnes w ostatnich chwilach swojego życia pragnie nawiązać bliską relację z siostrami. Oczekuje, że spełnią jej wymagania i otoczą troską. Wyraża ona tęsknotę

²² Przewrotnie także hasła „Inni to nasze ocalenie” (Młynarz, 1987, s. 16).

za kontrolowaniem działań oraz wyborów innych²³. Jak stwierdza Warnock, człowiek chciałby, aby Inni pasowali do opisów, które o nich tworzy; chciałby przewidywać ich zachowanie w sposób całkowity, zgodnie z narzuconymi przez niego rolami – w człowieku tkwi tęsknota za systematycznym kontrolowaniem świata, która objawia się zarówno w stosunku do bytu-w-sobie, jak i w relacjach międzyludzkich (Warnock, 2005, s. 135). Jednakże – zgodnie z myślą Sartre’a zawartą w *Bycie i nicości* – posiadanie pełnej kontroli nad Innymi nie jest możliwe ze względu na to, że Inny jest „innym centrum, wokół którego porządkują się rzeczy” (Gadacz, 2009, s. 477) – jest inną samowiedzą. Karin i Maria dążąc do realizacji własnych celów, nie spełniają oczekiwań siostry, a tym samym stają się przeszkodą dla urzeczywistnienia jej zamiarów. W odróżnieniu od bohaterów *Więzienia Agnes* nie ulega samooszustwu. Jej dramat wyraża się w tym, że nie może w pełni panować nad działaniami, myślami oraz wyborami swoich sióstr. Działania podejmowane przez siostry stają się dla niej przeszkodą w realizacji wyznaczonych celów – nie może zbudować z nimi prawdziwej wspólnoty, ponieważ dążą one do realizacji własnych egoistycznych pragnień.

Maria, podobnie jak Agnes, jest świadoma tego, że nieskończona wolność warunkuje konieczność dokonywania wyborów i ponoszenia za nie odpowiedzialności. Świadczy o tym np. to, że próbuje naprawić swoje relacje z dawnym ukochanym – Davidem – a tym samym nadać swemu życiu sens. Jednak David wybiera życie samotnika. Decyzja ta jest ograniczeniem dla możliwości Marii – ostatecznie powraca ona do męża. Powrót Marii motywowany jest lękiem przed samotnością. Okazuje się,

²³ Tuż przed śmiercią Agnes wzywa do siebie siostry, które nie chcą obserwować konającej. Próbuje narzucić im określone role, „dopasować” do wyobrażenia o nich, jako troskliwych, gotowych do poświęcenia, wrażliwych na cierpienie drugiego człowieka.

że – podobnie jak w *Więzieniu* – życie we dwoje – jest wypaczonym i zdeformowanym rodzajem komunikacji międzyludzkiej – chroni przed tzw. „piekłem samotności”²⁴.

Karin, podobnie jak Maria, ma przed sobą dwie możliwości: opuścić męża, skazując samą siebie na samotność albo pozostać z Frederikiem, zgadzając się na beznadziejność własnej egzystencji. Obawiając się tego, że samotność stanie się dla niej nieznośnym ciężarem, wybiera życie u boku znienawidzonego męża. W odróżnieniu od bohaterów *Więzienia* nie próbuje zataić przed sobą faktu, że jest absolutnie wolna. Pozostając z mężem, dokonuje świadomego wyboru, za który czuje się w pełni odpowiedzialna²⁵.

W *Szeptach i krzykach* drugi człowiek staje się nieodzowny dla „mego” istnienia. Jednakże nieodzowność ta ma charakter negatywny – Inny niezbędny jest do uzyskania przez „mnie” samowiedzy, poprzez uprzedmiotowienie Innego.

W przeciwieństwie do Boga, bohaterki – zwłaszcza Maria oraz Karin – nie są zdolne do wzięcia odpowiedzialności za innych ludzi. Choć Agnes znajduje chwilowe ukojenie w ramionach Anny, a Maria i Karin powracają do swych mężów, to ostatecznie pozostają nieszczęśliwe, a przede wszystkim całkowicie samotne w obliczu nieobecności Boga.

Konkluzje

Doprecyzujmy, w jaki sposób uchwytne są związki dzieł Bergmana z filozofią egzystencjalną. Kluczowym wątkiem filozoficznym u reżysera

²⁴ Ta konkluzja pojawia się w *Pragnieniu*: „lepiej znosić wspólne piekło aniżeli samotność” (Szczepański, 1997, s. 96).

²⁵ Wybór ten rodzi w niej poczucie winy, które tłumi, dokonując samookaleczenia.

jest problem nieobecności Boga jako czynnika warunkującego postępowanie bohaterów. W *Więzieniu* utrata wiary w Boga, który o wszystkim rozstrzyga i rodząca się wraz z nią świadomość wolności oraz całkowitej odpowiedzialności za swoje działania stały się źródłem niepokoju i cierpienia. Przed tym niepokojem i cierpieniem bohaterowie próbowali uciec przenosząc ciężar odpowiedzialności na Innych lub odwołując się do determinizmu – zła zakorzonego w ludzkiej naturze, które wraz z utratą Boga jako fundamentu wartości, miało uzasadniać ich wybory moralne. Te wybory sprawiły, że komunikacja międzyludzka przybrała kształt zdeformowany i wypaczony pogłębiając zarówno poczucie obcości w stosunku do świata, jak i samotności w obliczu „śmierci Boga”. W *Siódmej pieczęci* reakcją na „milczenie Boga” była rozpacz wynikająca z jednej strony z niezdolności ufundowania wiary – stanowiącej dla głównego bohatera coś na kształt Nietzscheańskiego problemu cienia Boga, który pozostał po Jego śmierci – na przypuszczeniach, z drugiej zaś z poczucia absurdu. Zapytywanie o Boga jako poszukiwanie sensu własnego istnienia nabrało szczególnego znaczenia w kontekście śmierci. Śmierć nieodniesiona do Nieskończoności czyniła działania i życie bohaterów bezsensownym. Jednocześnie w filmie tym pojawiła się sugestia, iż w obliczu nieobecności Boga poczucia sensu własnego istnienia można poszukiwać w relacji z drugim człowiekiem; poprzez zbudowanie z nim autentycznej wspólnoty (Lauder, 1992, s. 237). Myśl ta wybrzmiała pełniej w *Tam, gdzie rosną poziomki*. W filmie tym lęk autentyczny w konfrontacji z nicością pobudził głównego bohatera do działania; do dokonania egzystencjalnego wyboru. Wybór ten polegał na empatycznym zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi, zaś jego efektem było zaspokojenie pragnienia nadania sensu swojemu życiu bez odniesienia do Boga. W *Gościach Wieczery Pańskiej* rozbrat z wiarą w Boga

sproblematyzowany został podobnie jak w *Siódmej pieczęci*, jednak z nieco śmielszym, być może rozstrzygającym, ukazaniem problemu poczucia absurdu. *Szepty i krzyki* skoncentrowały się wokół doświadczenia samotności jako reakcji na nieobecność Boga. Próby ucieczki przed tym doświadczeniem okazały się jednak bezskuteczne i nie doprowadziły do zbudowania wspólnoty.

Sądzę, że filmowe rozważania Bergmana nad kwestią Boga są w pewnych punktach zbieżne z refleksją Kierkegaarda. To znaczy, istnienia Boga nie można udowodnić na drodze poznania empirycznego, człowiek – jeśli nie posiada wystarczającej, subiektywnej wiary – pogrążony jest w rozpacz. Jednak trudno jednoznacznie wskazać, jakie są źródła tej rozpacz u Bergmana – czy niezdolność do życia w perspektywie śmierci – i bez odniesienia do Nieskończoności – (*Siódma pieczęć*), czy brak gotowości do podjęcia odpowiedzialności za siebie oraz innych (*Więzienie, Goście Wieczery Pańskiej*), czy nihilistyczne konsekwencje absolutyzacji wolności (*Więzienie, Szepty i krzyki*). Jedną z reakcji na nieobecność Boga jest w filmach poczucie absurdu (w szczególności *Siódma pieczęć, Goście Wieczery Pańskiej*), które podobnie jak u Camusa rodzi się we wspólnej relacji człowieka i świata. O ile jednak u Camusa absurd przekreślając szansę na wolność wieczną, wynosi ludzką wolność działania (Camus, 1974, s. 139), o tyle u Bergmana staje się synonimem rezygnacji, prowadzącej nawet do samobójstwa (*Więzienie, Goście Wieczery Pańskiej*).

Problem komunikacji międzyludzkiej oraz samotności jednostki rozpatrywany jest przez reżysera na ogół w duchu koncepcji Sartre'a z *Bytu i nicości*. W *Więzieniu, Gościach Wieczery Pańskiej, Szeptach i krzykach* niezbędność drugiego człowieka przybrała postać negatywną, którą, w kategoriach moralnych, można by sprowadzić do egoizmu, wrogości oraz obojętności wobec Innego. Myślę, że w *Tam, gdzie rosną*

poziomki (również w *Siódmej pieczęci* w formie sugestii) przedstawienie tego problemu bliskie jest rozważaniom Sartre'a z *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wskazującym na zwrot ku wolności Innego jako celu, który trzeba mieć na uwadze realizując swoją wolność (Gadacz, 2009, s. 479).

Wbrew intuicjom niektórych badaczy zagadnienie śmierci nie jest ukazywane przez reżysera wyłącznie w kategoriach Heideggerowskiego bycia-ku-śmierci. W *Więzieniu*, *Siódmej pieczęci* śmierć czyni życie przecież bezsensownym i ujęta zostaje w kontekście problemu nieobecności Boga, nie zaś jako ontologiczna struktura *Dasein*. Jednocześnie w *Tam, gdzie rosną poziomki* oraz – po części – w *Szeptach i krzykach* konfrontacja z własną śmiercią, czy też doświadczenie lęku przed swoją nieobecnością w świecie skłaniają człowieka do wyboru i kształtowania własnego losu. Konfrontacje ze śmiercią w tych filmach można zatem odczytywać w kategoriach Heideggerowskich, jako „zerwanie” z istnieniem nieautentycznym. Uważam jednak, że konfrontacja ta prezentowana jest raczej w duchu rozważań Jaspersa. Co prawda, zarówno Heidegger, jak i Jaspers wskazują, że śmierć dystansuje jednostkę wobec własnego życia i warunkuje autentyczne istnienie. Jeśli jednak dla Heideggera śmierć jest ontologiczną możliwością, to dla Jaspersa jest ona faktem zewnętrznym, kończącym życie, i jako taka stanowi sytuację graniczną, która pozwala jednostce odnieść się na nowo do własnego istnienia. Dla Heideggera: „(...) Śmierć jest możliwością zupełnej niemożliwości jestestwa” (Heidegger, 2004, s. 316). Zgodnie z myślą Heideggera projektowanie się w trwodze na śmierć jako możliwość niemożliwości nicościuje byt i w ten sposób stawia *Dasein* w trwodze i nicości przed własnym, niejako czystym istnieniem, do którego musi się odnieść – określić je – wybrać siebie poprzez wybór i urzeczywistnienie określonych, konkretnych możliwości, zaprojektować się na nie. Za ujmowaniem stosunku

do śmierci w tych filmach w kategoriach Jaspersowskich przemawia to, że zarówno Borg, jak i Agnes odnoszą się do śmierci jako wkraczającego w ich życie faktu kończącego i zewnętrznego – Agnes zmaga się ze śmiertelną chorobą i w końcu umiera, Borg zaś odnosi się do śmierci już jako człowiek stary, znajdujący się u schyłku życia i w obliczu oczekiwanej śmierci poddający je refleksji i podsumowujący.

Potencjał filozoficzny filmów Bergmana z całą pewnością nie wyczerpuje się w powyższej analizie. Problematyka jego dzieł wydaje się na tyle złożona, że może wskazywać kierunek interpretacji odmienny od tego, którym podążylałam. Myślę jednak, że spojrzenie na filmy Bergmana w panoramiczny sposób, nie tylko pozwala dostrzec związki między ową twórczością a filozofią egzystencjalną, ale również odświeża perspektywę odbiorcy.

Filmografia

- Deszcz pada na naszą miłość (Det ragnar pa var kärlek) (1946)
- Statek do Indii (Skepp till Indien) (1947)
- Więzienie (Fängelse) (1949)
- Pragnienie (Törst) (1949)
- Letni sen (Sommarlek) (1951)
- Wakacje z Moniką (Sommaren med Monika) (1953)
- Lekcja miłości (En lektion i kärlek) (1954)
- Siódma pieczęć (Det sjunde inseglet) (1956/1957)
- Tam, gdzie rosną poziomki (Smultronstället) (1957)
- Źródło (Jungfrukällan) (1960)
- Jak w zwierciadle (Såsom i en spegel) (1961)
- Goście Wieczery Pańskiej (Nattvardsgästerna) (1963)
- Milczenie (Tystnaden) (1963)
- Hańba (Skammen) (1968)

Szepty i krzyki (*Viskningar och rop*) (1973)
Jesienna sonata (*Höstsonaten*) (1978)
Fanny i Aleksander (*Fanny och Alexander*) (1982)

Bibliografia

- Belle van, J. (2017). Re-conceptualizing Ingmar Bergman's status as auteur de cinema. W: *European Journal of Cultural Studies*, DOI: [10.1177/1367549417718211](https://doi.org/10.1177/1367549417718211).
- Bergman, I. (1993). Każdy film jest moim ostatnim. W: J. Balbierz (red.), *Ingmar Bergman* (8-16). Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.
- Bergman, I. (1991). *Laterna magica*. Warszawa: „Czytelnik”.
- Bergman, I. (1993). *Obrazy*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bergman, I., (1987). Tam, gdzie rosną poziomki. W: J. Słodowska (red.), *Ingmar Bergman. Scenariusze* (121-174). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bergom-Larsson, M. (1987). Ingmar Bergman a społeczeństwo. W: D. Zielińska (red.), *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej* (60-87). Warszawa: Filmoteka Polska.
- Björkman, S. (1969). Przy magnetofonie: mówi Ingmar Bergman. W: *Kultura filmowa*, 135-136, 41-72.
- Camus, A. (1974). Mit Syzyfa. W: A. Camus, *Eseje* (89-209). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ciesielski, Z. (1984). Bergman i kultura skandynawska. W: *Film na świecie*, 309-310, 71-75.
- Czapliński, L. (1993). Motywy-kłucze w twórczości filmowej Bergmana. W: J. Balbierz (red.), *Ingmar Bergman* (63-72). Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.

- Dembowski, I. (1969). Biofilmografia Ingmara Bergmana. W: *Kultura filmowa*, 135-136, 8-40.
- Donner, J. (1984). Ingmar Bergman o swoim dzieciństwie. W: *Film na świecie*, 309-310, 7-10.
- Donner, J. (1987). Trzy sceny z Ingmarem Bergmanem. W: D. Zielińska (red.), *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej* (7-11). Warszawa: Filмотeka Polska.
- Eberhardt, K. (1993). Bergman. W: J. Balbierz (red.), *Ingmar Bergman* (31-49). Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku. Nurty*. T. II. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heidegger, M. (2004). *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Helman, A. (1972). Wstęp. W: A. Helman (red.), *Estetyka i film* (7-35). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Höök, M. (1993). Pytania Bergmana. W: J. Balbierz (red.), *Ingmar Bergman* (50-55). Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.
- Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne. W: R. Rudziński (red.), *Jaspers* (186-242). Warszawa: Wiedza Powszechna. Jako fragment: Jaspers, K. (1973). *Philosophie*. T. III (201-210, 220-254). Berlin-Heidelberg-Nowy Jork.
- Kalin, J. (2003). *The films of Ingmar Bergman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1981). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Koskinen, M. (1987). To, co typowo szwedzkie u Ingmara Bergmana. W: D. Zielińska (red.), *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej* (26-40). Warszawa: Filмотeka Polska.

- Lauder, R. (1992). Ingmar Bergman's Vision of Ultimate Reality and Meaning: Love as Salvation. W: *Ultimate Reality and Meaning*, 15, 237-247, DOI: [10.3138/uram.15.3.237](https://doi.org/10.3138/uram.15.3.237).
- Livingston, P. (2009). *Cinema, Philosophy, Bergman: On Film as Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lubańska, S. (2004). Wiara jako przezwyciężenie rozpacz w filozofii Kierkegaarda. W: M. Urban (red.), *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegaarda* (87-101). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Mellen, J. (1974). Bergman i kobiety. W: *Film na świecie*, 189, 46-54.
- Młynarz, K. (1987). Wstęp. W: J. Słodowska (red.), *Ingmar Bergman. Scenariusze* (5-22). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Mulhall, S. (2002). *On Film*, Londyn i Nowy Jork: Routledge.
- Nietzsche, F. (1906-1907). *Wiedza radosna*. Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Philips, G.D. (1987). Bergman i Bóg. W: D. Zielińska (red.), *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej* (41-50). Warszawa: Filmoteka Polska.
- Piotrowska, E. (2006). *Dzieje myśli szwedzkiej XX wieku. Od narodowego konserwatyzmu do globalizmu*, Poznań: UAM Wydawnictwo Naukowe.
- Pondělíček, I. (1974). Przemiany twarzy diabła. W: *Film na świecie*, 189, 99-108.
- Prokopski, J.A. (2007). *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rudziński, R. (1978). *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sartre, J.P. (2007). *Byt i nicość*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

- Sartre, J.P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Szczepański, T. (1997). *Zwierciadło Ingmara Bergmana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Toeplitz, K. (1980). *Kierkegaard*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Vovelle, M. (2004). *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*. Gdańsk: Słowo / obraz terytoria.
- Wahl, J. (2004). *Krótką historią egzystencjalizmu*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Warnock, M. (2005). *Egzystencjalizm*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Wartenberg, T. (2006). Beyond Mere Illustration: How Films Can Be Philosophy W: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64, 19-32.

Existential motives in Bergman's films

Wątki egzystencjalne w twórczości Bergmana

Abstract:

Ingmar Bergman contributed his own specific aesthetics and language to the discussion on art. I will try to figure out if by means provided by cinematic techniques Bergman conducted his own reasoning on the matters of philosophical existentialism. In analyzing *Prison*, *The Seventh Seal*, *Wild Strawberries*, *Winter Light* and *Cries and Whispers* I am referring to director's utterances, researcher's interpretations and existential philosophy – Kierkegaard, Sartre, Heidegger and Jaspers. I take a look at his artistic output in a broad perspective. Based on the opinions expressed by Höök and Bergom-Larsson I assume that entire work of Bergman constitutes a coherent wholeness. Such perspective provides me with possibility to present the connection between

Bergman's movies and existential philosophy as well as his philosophical point of view.

Abstrakt:

Ingmar Bergman wniósł do dyskusji o sztuce własną estetykę i autorski język. Zastanowię się, czy wykorzystywał filmowe medium do filozofowania w duchu egzystencjalizmu. Analizując *Więzienie*, *Siódmą pieczęć*, *Tam, gdzie rosną poziomki*, *Gości Wieczery Pańskiej* i *Szepty i krzyki* odwołuję się do: wypowiedzi artysty, interpretacji badaczy jego filmów i filozofii egzystencjalnej – Kierkegaarda, Sartre'a, Heideggera i Jaspersa. Perspektywa interpretacyjna, którą przyjmuję jest panoramiczna. Zakładam za Höök i Bergom-Larsson, że twórczość Bergmana stanowi spójną całość. W takiej perspektywie nie tylko ujawniają się związki filmów Bergmana z filozofią egzystencjalną, ale również jego filozoficzny punkt widzenia.

Słowa kluczowe: działanie, odpowiedzialność, wolność, wybór

Keywords: acting, responsibility, freedom, choice



ALDONA POBOJEWSKA
UNIwersytet Łódzki

CZY JESTEŚMY SYZYFAMI? REFLEKSJE NA TEMAT SENSU ŻYCIA

Wstęp

Czy ludzkie życie ma sens? Jest to jedno z zasadniczych, a może tylko często obecnie powtarzanych a w istocie banalnych, pytań. Wprawdzie w innej postaci, ale stawiano je w filozofii już od starożytności¹, jednak współcześnie w naszej cywilizacji, nabrało ono szczególnej wagi. Warto podkreślić owo „tu i teraz”, gdyż na przykład również w Europie ale w XIV wieku² najistotniejszą dla zdecydowanej większości jednostek była

¹ Odo Marquard stwierdza, że pierwszy tak („Hat denn das Dasein ueberhaupt einen Sinn?") postawił tę kwestię w 1886 roku w „Wiedzy radosnej” Nietzsche. Chciał w ten sposób oddać pesymizm poglądów Schopenhauera na temat sensu dziejów (Marquard 1986: 37). Od tamtej pory pytanie to zastępuje pokrewne: Jak być szczęśliwym?, którym filozofowie zajmowali się już od czasów starożytnych. Marquard przyczyn tej zamiany upatruje w sukcesie krytyki eudajmonizmu dokonanej przez Kanta i zaproponowaniu przez niego etyki obowiązku. Skazało to problem szczęścia na banicję z filozofii, jednak nie na długo, gdyż po niespełna 100 latach wrócił on pod kryptonimem – problemu sensu (Marquard 1986: 42/43).

² Wiek XIV to okres zdecydowanej dominacji światopoglądu chrześcijańskiego. Spowodowało to, że pytanie „czy będę zbawiony?” stało się powszechne. Natomiast

kwestia: czy zostanę zbawiony. Natomiast aktualnie za niezmiernie pożądaną aspekt życia uznaje się właśnie jego sensowność. Pragniemy jej i zabiegamy o nią³. Uważamy, że nadaje ona naszemu istnieniu głębię, a jej brak czyni je płytkim czy pustym (Wolf 2018: 34). Frankl twierdzi, że poszukiwanie tego sensu jest przejawem dojrzałości (Frankl 1984: 45).

Wiele czynników złożyło się na to, że pytanie o sens życia stało się współcześnie tak istotne. Nie przytoczę tu całej palety tych okoliczności, lecz wspomnę tylko o kilku. W dużej mierze przyczynił się do tego postęp naukowo-techniczny, gdyż na przykład szczepionki, kanalizacja czy przestrzeganie zasad higieny wpłynęły znacząco na wydłużenie życia Europejczyka. Jeszcze na początku XX wieku średnia jego długość wynosiła niespełna 50 lat, ale sto lat później było to o 22 lata więcej⁴. Zmiany społeczno-gospodarcze spowodowały z kolei podniesienie statusu ekonomicznego dużych grup ludności. Oba powyższe wymienione czynniki sprawiły, że wielu ludzi ma obecnie więcej niż kiedyś czasu wolnego od pracy⁵, co daje im „przestrzeń” do zajęcia

głębia i autentyczność przeżywania religii sprawiła, że było ono niezmiernie ważne dla jednostki.

³ W społeczeństwie dobrobytu deficyt sensu kompensuje się namiastkami: luksusem; fizycznym, psychicznym i ekonomicznym nadmiarem; manią podwajania ilości wszystkiego, co się posiada: telewizorów, samochodów, domów, żon i mężów, zawodów itd. (Marquard 1986: 39-40).

⁴ https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf (dostęp marzec 2020)

⁵ Termin „praca” rozumiem tu jako działanie przysparzające nam środków niezbędnych do biologicznego przetrwania. Zostaje ono wymuszone przez instynkt samozachowawczy (por. Arendt 2010: 107). Jest to znaczenie zbieżne z rozumieniem „pracy wyobcowanej” w poglądach „młodego Marksa”, tj. pracy, która staje się środkiem

się innymi kwestiami niż tym, jak związać przysłowiowy „koniec z końcem”.

Również, a może przede wszystkim, istotną rolę w nadaniu rangi pytaniu o sens życia odegrały transformacje w sferze ducha – intelektualnego klimatu, w którym wznosimy i tkwimy. Sprawily one, że z religijnych, poznawczych i moralnych absolutystów staliśmy się w większości relatywistami (por. Marquard 1986: 38 i nn.; Arendt 1994a: 166). Dla ilustracji tej przemiany odwołam się – za Marcinem Polakiem (Polak 2018: 162) – do zmiany, jaka zaszła w rozumieniu znanych słów Kanta: „Dwie rzeczy napełniają moje serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem... : Niebo gwiazdzone nade mną i prawo moralne we mnie” (Kant 1911: 222). Jak na te „dwie rzeczy” zapatrujemy się obecnie? Prawo moralne już nie budzi w nas niepowątpiewalnej uwagi, zostało bowiem zrelatywizowane do naszego kręgu kulturowego, a niebo gwiazdzone i przyroda wywołuje w nas nie tyle podziw, co raczej lęk.

W jaki sposób opisana powyżej sytuacja przekłada się na podejście współczesnego człowieka do pytania o sens życia? Ludzie głęboko religijni, kandyści czy przedstawiciele świeckich antropologii zakładających istnienie absolutu są przekonani o jednoznaczności ludzkiego przeznaczenia, jako dążenia do: osobowego Boga (św. Augustyn), realizacji powołania moralnego (Kant), zmierzania

do zaspokojenia potrzeb poza nią samą, a konkretnie potrzeby zachowania fizycznej egzystencji. Jeżeli realizowanie tego zadania staje się wyłącznym celem naszej aktywności, to nie ma ono specyficznie ludzkiego charakteru, lecz dzielimy je ze światem zwierząt. (Marks 1976: 551, 553). Taka sytuacja zamyka człowieka w animalnym porządku i uniemożliwia mu podjęcie swoiście ludzkich działań.

do Absolutu (Sokrates, Platon) czy rozpływania się w nim (mistycy). Jeżeli nasuwa się im pytanie o sens życia, to nie ma ono dla nich charakteru dramatycznego lecz retoryczny, gdyż znają jego satysfakcjonujące, pozytywne rozstrzygnięcie. Nie stawiają tego pytania radykalni nihilści, ponieważ dla nich odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Problem sensu życia staje się natomiast doniosły dla relatywistów lub wątpiących (Polak 2018: 18). Pytają o niego, ponieważ go nie widzą⁶. Nie został on im ani „odgórnie” wpisany w tzw. naturę, ani wpojony na drodze socjalizacji. Dopuszczają jednak, że taki sens może istnieć. Liczba myślących w ten sposób współcześnie znacznie wzrosła. Marquard diagnozuje, że przeżywamy dzisiaj „koniunkturę doświadczenia bezsensowności” (por. Marguard 1986: 38).

Ujmując rzecz krótko, problem sensu życia jest obecnie dla nas niezmiernie doniosły, gdyż sprzyjają temu zarówno czynniki ekonomiczno-społeczne (więcej wolnego czasu, którym dysponujemy), jak również szczególny klimat intelektualny (odejście wielu ludzi od różnego typu absolutyzmów). Ponadto w filozofii tak sformułowany problem zastąpił inne istotne dla człowieka pytanie: jak być szczęśliwym (patrz przypis 1).

1. Perspektywy udzielania odpowiedzi na pytanie o sens życia

Przywołane powyżej okoliczności pozwalają zrozumieć, **dłaczego** pytanie o sens życia ma obecnie tak wysoką rangę, natomiast nie mówią nic w kwestii odpowiedzi na nie. Istnieje spór, jaką optykę należy przyjąć przy jej poszukiwaniu. Wskazuje się tu dwie perspektywy:

⁶ Trafnie zauważa Bocheński, że z sensem życia jest podobnie jak ze zdrowiem, dopiero po jego utracie staje się dla tego kogoś ważną kwestią (Bocheński 1993: 7).

obiektywną, zewnętrzną w stosunku do jednostki, czyli niezależną od indywidualnych ocen sensowności własnego życia i **subiektywną, wewnętrzną**, kiedy dana osoba sama decyduje, co jej egzystencji przydaje sensu (Ziemiński 1999: 433 in. Wolf 2018: 35, 64, 80, 102).

1.1.Perspektywa obiektywna

Obiektywny sposób orzekania o sensie ludzkiego życia wymaga wskazania jego uniwersalnych i koniecznych warunków. W tym kontekście w filozofii analitycznej przywoływane są **samo istnienie i nieśmiertelność** (Ziemiński 1999: 434).

Istnienie

Biologiczny wymóg **egzystencji** musi zostać spełniony, aby móc rozważać problem jej sensu. Niektórzy uznają go nawet za warunek wystarczający dla jej pozytywnego sensu. Krytycy tego stanowiska stwierdzają, że bezrefleksyjna radość z faktu, że się żyje, charakteryzuje animalny sposób odczuwania własnego istnienia (Arendt H., 2010: 131). Samo istnienie nie jest – według nich – wystarczającym warunkiem dla uznania pozytywnego sensu ludzkiego życia, gdyż ono jako takie, nie jest dobrem, lecz dopiero miejscem dla dobra albo zła.

W pesymistycznej wersji tego poglądu, którą reprezentuje Bertrand Russell, utrzymuje się, że życie ludzkie (jak każde inne) stanowi przypadkowy, przejściowy epizod, a jego **ograniczoność** i towarzyszące **cierpienie** odbierają mu wszelką sensowność. Śmierć – twierdzi Russell (Russell 1903) – niszczy nasze dzieła, nadzieje i pragnienia, pozbawiając nas możliwości realizacji jakiegokolwiek ponadindywidualnego celu, co stanowi nieodzowny fundament rozprawiania o sensie życia. Nie zmienia tego stanu rzeczy żadne jednostkowe poczucie sensu,

bo patrząc obiektywnie, skończoność życia czyni je bezsensownym, absurdalnym. Stanowisko to wywołuje żywą polemikę (Ziemiński 1999: 433-455).

Nieśmiertelność

Niektórzy polemicy Russella zgadzają się z jego tezą, że o absurdalności ludzkiego życia decyduje jego definitywny kres w momencie biologicznej śmierci jednostki. Uznają taki stan rzeczy za konsekwencję eliminacji z ludzkiej natury pierwiastka wiecznego, co odbiera pojedynczemu człowiekowi możliwość uczestnictwa w nieskończoności. Jednocześnie pozbawia się go szansy na pełnię rozwoju oraz rekompensatę popełnionego i doznanego zła. W związku z tym **postulują przyjęcie jakiejś postaci nieśmiertelności ludzkiej jednostki** (Ziemiński 1999: 436).

Powyższy dezyderat nie jest przekonujący. Przede wszystkim skąd pewność, że realizacja swojego powołania i odkupienie cierpień zapewniłoby ludziom sens życia. Ponadto wnioskowanie jakiegokolwiek postaci nieśmiertelności człowieka wiąże się – jak myślę – z przyjęciem **istnienia jakiejś formy absolutu**. W przytoczonej powyżej argumentacji istnienie to nie byłoby niepowątpiewalną oczywistością, płynącą z głębokiego przekonania, lecz zostałoby przyjęte na mocy postulatu. Taka taktyka przywodzi na myśl opisywany przez Fryderyka Jacobiego skok *salto mortale*: w którym „...nie ma – jak tłumaczy – wcale mowy o rzucaniu się głową w dół ze skały w przepaść, lecz o wznoszeniu się z równej ziemi ponad skałami i przepaścią i ponownym, po drugiej stronie zatrzymaniu się mocno i solidnie na nogach” (za Piórczyńskim 2006: 204). *Salto mortale* jest metaforą irracjonalności podjętego rozwiązania, które wychodzi z porządku logiki, zatem ani samego skoku,

ani „wybranej” opcji nie daje się logicznie usprawiedliwić. Niemniej ma ona stanowić „punkt Archimedesowy” dla dalszych rozważań i poczynań.

Nie ma wątpliwości, że fundamentalne przesłanki naszych poglądów nie podlegają racjonalnemu uzasadnieniu. Swój bazowy charakter zyskują jednak na mocy naszego niezachwianego, bo nabytego w trakcie socjalizacji, przekonania o ich słuszności. W taktyce *salto mortale* sprawa ma się inaczej. Istnienie Absolutu o określonych własnościach akceptujemy w wyniku świadomej decyzji. Przypomina to zabieg Pascala, przyjmującego istnienie Boga na mocy **zakładu**, w efekcie czego pozostaje ono chłodną, racjonalną kalkulacją, nie zaś głębokim przeświadczeniem. Wydaje się, że siła przekonywania stanowiska zbudowanego na takiej przesłance byłaby niewielka.

Inni krytycy Russellowskiego poglądu o ścisłym związku absurdalności ludzkiego życia z jego skończonością kwestionują przede wszystkim **zachodzenie takiego połączenia**. Następnie akceptując fakt nieuniknionego kresu istnienia człowieka, starają się ukazać, że mimo to jego życie może być sensowne. Twierdzą zatem, że nieśmiertelność nie rozwiązuje problemu sensu życia, gdyż można sobie wyobrazić, że trwamy wiecznie – jednak bez sensu (choć bez lęku przed śmiercią). Ponadto, czy czasowa ograniczoność procesów odbiera im sensowność? Czy fakt, że urlop się kończy, pozbawia go sensu? Nie. Analogicznie jest z naszym życiem, to, że posiada kres, nie przesądza o jego absurdalności (Ziemiński 1999: 436-7). Radykalni zwolennicy takiego rozwiązania podkreślają, że właśnie skończoność życia podnosi rangę pytania o jego sens: „...gdyby nie było śmierci, a życie trwałoby bez końca, już dlatego tylko byłoby pozbawione sensu. Człowiek mógłby wtedy każdą sprawę

od siebie odsuwać, co miałyby zrobić dzisiaj, mógłby uczynić jutro i pojutrze. Nie byłoby żadnych zobowiązań i żadnej odpowiedzialności za wykorzystanie chwili dla urzeczywistnienia wartości i wypełnienia ludzkiego bytu sensem” (Frankl 1984: 82).

Stanowisko podobne jak Frankla znajdujemy u innych autorów (np. Marquard 1986: 48; Bocheński 1993: 19-20). Odrzucają oni przekonanie, że sensu nadają życiu wyłącznie dążenia o nieskończonym wymiarze, a nie przynoszą go realizacji projektów czasowych i bez monumentalnego znaczenia. Jeżeli rzecz miałaby się tak, jak głosi negowany przez nich sąd, to nie warto byłoby troszczyć się o żadne doraźne sprawy. Taka recepta działania jest całkowicie sprzeczna z logiką życia, bo konsekwentne jej stosowanie przerywa jego trwanie. Żartobliwie wyraża to Woody Allen: „Ktokolwiek nie zginie od miecza lub głodu, zginie od zarazy, więc po co się golić” (za J. Haidt „Komentarz” 2018: 170). Dodam – po co jeść? Czyż wtedy nie afirmujemy życia?

Thomas Nagel w odmienny sposób kwestionuje tezę o związku absurdalności życia z jego skończonością (Nagel 1971). Uważa, że uznanie ludzkiej egzystencji za absurdalną jest wyłącznie **naszą oceną**. Powstaje ona jako rezultat aktualizacji istotowych możliwości człowieka: raz – świadomego przeżywania własnego życia i odczuwania powagi jego problemów, dwa – abstrahowania od swoich bieżących spraw a zarazem spojrzenia na ogrom Wszechświata i w jego odległą przeszłość oraz przyszłość. To zderzenie skończonego, subiektywnego porządku z bezmiernym i nieskończonym porządkiem kosmicznym powoduje, że własne problemy jawią się człowiekowi jako nieistotne, co wywołuje w nim poczucie absurdalności jego życia. Owo doznanie

powstaje w nas, bo spełniamy ku temu odpowiednie warunki, gdyż odnosimy się jednocześnie do siebie i do kosmosu. Nie jest to zatem rozpoznanie obiektywnego stanu rzeczy lecz subiektywne doświadczenie, którego sami jesteśmy źródłem. Zatem skończoność ludzkiego życia nie przesądza o jego obiektywnym bezsensie.

Żaden z przywołanych powyżej warunków traktowanych jako obiektywne i mających decydować o sensie ludzkiego życia, o tym nie rozstrzyga. Pierwszy, istnienie, stanowi tylko jeden z wymogów do postawienia pytania o ten sens; drugi, nieśmiertelność, nie jest zasadny.

1.2. Perspektywa subiektywna

Fiasko wskazania obiektywnych warunków na rzecz sensowności czy bezsensowności ludzkiego życia skłania do sprowadzenia analizy tej kwestii na płaszczyznę subiektywną. W tym wymiarze odbieramy ją jako usprawiedliwioną i ważną. Doniosłość nie decyduje jednak o jakimkolwiek jej rozstrzygnięciu. Nasza jednostkowa, skończona egzystencja tworzy bowiem wyłącznie miejsce, w którym może zaistnieć sens albo bezsens⁷.

Bocheński utrzymuje, że problem sensu życia jest sprawą **czysto prywatną**, osobistą (Bocheński 1993: 8). Nikt nikomu bowiem

⁷ Stanowisko to jest zasadne na gruncie koncepcji człowieka, według której nie ma on „odgórnie” ustalonej drogi życia czy powołania. Tylko brak takiego „sztywnego programu” pozwala jednostce na realizowanie własnego projektu. Zakłada to renesansową (Mirandola, Montaigne), optymistyczną wizję ludzkich możliwości, że jesteśmy panami swojego losu.

nie prezentuje sensu, lecz wyłącznie dana jednostka sama może określić, co ma go stanowić, gdyż to ona musi odczuwać/uważać dany sens jako swój. Bocheński udziela wskazówek, czym się kierować w tych poszukiwaniach. Rekomenduje, aby zmierzać do celu, który ma dla danej osoby istotną wartość, bo wtedy będzie ona mogła intensywnie do niego dążyć. Radzi, aby nie mieć aspiracji znalezienia Wielkiego Celu na całe życie, lecz zadawałać się okresowymi celami (Bocheński 1993: 10-11). Podkreśla dalej, aby nie koncentrować się wyłącznie na jednym zadaniu, lecz równolegle realizować ich wiele (Bocheński 1993: 15, 22). Ponadto zaleca docenianie i rozkoszowanie się aktualną chwilą (Bocheński 1993: 12-13).

Opowiadanie się za prywatnością kwestii sensu życia niesie jednak niebezpieczeństwo, o którym pisze Arendt (Arendt 1994b: 69). Otóż jeżeli ktoś określając sens swojego życia skoncentruje się wyłącznie na sobie, a odseparuje od zewnętrznego świata, wtedy cały problem zostaje sprowadzony na poziom **gustu**. To on zdecyduje o działaniach tej osoby, podobnie jak smak decyduje, że przedkładamy zupełny pomidorową nad rosół, bo zjedzenie tej pierwszej sprawia nam większą przyjemność. W skrajnej wersji tak rozumiany hedonistyczny styl życia, nastawiony na doznawanie **przyjemności**, których dobozem kieruje indywidualny gust, zagraża upodobnieniem się zachowania człowieka do działania laboratoryjnego szczura, nieprzerwanie naciskającego przycisk urządzenia pobudzającego ośrodek rozkoszy w jego mózgu. Analogicznie **do jednej czynności** zostaje zredukowana aktywność osób uzależnionych od gier komputerowych, oglądania pornografii czy robienia zakupów itp. (por. Polak 2018: 34). Arendt twierdzi, że koncentrując się na „uroku rzeczy małych” dostarczających przyjemności, człowiek gubi sens życia. Ten łączy się bowiem

z działalnością swoiście ludzką, którą sprawianie sobie przyjemności nie jest (Gurczyńska-Sady 2019: 166-7), co obrazuje przykład przywołanego doświadczalnego zwierzęcia.

Wielu autorów – podobnie jak Arendt – uważa, że doznawanie w życiu przyjemności nie jest tożsame z jego sensem (por. Bocheński 1993: 19⁸, Wolf 2018: 61), tym samym jeżeli dana osoba oddaje się wyłącznie im, to ryzykuje pojawienie się u siebie poczucia bezsensu. Możemy sobie również wyobrazić, że ktoś doświadcza mało szczęścia czy przyjemności, jednak uznaje swoje życie za sensowne. Zwrócę uwagę, że wydając taką opinię myśliciele ci oceniają czyjeś życie nie z jego „prywatnej” (wewnętrznej), lecz **z zewnętrznej w stosunku do niego perspektywy**⁹. Unaocznia to, że nie uznają sensu życia jednostki za wyłącznie osobistą sprawę, ale przypisują mu również aspekt ponadjednostkowy. Czyni tak również Bocheński. Nie trzyma się bowiem konsekwentnie swojej deklaracji o prywatności kwestii sensu życia, lecz nakreśla innym kierunek tych poszukiwań.

Filozofowie zajmujący się problemem sensu ludzkiego życia najczęściej dokonują ogólnych ustaleń i wskazują, w którą stronę każdy powinien się zwracać w dążeniu do niego, a jakich dróg ma unikać. Innymi słowy, tworzą pewien **ramowy wzorzec** służący jednostkom wsparciem

⁸ W koncepcji Bocheńskiego zaznacza się w tej sprawie niespójność. Stwierdzenie, że doznawanie przyjemności nie jest tożsame z sensem życia (Bocheński 1993: 19) koliduje bowiem z wyjściowym przekonaniem tego autora o prywatności kwestii sensu życia i konieczności jej rozstrzygnięcia wyłącznie w indywidualnej perspektywie. Możliwe jest przecież, że jednostka realizuje sensowny dla niej cel, który nie ma innych walorów, jak tylko sprawianie sobie przyjemności.

⁹ Ocena ta ma wymiar obiektywny, choć nie w znaczeniu absolutnym lecz intersubiektywnym.

w procesie zabiegania o usensownienie własnej egzystencji. Odwołując się do tego wzorca myśliciele ci oceniają również stopień sensowności cudzego życia. Wydaje się, że w momencie publicznego wypowiedzania się na temat sensu życia nie daje się utrzymać „prywatności” rozwiązania tego problemu. Wyraża się bowiem wtedy wskazówki czy oceny, które mają charakter pozajednostkowy.

1.3. Perspektywa subiektywno-obiektywna

Na konieczność obok indywidualnego (prywatnego) również pozaindywidualnego wymiaru celu, w którego realizację warto się angażować szukając sensu życia, *implicite* wskazuje Susan Wolf. Sądzi ona (Wolf 2018: 35 i nn.), że sensu życiu przydają działania, które charakteryzuje maksyma: **miłość do czegoś, co jest warte miłości**. Zatrzymam się na analizie tej sentencji. Wskazuje się w niej na relację między osobą – podmiotem miłości i jej obiektem. Określa się również warunki, jakie oba człony tej relacji muszą spełniać. Słowo „miłość” odnosi się do podmiotu. Informuje, że poczynania danej osoby niosą potencjał sensu wtedy, gdy bardzo jej zależy na jakimś obiekcie (człowieku, idei, rzeczy itp.), kiedy go kocha. Termin „miłość” sygnalizuje wysoki stopień intelektualnego, ale i emocjonalnego **zaangażowania** tej osoby w daną relację, co przydaje dodatkowo radości jej życiu – zauważa Wolf.

Pozytywne emocje, które żywi podmiot – nakierowane są na coś, na obiekt. To uczucie może być jednak źle ułożone, a wtedy cała relacja byłaby jałowa w wymiarze sensu. Aby uniknąć takiego efektu przedmiot miłości nie powinien być dowolny (np. palenie marihuany, gra w karty, oszukiwanie ludzi czy pielęgnacja złotej rybki), lecz musi być **wart**

miłości. Wymóg ten zostaje spełniony, kiedy obiekt ten jest nośnikiem pozytywnej i zarazem obiektywnej wartości. Wyjaśniając, jakie są to wartości, Wolf odwołuje się do Arystotelesowskiej kategorii *endoxy*. Jest to opinia przeciwstawiana *doxa*, czyli jednostkowemu mniemaniu i w opozycji do niego uznawana przez wszystkich lub przez większość lub przez najznakomitszych (Wolf 2018: 37). Mówiąc krótko, wartość przedmiotu miłości ma mieć **wymiar ponadjednostkowy**, tzn. dana społeczność ocenia ją pozytywnie. W tej koncepcji sensowne życie wymaga wyjścia „poza siebie” ku światu.

Wolf nie chodzi przeto o samorealizację *sensu stricto* (Wolf 2018: 43 i nn.), którą zalecają niektórzy psychoterapeuci, gdyż ta koncentruje się jedynie na podmiotowej stronie aktywności. Zdaniem tej autorki, czynności nastawione wyłącznie na samospełnienie (np. śpiewanie, tańczenie, rozwiązywanie krzyżówek) mają przynosić profity tylko podmiotowi i nie wymaga się od nich aspektu ponadjednostkowego. Realizacja takich działań może wprawdzie prowadzić do indywidualnego sukcesu, rozumianego jako powodzenie, popularność – twierdzi ta autorka – nie tworzy jednak sensu życia. Wskazuje na to los ludzi, którzy popełniają samobójstwa stojąc na szczycie swojej udanej kariery artystycznej, finansowej czy zawodowej (Wolf 2018: 47). Tęgo zdania jest również Frankl. Radość, szczęście, sukces nie są – jego zdaniem – tożsame z sensem życia¹⁰. Ponadto stając się celami samymi w sobie naszych dążeń, umykają nam. Może to być efektem pojawiającego się poczucia „pustki egzystencjalnej”, którą niesie egocentryzm, co przypomina omawianą w poprzedniej części sytuację laboratoryjnego szczura.

¹⁰ Marquard uznaje kategorie sensu życia i szczęścia za pokrewne (por. przypis 1).

Zbierając powyższe, w koncepcji Wolf, inaczej niż twierdzi Bocheński, w sensotwórczej aktywności istotne jest nie tylko zaangażowanie, czyli **aspekt podmiotowy, subiektywny, ale również aspekt przedmiotowy**, czyli obiektywna, tj. uznana intersubiektywnie, pozytywna wartość obiektu tego zaangażowania. Omawiana autorka nadmienia, że swoistą cechą jej koncepcji sensu życia jest uwzględnienie obu tych czynników (Wolf 2018: 35).

Według Wolf, kolejny warunek, jaki ma spełniać sensowna relacja między kochającym podmiotem a przedmiotem tego uczucia, to konieczność **podmiotowej aktywności** (Wolf 2018: 37, 64). Czyli nie wystarczy przychylnie nastawienie danej osoby do obiektu swego uczucia i jego kontemplacja. Nie może to być miłość platoniczna, lecz podmiot ma działać na rzecz wybranego obiektu.

Mówiąc krótko, w koncepcji Wolf sens życiu nadają zaangażowane działania jednostki na rzecz obiektów, charakteryzujących się ponadindywidualną, pozytywną wartością. Natomiast nie przydaje tego sensu skoncentrowanie się na samorealizacji czy własnych przyjemnościach, które nie służą wartościowym, zewnętrznym do jednostki celom (np. gra w karty).

Widzę tu pewien problem. Jaka społeczność i kiedy ma stwierdzić, że obiektowi czyjejs miłości przysługuje intersubiektywna wartość *ergo* czy czyjeś życie jest sensowne? Przedmiot ten może przecież znaleźć społeczne uznanie dopiero po śmierci danego podmiotu (*casus* Giordano Bruno). Czyli są sytuacje, gdy o sensowności swojego działania, wbrew osądowi otoczenia, decyduje wyłącznie jednostka. Zatem mimo konieczności uwzględnienia zewnętrznej perspektywy problem sensu

ludzkiej egzystencji, postawiony jak powyżej, pozostawia ciężar jego rozwiązania bez reszty danej osobie. To ona sama czuje/wie/ocenia, czy realizacja danego celu rodzi w niej na tyle pozytywne emocje, aby mocno zaangażować się w działanie na jego rzecz. To ona powinna postawić sobie pytanie o pozajednostkową wartość własnej aktywności i sama na nie odpowiedzieć aprobując społeczny brak zrozumienia podjętej przez siebie decyzji i płynące z tego konsekwencje, łącznie z klęską. Jeżeli sprawa tak się przedstawia, to dana osoba może się również mylić i poświęcić swoje życie realizacji projektu, który może ostatecznie okazać się wyłącznie jej fanaberią (mimo, że uznawała go za ponadjednostkowy, wzniosły cel).

Okazuje się, że rozwiązanie problemu sensu życia przysparza kłopoty w każdej płaszczyźnie oglądu tego zagadnienia, tj. w obiektywnej, subiektywnej jak i subiektywno-obiektywnej perspektywie.

2. Mit Syzyfa w kontekście problemu sensu życia

Dla ilustracji sposobów ustosunkowania się do problemu sensu życia wielu autorów odwołuje się do losu mitologicznego króla Koryntu – Syzyfa. Jak każda alegoria i ta ma swoje mocne oraz słabe strony. Krótko ją przypomnę. Za zdradę sekretów bogów i uwięzienie Tanatosa w celu przedłużenia sobie ziemskiego życia, Syzyf został przez nich strącony do Hadesu i ukarany. Ma tam z olbrzymim wysiłkiem wtaczać na górę ciężki kamień, który tuż przed szczytem spada w dół. Wtedy skazaniec musi swą daremną pracę zaczynać od nowa i tak bez końca. Poniżej przedstawiam wybrane strategie odniesienia się do sensu życia w takich okolicznościach.

Camus w eseju „Mit Syzyfa” zauważa, że przy wąskiej optyce oglądu swojej sytuacji Syzyf dostrzega jedynie własny trud związany z wtaczaniem kamienia. Zgodnie z zamiarem jego prawodawców: doświadczenie ogromnego jałowego wysiłku, brak odpoczynku, samotność i przymus, rodzą u niego poczucie ubezwłasnowolnienia, rozpacz, rezygnacji, a ostatecznie głębokie doznanie bezsensu swojej egzystencji. Przy braku dystansu do ciężaru własnego losu sytuacja człowieka wygląda bardzo podobnie. Jeżeli dana osoba koncentruje się wyłącznie na przeżywaniu swego permanentnego mokołu pokonywania oporu codzienności, to odczuwa jedynie udręczenie i bezsilność. W efekcie zaznaje poczucia bezgranicznego bezsensu swojego istnienia. Aktem rezygnacji, poddania się, jest tu załamanie lub samobójstwo (Camus 1974: 137). Tą ostatnią ewentualnością Syzyf nie dysponuje. Zatem zamknięcie się w obrębie spraw codziennych, gdy odczuwamy wyłącznie ich bezmierną uciążliwość, nieuchronnie prowadzi do poczucia bezsensu, które może przynieść tragiczne konsekwencje.

Wolf przywołuje zaproponowany przez Taylora eksperyment myślowy. Otóż bogowie podają Syzyfowi hormon szczęścia powodujący, iż pokochałby on swoją pracę i nieprzerwanie dostarczałyby mu ona radości (Wolf 2018: 49 i nn.). Zauważę, że przypomina to uwarunkowania człowieka, który na podobieństwo laboratoryjnego szczura nieustannie podejmuje zachowania sprawiające mu przyjemność. U takich osób nie pojawia się pytanie o sens życia. Natomiast spojrzenie z zewnątrz na te nowe realia skłania do pytania, czy po modyfikacji położenie Syzyfa (tj. toczy kamień z miłością), jak i położenie człowieka dysponującego narzędziem permanentnego sprawiania sobie przyjemności, jest lepsze czy gorsze niż przed przemianą (Wolf 2018: 59). Są zwolennicy każdej z tych odpowiedzi.

Stoimy tu przed starym, filozoficznym dylematem: **Czy lepiej znać prawdę i być nieszczęśliwym, czy nie znać jej i cieszyć się.** Innymi słowy, czy lepiej być zadowolonym zwierzęciem, czy nieszczęśliwym człowiekiem? Ci, którzy bardzo cenią świadomość, gdyż decyduje ona – ich zdaniem – o człowieczeństwie, uznają, że po transformacji sytuacja Syzyfa, jak i danej osoby, pogorszyła się. Nastąpiło bowiem umniejszenie ich władz mentalnych, tj. możliwości rozumienia, i nie wiedzą, co się z nimi naprawdę dzieje. Drudzy – twierdzą, że lepiej być nieświadomym i radosnym.

Camus rozpatruje jeszcze inną okoliczność. Zastanawia się, co dzieje się z Syzyfem w drodze ze szczytu w dół. Ma on w tym czasie chwilę wytchnienia, w której może oderwać myśl od kamienia i uświadomić sobie swoje położenie (Camus 1974: 196 i n.). Mógłby wtedy zyskać szeroką optykę widzenia, umożliwiającą mu zdystansowanie się do swojego powtarzalnego wysiłku i jego akceptację, a następnie świadomie jego podjęcie jako własnego losu. W tym stanie rzeczy można nazwać Syzyfa szczęśliwym (Camus 1974: 198). Camus twierdzi, że podobnie jest z człowiekiem (Camus 1974: 137 i n.). Zdobyte przez niego świadomości absurda własnego położenia, braku możliwości jakiegokolwiek pociechy czy nadziei może stać się dla niego źródłem siły, która inicjuje „metafizyczny bunt” wobec własnej kondycji. Przejawia się on w zgodzie na życie w świecie, jaki jest mu dany (Camus 1974: 142 i n.), czyli bez absolutnej hierarchii wartości i obiektywnych kryteriów wyboru. W takim świecie nie jest ważne, aby żyć jak najlepiej, lecz **żyć jak najwięcej**, tj. mnożyć doświadczenia bez ich wartościowania. Jedyną przeszkodę w realizacji tego planu egzystencji stanowi przedwczesna śmierć (Camus 1974: 144), a samobójstwo jest przejawem rezygnacji.

Wspomnę, że o niebezpieczeństwach, jakie niesie skrajna interpretacja tej życiowej strategii, wiemy z niedoli Rodiona Raskolnikowa¹¹.

Dzięki szerokiej optyce oglądu własnej sytuacji widzę możliwość przyjęcia jeszcze innej interpretacji swojego losu. Dla Syzyfa zaistniałaby ona wtedy, gdyby zaakceptował wymierzoną mu karę, jako konsekwencję tego, co zrobił. Uznałby więc, że stanowi ona wkalkulowaną w jego działania cenę, którą płaci za przedłużenie sobie i pozostałym Ziemianom beztroskiego życia. W podobnej sytuacji znajdują się prekursorzy rozmaitych idei, którzy widzą sens swoich dążeń i realizują je, mimo że nie znajdują one uznania wśród współczesnych. Ponadto spodziewają się za nie surowej kary i w pełni świadomie ją przyjmują (Sokrates, Giordano Bruno). Ich życie początkowo **oceniane jako sensowne tylko przez nich**, po ich śmierci znajduje powszechną aprobatę.

W rezultacie przyjęcia szerokiej optyki oglądu, nie tyle własnego losu, lecz kondycji ludzkiej jako takiej, sytuuje się strategia proponowana przez Odo Marquarda. Utożsamia on (Marquard 1986: 37-38) pytanie o sens życia z dylematem formułowanym przez Camusa „czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć?” (Camus 1974: 97). Negatywna odpowiedź oznacza tu, że egzystencja ludzka nie ma sensu, czego konsekwencją miałyby być samobójstwo. Marquard zastanawia się nad statusem udzielonego rozwiązania tej kwestii. Zauważa, że **z pozycji człowieka pytanie o sens ludzkiego życia nie daje się definitywnie rozstrzygnąć**. Nikt nie jest zatem w stanie jednoznacznie wykazać

¹¹ Do tej kategorii zaliczają się również przestępcy, jak na przykład Herostrates czy Breivik, którzy za urzeczywistnienie swoich zbrodniczych planów gotowi są ponosić najsurowsze kary.

ani bezsensowności, ani sensowności naszego istnienia. Przemawia to przeciw zasadzie „wszystko albo nic”. Taka sytuacja skłania – jego zdaniem – do opowiedzenia się na rzecz sensowności życia a więc za trwaniem. Byłaby to bowiem tylko kontynuacja tego, co już czynimy, gdyż żyjąc zgadzamy się na życie. Natomiast odejście od tej zgody wymaga argumentów, które – jak wiemy – nie będą konkluzywne (Marquard 1986: 52). Analogicznie ma się rzecz z uzasadnieniem każdej z tych strategii. Nie powinniśmy zatem spodziewać się, że zdobędziemy absolutne, niekwestionowane, trwałe poczucie sensu życia, lecz należy zadowolić się jego „skromnymi” sensami. Nie dostarczą nam ich – zdaniem Marquarda – działania nakierowane wprost na pozyskanie sensu, bo ten podobnie jak szczęście, stanowi produkt uboczny przy innych aktywnościach. Można więc do niego zmierzać tylko drogą okrężną. W omawianej koncepcji nie doradza się jednak podjęcia w tym celu jakiś szczególnych poczynań, lecz opowiada się za **zajęciem się sprawami z naszego najbliższego otoczenia**. Dla Syzyfa byłoby to wtaczanie kamienia (Marquard 1986: 50), dla nas są to zwykłe ludzkie starania związane z pracą, życiem rodzinnym i społecznym lub samotnością, sztuką, nauką ale też z rutyną itd. (Marquard 1986: 43-44). Przy tym należy żyć tak, aby nie utrudniać życia innym. (Marquard 1983: 49-50). W tym miejscu dostrzegam przejaw solidarności z bliźnim, która uzasadnia akceptację obowiązujących tu i teraz wartości, norm, zasad i obyczajów. Zgoda na „mały” sens wystarczy – według tego autora – aby wieść życie, pozwala ona również dostrzec dobro w tym, co niedoskonałe. Wprowadza to optymistyczny akcent do ludzkiej egzystencji, który umyka perfekcjonistom poszukującym wyłącznie rzeczy doskonałych. Przytrafiające się nam sporadycznie odświeżające uczucia ekstazy, wspaniałego samopoczucia itp. są naddatkami, które powinniśmy przyjąć z wdzięcznością, ale możemy się bez nich obejść.

Marquard podkreśla, że ludzie nie popadają w zwątpienie, o ile mają jeszcze coś do załatwienia, na przykład nakarmienie dziecka, przeprowadzenie do końca operacji, terminowe przygotowanie recenzji. Tego rodzaju sprawą jest również napisanie krytycznego tekstu na temat sensu życia (Marquard 1986: 49-50).

Reasumując – według Marquarda – ludzkie życie należy uznać za sensowne nie dlatego, że udało się przeprowadzić na to niepodważalny dowód, lecz ponieważ nie daje się wykazać jego bezsensowności. Jest to wprawdzie sens skromny, przypadkowy, osiągany nie wprost, ale w sytuacjach zwątpienia pomaga opowiedzieć się za życiem. Rozwiązanie kwestii sensu własnej egzystencji zależy zatem – zdaniem tego autora – bardziej od rzeczy znajdujących się blisko danej jednostki niż od spraw ostatecznych. W epoce wzmożonego zapotrzebowania na sens Marquard zaleca redukcję naszych oczekiwań w tym względzie. Opiera się tu na spostrzeżeniu, że tam, gdzie występuje deficyt jakiegoś dobra i towarzyszy mu poczucie jego braku, można rozwiązać problem albo zwiększając podaż albo zmniejszając popyt. W kwestii sensu Marquard **zaleca podjęcie diety, która ma uczynić nasze życie strawnym** (Marquard 1986: 40).

Zaproponowane przez Marquarda rozwiązanie problemu sensu życia zachowuje ważność przy przyjęciu przez jednostkę **zarówno szerokiej, jak i wąskiej optyki oglądu własnego życia**. Mówiąc inaczej, można tę strategię zastosować świadomie w wyniku wnikliwego namysłu, ale może też być ona urzeczywistniana w sposób niezamierzony. Czynią tak osoby, które podchodzą do życia zadaniowo, tzn. zawsze mają do zrobienia coś, co **trzeba** zrobić. Nie szukają sensu, lecz wypełniają

swoje codzienne obowiązki, realizują przyzwyczajenia i powszechne rytuały¹².

Zarówno Camus, jak i Marquard opisują sytuację człowieka przy przyjęciu zarówno wąskiej, jak też szerokiej optyki jej oglądu przez daną osobę. Przedstawione przez nich wizje są jednak odmienne. Pierwszy w przypadku braku dystansu jednostki do swojego życia przedstawia skrajnie pesymistyczny obraz jej losu. Jest ona bowiem w pełni zanurzona w bezproduktywnym znoju i znikąd nie otrzymuje pocieszenia. Może tylko położyć kres swojej udźce na drodze samobójstwa. Drugi z interesujących mnie tu filozofów tę samą sytuację widzi inaczej. Zwraca uwagę na pozytywną wartość zadaniowego podejścia do życia i wywiązywania się z obowiązków, które ono niesie. Takie osoby nie szukają sensu, lecz spontanicznie czynią to, co trzeba, znajdując w tym satysfakcję i w ten sposób wypełniają sobie życie.

Zakładając szeroką perspektywę widzenia własnego życia przez człowieka, Camus znajduje dla niego rozwiązanie, które wprawdzie pozwala człowiekowi absurdalnemu być szczęśliwym, lecz w skrajnej wykładni jawi się ono jako immoralne. Jednostka pozostaje, według tego myśliciela, samotna i skoncentrowana na sobie. Nie musi ani liczyć się z kimkolwiek, ani uwzględniać zastanego porządku moralnego czy społecznego. Kieruje się własną wolą w myśl zasady mnożenia

¹² Rozwiązanie proponowane przez Marquarda nie jest tożsame z pracoholizmem. Ten wiąże się bowiem z koncentracją na jednej sferze działań, a pomijaniu innych. Przez co przypomina uzależnienie omawianego laboratoryjnego szczura.

doświadczeń¹³. Inaczej Marquard, przy namyśle nad zagadnieniem sensu życia zwraca przede wszystkim uwagę na konieczność uświadomienie sobie, że zagadnienie to nie daje się jednoznacznie rozwiązać, gdyż nie ma rozstrzygających argumentów na rzecz żadnego ze stanowisk. Należy więc odrzucić postawę wszystko albo nic, sens albo bezsens, i zadowolić się drobnymi przejawami sensu, które niesie danej osobie jej codzienne życie. Towarzyszy temu respektowanie społeczno-kulturowych uwarunkowań, poczucie wspólnoty z bliźnimi oraz odpowiedzialność za nich. Wszystko to wpisuje daną jednostkę w ludzki świat.

W opozycji do rodzącej niebezpieczeństwo egocentryzmu i samowoli wizji przedstawianej przez Camusa, stanowisko Marquarda rysuje się umiarkowanie optymistyczne. Jego oryginalność polega przede wszystkim na wskazaniu braku jednoznaczności każdej odpowiedzi na nasze tytułowe pytanie. W konsekwencji nie poszukuje on konkluzyjnego uzasadnienia w tej kwestii, lecz odwołuje się do oczywistości, które są zwykle lekceważone i umykają naszej uwadze.

¹³ „... nie to się liczy, by żyć najlepiej, ale by żyć najwięcej. Nie stawiam sobie pytania, czy to jest pospolite albo odrażające, wyrafinowane albo godne pożałowania. Raz jeszcze: wszystkie sądy wartościujące są tu zastąpione sądami orzekającymi. (...) Jeżeli założyć, że takie życie byłoby nieuczciwe, prawdziwa uczciwość każe mi być nieuczciwym” (Camus 1974: 142). „Tam, gdzie rządzi jasność widzenia, hierarchia wartości staje się zbyteczna” (Camus 1974: 144). „Z absurdu wyprowadzam więc trzy konsekwencje, to znaczy mój bunt, moją wolność i moją pasję” (Camus 1974: 145). „Oto jego (człowieka absurdalnego A.P.) dziedzina i jego działalność, która wyłącza go z każdego sądu oprócz własnego. (...) Rozprawianie o moralności nie może tu wchodzić w grę” (Camus 1974: 149).

Zakończenie

Zastanawiając się nad sensem życia, należy zaznaczyć, że najbardziej elementarnym, koniecznym warunkiem możliwości postawienia tego problemu jest wymóg naszego istnienia. Jak wiemy, nie jest to warunek wystarczający. Siedzące obok mnie zwierzę (np. pies) prawdopodobnie nie odczuwa swojego życia ani jako sensownego ani bezsensownego, gdyż nie może w ogóle postawić sobie tego pytania. Tylko my – ludzie jesteśmy w stanie to uczynić. Kwestia ta pojawia się bowiem jako efekt funkcjonowania specyficznych nam władz, jakimi są świadomość, zdolność do namysłu nad sobą i światem oraz wolna wola, która pozwala nam w jakimś stopniu kierować własnym życiem. Gdybyśmy nie byli zdolni do autorefleksji, nie zastanawialibyśmy się nad sensem życia (por. Arendt 2010: 131). Zatem pytamy o niego, bo żyjemy i w przeciwieństwie do innych istot żywych jesteśmy w stanie postawić taką kwestię.

Problem sensu życia zawdzięczamy temu, że jesteśmy ludźmi, a dyskomfort spowodowany trudnością i niejednoznacznością rozwiązania tego problemu, jest ceną, którą płacimy za człowieczeństwo. Czy nie powinniśmy więc nauczyć się żyć z otwartymi aporiami? Filozofia uświadamia nam przecież, że z ludzkiej perspektywy nie jest możliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie żadnego dylematu.

Literatura wykorzystana w tekście

Arendt Hannah, 2010, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka, Warszawa: ALETHEIA.

Arend Hannah, 1994a, *Co to jest autorytet?* [w:] także, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśl politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, Warszawa: ALETHEIA, ss. 113-174.

Arendt Hannah. 1994b *Koncepcja historii*, [w:] także, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśl politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, Warszawa: ALETHEIA, ss. 55-111.

Bocheński Józef M., 1993, *Sens życia*, [w:] także: *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Wydawnictwo PHILED, ss. 7-22.

Camus Albert, 1974, *Mit Syzyfa*, [w:] także, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW, ss. 89-209.

Frankl Viktor E., 1984, *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki i Zdzisław J. Jaroszewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Górczyńska-Sady K. 2019, *Troska o świat. Antropologia filozoficzna Hannah Arendt*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

Haidt J. 2018, *Komentarz*, [w:] Susan Wolf, *Sens życia i jego znaczenie*, przeł. Dawid Misztal, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 169-183.

Kant Immanuel, 1911, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Feliks Kierski, Lwów: Wydawnictwo PTF.

Marks Karol, 1976, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa.

Marquard Odo, 1986, *Zur Diaetetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*, [w:] także, *Apologie der Zufaelligen*, Stuttgart: Reclam, ss.33-53.

Piórczyński Józef, 2006, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław: Wydawnictwo UW.

Polak Marcin, 2018, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków: Universitas.

Nagel Thomas, 1972, *The Absurd*, w: "The Journal of Philosophy", Vol. 68,

No. 20, 716-727,

<https://philosophy.as.uky.edu/sites/default/files/The%20Absurd%20-%20Thomas%20Nagel.pdf> (dostęp luty 2020).

Russell Bertrand, 1903 *The Free Man's Worship*,

<https://www3.nd.edu/~afreddos/courses/264/fmw.htm> (dostęp luty 2020).

Wolf Susan, 2018, *Sens życia i jego znaczenie*, przeł. Dawid Misztal, Łódź: Wydawnictwo UŁ.

Społeczno-gospodarcze uwarunkowania i konsekwencje wydłużania życia ludzkiego w Europie Środkowej w czasach nowożytnych,

https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf (dostęp luty 2020).

Ziemiński Ireneusz. 1999 *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

ARE WE SISYPHI? Reflections on the Meaning of Life

Abstract

We are now more often than ever contemplating existential problems. In this text I present some reflections related to the issue in the title. I do it in two steps. First, I consider from which perspective one can reasonably and effectively adjudicate about the meaning of an individual's life. Next, I illustrate this problem by presenting several concepts that refer to the mythological fate of Sisyphus. I precede the text with an introduction and close with an ending.

Słowa kluczowe

Sens życia, absolut, nieśmiertelność, istnienie, przyjemność, mit Syzyfa

Keywords

The meaning of life, absolute, immortality, existence, pleasure, the myth of Sisyphus



FILIP JACH

O JACHCIE PŁYNĄCYM PRAKTYCZNIE BEZ CELU

[Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*. 2020, Toruń]

Profesor Lech Witkowski podjął się nie lada wyzwania w swojej nowej książce *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*, będącej owocem jego kilkunastoletniej pracy na styku różnych dziedzin nauki. Upomina się w niej o uwzględnienie obecności psychodynamiki w rozmaitych teoriach, dzięki czemu oddawałyby one prawdziwą, złożoną strukturę rzeczywistości. Prezentowana przez niego koncepcja nie jest jednak żadnym *novum*, a jedynie skrupulatnym uzupełnieniem jego rozważań zawartych w poprzedniej pracy pod tytułem *Versus*¹.

Naczelną tezę książki, będącej manifestem Autora i wyrazem jego niezgody na powszechne uproszczenia, jest wymowna sugestia, że z psychodynamiki da się „wyprowadzić dla teorii i praktyki istotne konsekwencje psychologiczne, pedagogiczne, a nawet psychoterapeutyczne” (Witkowski, 2020, ss. 22-23). Profesor nie ogranicza się więc jedynie do rozważań zakleszczonych

¹ Witkowski, L. (2019). *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*. Kraków: Impuls.

w dziedzinach filozofii i pedagogiki, ale także stara się dotrzeć do grona przedstawicieli różnych zawodów, takich jak: psychologów, psychoterapeutów, psychiatrów, a nawet nauczycieli, lekarzy i pracowników socjalnych. Witkowski nie chce być „humanistą zamkniętym w wieży z kości słoniowej” (Witkowski, 2020, s. 33). Odbiorcami książki mają być nie tylko specjaliści zajmujący się teorią, ale także praktycy. Jakkolwiek rozłączość teorii i praktyki jest pomysłem co najmniej specyficznym (i jak sądzę stanem niemożliwym do osiągnięcia), to obecnie podział ten jest żywy w społeczeństwie i obecny w języku potocznym. Szczególnie widoczny na uniwersytetach, gdzie spragnieni wiedzy studenci tylko czekają na zajęcia „praktyczne”. Praktykami są osoby (i zdaję sobie sprawę ze znacznego uproszczenia tej kwestii), które dysponując pewnym zapleczem teoretycznym, wykorzystują je do pracy z ludźmi. Często w kontekstach pozauniwersyteckich. I to właśnie kontekst pracy praktyków może czynić pracę Witkowskiego tak samo ciekawą, co nieużyteczną. Uwaga ta będzie przeze mnie rozwijana w dalszej części tekstu.

Należy wspomnieć, że recenzję książki profesora Lecha Witkowskiego piszę z perspektywy jej możliwych, praktycznych aplikacji. Zastanawiam się nad jej użytecznością dla społeczności praktyków. Wzmianka ta jest nie bez znaczenia, z punktu widzenia mojej, osobistej, uczciwości jako recenzenta. Z całą sympatią dla Autora, lektura ta przysporzyła mi nie lada trudności. Nie ze względu na intelektualne zawichości, gdyż czyta się ją - ku mojemu zaskoczeniu - niezwykle sprawnie, ale ze względu właśnie na pewne jej pragmatyczne braki, które zasygnalizuję w poniższej recenzji. Mimo tego, doceniam wysiłek podjęty przez Autora, dążącego do przełamania „nieusuwalnej

dwoistości” - impasu postrzegania złożoności jedynie w opozycyjności czerni i bieli.

Witkowski słusznie zauważa, że treść podręczników akademickich pozostawia wiele do życzenia w kontekście przedstawiania głębi złożonych i dynamicznych procesów. Takie „macosze” podejście skutkuje spadkiem jakości badań, doprowadzając do powierzchowności analiz i tworzenia nadmiernie upraszczających schematów. Odbija się ono także na kształceniu praktyków, którzy nie są w stanie wykorzystać pełnego potencjału danej teorii dla rozumienia i wsparcia rozwoju człowieka. Mogą wręcz mu zaszkodzić. Witkowski wskazuje tu, jak sędzę istotny i nadal powszechny problem, postrzegania takich stanów jak rozpacz i wstyd wyłącznie przez pryzmat z definicji negatywnych zaburzeń i odchyień od normy, podczas gdy niosą one w sobie ogromny potencjał twórczy/rozwojowy. Autor jasno wyraża stanowisko, że ani psychologia, ani pedagogika nie mogą sobie pozwolić na uproszczenia, gdyż skutkuje to niemożnością uchwycenia integralności zjawisk rozwoju oraz uczenia się. Muszą one nieustannie szukać rozwiązań problemów w swoim obrębie.

Autor w swej pracy najwięcej uwagi poświęca źle rozumianej i wielokrotnie spłycaanej przez autorów podręczników teorii rozwoju psychospołecznego Erika Eriksona. Koncepcja rozwoju, która została opracowana przez tego psychoanalityka, stanowi ramę odniesienia dla całości pracy, w której pojawiają się rozliczne nazwiska znanych autorów i autorek (niektóre z nich z premedytacją pomijam, nie dlatego, że uznaję je za nieistotne, ale nie chcę psuć potencjalnemu Czytelnikowi momentów zdziwienia, refleksji, a może i oburzenia). Witkowski z ogromnym, godnym podziwu, uporem śledzi wątki negacji prostej dychotomii na rzecz struktur dynamicznych, od koncepcji filozoficznych,

psychologicznych, psychoterapeutycznych na socjologicznych i antropologicznych kończąc.

Autor upomina się o uwzględnienie perspektywy dynamicznej w naukach humanistycznych i społecznych, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że jest to stanowisko nie tyle nieuznające podziałów dychotomicznych, kontinuu (gubiących napięcia wewnętrzne) lub jakichkolwiek stanów statycznych, gdyż mogą one występować np. w przypadku konfliktów społecznych, ale postulujące potrzebę dostrzeżenia większego zróżnicowania w dynamice rozwoju. Autor zwraca uwagę na pociąg nauki, w szczególności psychologii, do sztywnych dookreśleń i dualizmu ontologicznego, nieznoszącego żadnych napięć i spleceń. W ostateczności poszukuje ona kompromisów, które naznaczone są równie jednoznacznie statycznym charakterem. Chodzi więc o wydobywanie dialektycznego opisu rzeczywistości, który nie będzie jedynie oznaczać uzupełniania się przeciwstawnych biegunów albo harmonii przeciwieństw, ale będzie uwzględniał i badał napięcia, które w sposób naturalny występują, podobnie jak fale na oceanie.

Książka zaczyna się w niezwykle osobisty i urzekający sposób. Profesor na kilku stronach opisuje swoją drogę naukową, która umożliwiła mu odkrycie i klaryfikację głoszonych tez. Wstęp ten doskonale osadza w klimacie rozważań i ukazuje pewien horyzont naukowy, co znacząco wzbogaca odbiór książki. Nie jest to oczywiście sedno pracy, acz miły dodatek, często pomijany przez innych autorów opracowań naukowych. Witkowski już na wstępie sygnalizuje, że będzie stosować – dla rozjaśnienia swoich spostrzeżeń – metafory jachtu, żeglującego po falach. Metafora ta, mająca pojawiać się wielokrotnie, w tekście znajduje miejsce jedynie na kilku stronach. Jest ona jak najbardziej trafna i docenić należy zarówno pomysłowość, jak i kreatywność Autora. Tym bardziej

smuci fakt, że Autor jakby zapomniał o jej używaniu w pewnych partiach tekstu.

Sygnalizowana jest także rozliczność powtórzeń, mających być celowym zabiegiem zbuntowanego Autora, nucącego do znudzenia tę samą mantrę. Burzą one jednak często ciągłość tekstu i przywodzą na myśl przypadkowe wstawienia, służące wyłącznie wypełnieniu kolejnej kartki tekstu. Może to być wynikiem kompletowania, w celu stworzenia niniejszej książki, porzucanych materiałów - owoców kilkunastu lat dojrzewającej myśli.

W pierwszym rozdziale - poświęconym metodologii - Autor śledzi tropy anty-dualistyczne, przywołując fenomenologię Edmunda Husserla, koncepcję dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, twierdzenia Carla Gustava Junga oraz myśl „głównego bohatera” - Eriksona. Warta odnotowania jest obecność wspomnianego Kazimierza Dąbrowskiego. Chociaż jego teoria jest powszechnie dostępna w podręcznikach psychologii, nie dostrzega się jej pełnego potencjału. Zestawiona z modelem Eriksona tworząc ciekawą perspektywę. Postać Dąbrowskiego będzie zresztą powracała w dalszych rozdziałach, niestety skutkując jedynie w odbiorcy odczuciem pomieszania.

Autor poszukuje punktów wspólnych dla myśli wymienionych autorów, uwypuklając wątki dynamiczne obecne w ich rozważaniach i koncepcjach. Można jednak odnieść wrażenie, że momentami traktuje ich w sposób instrumentalny. Jakby mieli oni nie tyle uwidaczniać prześwitującą już ideę dynamizmu, co potwierdzać jedynie intuicje Witkowskiego i swoim autorytetem wynosić je ponad wszechobecny model statyczny.

Rozdział drugi poświęcony jest dwubiegunowości. Odczytanie przez Autora relacji między biegunami na sposób dynamiczny jest interesujące. Niestety potem następuje streszczenie przez Autora jednego z podręczników dotyczących DBT (terapii dialektyczno-behawioralnej). Autor, moim zdaniem bezzasadnie, używa jej do stworzenia perspektywy dla swoich rozważań na temat pełniejszego odczytania modelu Eriksona. Owa bezzasadność polega na tym, że odwołanie do DBT okazuje się zbędne.

Witkowski wskazuje pewne braki i niepełność w dialektyczno-behawioralnej modalności terapii. Osią krytyki jest występująca w nazwie (i co za tym idzie w sposobie interwencji) dialektyka. Dialektyka rozumiana jako szukanie kompromisu - stadium pośredniego między przeciwstawnymi biegunami. Taka teoria, pozbawiona oczywistych dla Autora napięć, wymaga więc pewnej korekty.

Trzeba pamiętać, że - po pierwsze - DBT należy do wciąż młodej III fali terapii behawioralnych i próżno oczekiwać od niej pełniejszego ujęcia zjawisk dynamicznych (przez pełniejsze rozumiem tu zgodne z intuicjami Witkowskiego); a po drugie - o ile Autor zauważa subtelne braki teorii i jego perspektywa mogłaby wzbogacić warsztat terapeutów pracujących w tej modalności, brak jest tu konkretnego wskazania jak wykorzystać spostrzeżenia Autora. Stanowi to największą, moim zdaniem, wadę tej pracy. Można poszerzać perspektywę danej teorii, pokazując istniejące w niej luki i mówić o tym, jak można ją wzbogacić, ale warto też wspomnieć o tym, w jaki sposób to zrobić. Jak uwzględniając dynamiczną strukturę biegunów, owo postulowane „między-bycie”, leczyć pacjentów? Szczególnie, że pacjenci uczęszczający na ten typ terapii (DBT) mają problem właśnie z przechodzeniem

w sposób nagły z jednego skrajnego stanu w drugi². Tego typu praktycznych porad próżno szukać w książce Witkowskiego.

W dalszej części tekstu pojawia się niespodziewanie, „wyskakując niczym królik z kapelusza” (bardziej pasowałyby w rozdziale pierwszym), odniesienie do koncepcji Margaret Aucher, która znowu staje się jedynie tłem dla rozważań Autora. Następnie Witkowski przywołuje krytykę dualizmu Abrahama Maslowa i jest to jedyny jasny punkt tego rozdziału, gdyż po kilku stronach powracają rozważania dotyczące Eriksona, Dąbkowskiego i Junga tworzące wrażenie pewnego pomieszania i cofnięcia względem tego, co zostało już przez Autora napisane.

W trzecim rozdziale Autor analizuje obecność psychodynamiki w psychiatrii i psychoterapii. Zwraca - słusznie - uwagę, że nauczyciele, pracownicy socjalni oraz pedagodzy powinni także posiadać pewną znajomość terapeutycznych technik i nabywać minimalną ilość refleksji, jaka jest podstawą kształcenia psychoterapeutycznego.

Sam rozdział jest jednak w większości streszczeniem książki Gabbarda z roku 2015³, w której opisuje on wyzwania i specyfikę pracy psychiatry (psychoterapeuty) psychodynamicznego. Próżno więc szukać wskazówek jak zastosować te terapeutyczne porady w kontekście „pozagabinetowym”. Ponownie następuje tu wytknięcie braków, tak jakby inny autor miał obowiązek dojść do tych samych wniosków, co profesor Witkowski. I znowu brak pomysłu na to, jak wzbogacić perspektywę zastosować w praktyce terapeutycznej. Trzeba tylko

² Najczęściej terapię DBT zaleca się przy zaburzeniach osobowości typu *borderline* oraz chorobie afektywnej-dwubiegunowej.

³ Zob. Gabbard, J.O. (2015), *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*. Kraków: WUJ.

uwzględniać złożoności, przeplatania i fluktuacje, ale jak to ma pomóc pacjentom? Nie wiadomo. Niestety praktyczny charakter tego rozdziału wynika jedynie z umieszczonych cytowań Gabbarda, którego uwagi dotyczące procesu terapeutycznego są niezwykle cenne.

W rozdziale czwartym, będącym plejadą nazwisk i odniesień, Autor wspomina o szkodliwości poprawek naniesionych przez żonę Eriksona (wzbogaciła ona model o dodatkową fazę) i określa czemu jest im przeciwny. Jego argumenty są, jak przystało zna znawcę zagadnienia, całkowicie słuszne. Nie omieszkał przy tym nie wypomnieć faktu, że żona Eriksona - Joan, była z zawodu tancerką. Tego typu uwaga, jedyna na kartach tej książki (str. 156), jest przejawem nieintencjonalnego (mam nadzieję) klasizmu i (jak sądzę) pokazaniem wyższości intelektualnej Autora.

W dalszej części pracy Witkowski pokazuje niedostatek egzystencjalnej alternatywy poczynionej przez Fromma: mieć czy być oraz bardziej mu odpowiadające postawienie zagadnienia przez Marcela. Ogromna szkoda, że fragment ten zajmuje tak mało miejsca i nie jest analizą pogłębioną. Już kilka stron dalej Autor przywołuje osobę Olgi Tokarczuk. Tu napiszę tylko, że na jednym, wyciągniętym z książek noblistki zdaniu, ukazuje przywiązanie do dychotomii. Tak, jakby książki Tokarczuk, choć nie pozbawione rysu filozoficznego i pogłębionej refleksji, miały nakreślać jakąkolwiek badawczą perspektywę lub być wyznacznikiem potocznych intuicji.

Za niezwykłą zasługę Witkowskiego należy uznać dostrzeżenie ważności pojęcia różnicy, które doskonale uchwyciła Małgorzata Kwietniewska⁴, co piszę nie tylko z samej sympatii do pani profesor, ale także, w ślad za Autorem, dostrzegając brak pełniejszych rozwinięć problematyki różnicy w badaniach (szczególnie pozafilozoficznych). Pojęciu różnicy poświęca on mało miejsca, ale samo dostrzeżenie jej potencjału i uwikłania w struktury dynamiczne poczytuję Autorowi za ogromny plus.

Rozdział piąty jest uzupełnionym wystąpieniem konferencyjnym Autora, które równie dobrze mogłoby stanowić streszczenie książki. Oczywiście swoją formą odbiega znacząco od pozostałych rozdziałów, czego jednak nie można odczytywać jako jednoznaczną wadę. Dochodzą tu do głosu - ze zwielnokrotnioną siłą - wspomniane przez Autora powtórzenia, stwarzając wrażenie, że Autor w swych rozmyślaniach nie ma już nic więcej do dodania. I oczywiście jest to błędny wniosek, gdyż ostatni rozdział zawiera esencję jego rozważań.

Ostatni, szósty, rozdział najpełniej odnosi się do teorii Eriksona, choć tu również pojawiają się streszczenia z książek Kobierzyckiego i Łosia. O ile odniesienie do rozumienia dynamiki przez Kobierzyckiego jest inspirujące (ponownie przywołana zostaje koncepcja Kazimierza Dąbkowskiego), to podrozdział dotyczący podręcznika Łosia jest wielką krytyką, która na tle poprzednich (ciągnących się przez całą książkę), uwag o szkodliwości akademickich podręczników, nie robi już wrażenia.

⁴ Zob. Kwietniewska M. (2009). *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Książka Lecha Witkowskiego *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*, faktycznie jest manifestem Autora. Manifestem jedynie teoretycznym. Humanistyka stosowana pojawia się tu tylko z nazwy. Z ogromną przykrością podejrzewam, że praktycy nie sięgną po tę pozycję i nie zapoznają się z myślą Witkowskiego. Brak w niej ukazania praktycznych implikacji odsłonięcia dynamicznej rzeczywistości. To, co płynne, bulgocące i niestałe, po lekturze książki wydaje się zastygłe. A jest to wielka szkoda, gdyż myśl Autora jest w pewien sposób inspirująca, choć absolutnie nie nowatorska. Wykonał on jednak znaczącą pracę, śledząc pęknięcia w dychotomicznych strukturach, przez które mogą prześwitywać niejednoznaczne dynamiki. Jacht, na pokład którego zaprasza nas Autor na początku książki, płynie więc bez celu lub nie ma szans dopłynąć do żadnego portu. Pociuszający jest fakt wystosowania przez Autora na końcu pracy zaproszenia dla śmiałków do prowadzenia dalszych badań nad (psycho)dynamikami. Może kolejne pokolenie badaczy pokusi się o znalezienie odpowiednich zastosowań dla tak cennej teorii.



STANISŁAW KOWALIK
AWF W POZNANIU

**O ZBĘDNOŚCI ALBO NIEZBĘDNOŚCI WYKONANIA
KOLEJNEGO ETAPU NAUKOWEGO REJSU PRZEZ LECHA
WITKOWSKIEGO**

**(polemika z recenzją jego książki *Psychodynamiki i ich
struktura. Studia z humanistyki stosowanej*)**

Najpierw przedstawię siebie. Jestem opiniodawcą wydawniczym książki, którą jej recenzent uznał za zbędną, czyli nie wnoszącą niczego nowego i ważnego do wiedzy naukowej. Zdaniem recenzenta monografia „Psychodynamiki...” zawiera tylko powtórzenie ciekawych i twórczych pomysłów interpretacji koncepcji rozwoju psychospołecznego Erika Eriksona, przedstawionych we wcześniejszych opracowaniach Lecha Witkowskiego (szczególnie w książce „Versus”), a zapowiadane przez niego możliwości pełnienia funkcji regulacyjnej zaproponowanej przez niego koncepcji, w stosunku do niektórych rodzajów praktyki społecznej (przede wszystkim edukacyjnej i psychoterapeutycznej), można uznać za niespełnione, gdyż nie ukazuje ona tego, w jaki sposób można byłoby je udoskonalać. Autor recenzji zwraca też uwagę, że zawarte w książce odwołania do poglądów innych badaczy zazwyczaj są niewłaściwie wykorzystane w klarowaniu i rozwijaniu autorskiej koncepcji psychodynamiki. Są to dla mnie konstatacje zdumiewające! Rekomendując książkę Lecha Witkowskiego do druku pozwoliłem sobie

stwierdzić, że można ją traktować wręcz jako prezent, jakim obdarowuje on współczesną psychologię, a teraz dodałbym że również każdą inną naukę społeczną, która zajmuje się problemami rozwoju i zmiany osobowości człowieka, a także praktyków związanych z wychowaniem, psychoterapią, resocjalizacją, pracą socjalną, rehabilitacją, polityką. Rozbieżność ocen może zaciekawiać i skłaniać do wytłumaczenia sobie powodów zaistniałych różnic w opiniach. Zadaję więc sobie ale też nieznanemu mi recenzentowi pytanie: czy prezent w postaci najnowszej książki jest czymś zbędnym dla przedstawicieli nauk społecznych?, albo używając metafory stosowanej w książce i w jej recenzji, pytam siebie: czy Lech Witkowski odbywa podróż na swoim nowym jachcie o nazwie „Psychodynamiki...” rzeczywiście bez celu, czyli przewozi podróżujących z nim czytelników nie wiadomo gdzie i nie wiadomo po co. W czterech punktach postaram się odpowiedzieć na te pytania wykazując, że książka „Psychodynamiki...” jest mądrzejszy, niż sugeruje to jej Recenzent.

1.Sprawą kluczową dla uznania nowej książki Lecha Witkowskiego za zbędną albo pożądaną pracę naukową jest sposób, w jaki będziemy rozumieli humanistykę stosowaną i pełnioną przez nią rolę społeczną. Próbując zrekonstruować pogląd recenzenta na ten temat można powiedzieć tak: humanistyka stosowana powinna zajmować się generowaniem propozycji, dyrektyw, postulatów (najlepiej przedstawianych w postaci szczegółowego algorytmu działania) dotyczących konkretnych czynności społecznych, które byłyby pomocne specjalistom/profesjonalistom w doskonaleniu pomocy udzielanej innym ludziom. Oznacza to, że chce on traktować humanistykę stosowaną jak każdą inną naukę praktyczną (której stosowalność polega na formułowaniu konkretnych celów i dyrektyw działania

zapewniających optymalne osiągnięcie tych celów). Otóż nie sądzę, aby takie oczekiwania miał wobec humanistyki stosowanej Lech Witkowski. Chodzi mu raczej o zapoznawania i oświecania innych ludzi wiedzą humanistyczną w dążeniu do wnikliwego i poszerzonego spostrzeżenie przez nich świata społecznego, co w końcu powinno też skutkować doskonaleniem ich działalności praktycznej. Jest to oczywiście słabsza wersja stosowalności humanistyki w praktyce i zdecydowanie różni się od sposobu odczytania jej przez recenzenta (nadającego mu walor dyrektywnego, zewnętrznego regulatora kierującego zmianami w psychologicznym i społecznym funkcjonowaniu ludzi).

Osobiście uważam, że stosowanie mocnego i nader wąskiego programu upracticznienia humanistyki – przyjmowanego przez Recenzenta byłoby wręcz sprzeczne z wartościami lansowanymi przez nią (podmiotowość, wolność, autonomia) ... i nawet nie chcę na ten temat dyskutować. Natomiast warto dyskutować nad możliwymi formami słabszych programów upracticznienia humanistyki. Lech Witkowski proponuje taki program nie tylko w „Psychodynamikach” ale w wielu wcześniejszych publikacjach. Jego istotę dobrze oddaje następujące zdanie zaczerpnięte z programowego tekstu Michaela Burawoya, socjologa propagującego tzw. socjologię publiczną: „Poświęciliśmy cały wiek na budowanie wiedzy akademickiej, przekazywanie zdroworozsądkowych przeświadczeń w kategorii naukowej, i dlatego jesteśmy teraz gotowi rozpocząć systematyczną translację zwrotną, przekazywać wypracowaną wiedzę tym, od których ona pochodzi, wydobywając kwestie publiczne z ich prywatnych problemów, tym samym regenerując moralną tkankę socjologii” (2009, s. 527). Moim zdaniem, autor „Psychodynamik...” wysuwa podobną propozycję w odniesieniu do humanistyki, która powinna także stać się publiczna

w tym sensie, że zadaniem jej współczesnych przedstawicieli powinno być: a) rozpoznawanie tych obszarów życia społecznego, w których indywidualne i zbiorowe problemy ludzi można złagodzić lub niwelować poprzez ułatwianie im obcowania z wybitnymi dziełami twórców sztuki i wybitnych dokonań naukowych (nie ośmielę się podać kryteriów rozróżniających te dzieła od innych), b) aktywne domaganie się takiej organizacji życia społecznego (szczególnie w obszarze edukacji), aby zapewnić ludziom nie tylko powszechny dostęp do dzieł o szczególnej wartości ale przygotować ich do wnikliwego, krytycznego i twórczego korzystania z nich, c) piętnowanie wszelkich sposobów pozorowania kształcenia humanistycznego, zapewniającego płytki, bezkrytyczny, pozbawiony zaangażowania kontakt z dziełami kultury.

Realizacja tak rozumianej humanistyki stosowanej nie może być sprowadzona do prostych i gotowych do wykorzystania przez praktyków postulatów, określających sposoby ich profesjonalnych działań (np. dookreślających postępowanie psychoterapeutów). Lechowi Witkowskiemu chodzi raczej o przekształcanie i rozwijanie umysłów ludzkich w taki sposób, aby przejęte treści dzieł kultury mogły pełnić funkcję regulatora postępowania ludzi i zabezpieczały ich możliwości ciągłego rozwoju psychicznego i społecznego. Do wykonania tego zadania potrzeba pasji, bezkompromisowości, logicznej argumentacji, ukazywania powinowactwa myślowego z autorytetami naukowymi ale też ciągłego przypominania o istnieniu takiej możliwości nadania praktycznego sensu humanistyce. Na marginesie chcę zwrócić uwagę, że z pewnych badań z zakresu naukoznawstwa wynika, że nowa idea naukowa ma szansę na zaistnienie w świadomości innych badaczy, jeśli będzie ona powtórzona przynajmniej w siedemnastu publikacjach. Nie można więc dziwić się, że Lech Witkowski powtarza także swoje najważniejsze poglądy wielokrotnie, gdy nie widzi na nie odpowiedniego

rezonansu środowiska naukowego. W każdym razie radykalne prezentowanie własnego stanowiska, tropienie prac pseudohumanistycznych i ich bezwzględna krytyka, ukazywanie jak wiele nowej wiedzy można odnaleźć w dziełach kultury odczytanych dotąd w niewystarczającym stopniu, to cechy charakterystyczne jego najnowszej książki. Nie wiem tylko z jakich powodów występują one z znacznie mniejszym nasileniem w porównaniu do książek poprzednich – czyżby troska o rozwój humanistyki zaangażowanej, stosowanej albo publicznej w nim wygasła, a może uznał on, że nadmiernie radykalne przedstawianie programu rozwoju humanistyki nie przyczynia się do jej akceptacji i sposób okazywania własnej troski o dobrą humanistykę należy złagodzić.

Prawdę mówiąc mniej mnie interesuje nawet łagodność Lecha Witkowskiego a także uznanie przez recenzenta za zbędną jego ostatniej książki. Gra toczy się – w moim mniemaniu – o zbędność albo niezbędną humanistyki w naszym życiu. Wielokrotnie dawałem temu wyraz w swoich publikacjach, wskazując na zagrożenia jakie niesie dla rozwoju współczesnego człowieka wprowadzanie globalizacyjnego ładu społecznego (Kowalik 2015). Pod szczytnymi hasłami wyrównywania szans rozwojowych, tworzenia warunków do zindywidualizowanego rozwoju, gwarancji bezpiecznego życia, kryje się dość łatwe do rozpoznania dążenie do maksymalnej i bezwzględnej eksploatacji ludzkich zasobów. Odczuwają to także ludzie nauki, którym narzuca się administracyjnie taki sposób prowadzenia badań naukowych, aby uwzględnił on przede wszystkim cele utylitarne. Wystarczy wskazać na słynne *evidence-based research*, aby dostrzec ten prymitywny w gruncie rzeczy sposób łączenia ze sobą badań naukowych z doskonaleniem praktyk społecznych. Ponieważ *evidence-based practice* obowiązuje też w służbie zdrowia, resocjalizacji,

rehabilitacji, psychoterapii i innych obszarach życia społecznego, następują teraz sprzężenie zwrotne między dehumanizującą się nauką i dehumanizacją różnych rodzajów działań praktycznych ludzi. Aż strach pomyśleć, dokąd nas ten proces doprowadzi. Nadzieja jest oczywiście w dziełach kultury i w humanistyce, która może nas uodpornić na negatywne konsekwencje globalizacyjnego porządku społecznego. Lech Witkowski – jak sądzę – dobrze zdiagnozował ten problem społeczny i zaproponował ciekawy sposób jego rozwiązania, a jego walkę o humanistykę stosowaną trzeba docenić.

2. Autor recenzji do której odnoszę się w tej polemice zaznacza rzecz następującą: „recenzję książki profesora Lecha Witkowskiego piszę z perspektywy jej możliwych, praktycznych aplikacji. Zastanawiam się nad jej użytecznością dla społeczności praktyków. Wzmianka ta jest nie bez znaczenia, z punktu widzenia mojej, osobistej, uczciwości jako recenzenta”. Ta uwaga wiele wyjaśnia, jeśli chodzi o pominięcie najważniejszej kwestii podjętej w „Psychodynamikach...”, czyli właśnie mechanizmu dynamizującego rozwój psychospołeczny człowieka. Stanowisko recenzenta w tej sprawie można streścić następująco: ponieważ zagadnienie to było omawiane przez Lecha Witkowskiego w kilku wcześniejszych książkach, a w ostatniej nie uzupełnił w istotny sposób swojej koncepcji, dlatego nie ma potrzeby nawiązywania do tej sprawy w omawianiu jego książki. Należy w tym miejscu zadać jednak pytania: czy twórca koncepcji „między-bycia” uznał rzeczywiście swoją pracę za ukończoną?, czy wydając nową książkę na ten temat, chce tylko „przebić się” do świadomości przedstawicieli nauk społecznych (co sugerowałem wcześniej)?, czy nie ma w niej nic nowego? Odpowiedź zna oczywiście autor koncepcji. Kiedy jednak pisałem opinię wydawniczą na temat jego monografii uznałem, że dla Lecha Witkowskiego

dopracowywanie własnych poglądów jest ciągle sprawą otwartą. Krótko uzasadnię to stanowisko, dokonując zastrzeżenia - podobnie jak zrobił to Recenzent - że będę to robił w oparciu o moje doświadczenia zawodowe zdobyte w trakcie wykonywania zawodu psychologa praktyka.

Podstawową trudnością w pomocy psychologicznej jest wykorzystywanie twierdzeń psychologii teoretycznej (potwierdzonych empirycznie zależności między zmiennymi) w pracy z konkretną osobą, którą można też nazwać indywidualnością (co może oznaczać, że uniwersalne prawidłowości odkryte przez psychologię teoretyczną w konkretnym przypadku nie muszą się potwierdzać). To jest dylemat przed jakim stoję zawsze, gdy chcę wykonywać swoją pracę w oparciu o standardy naukowe, nakazujące mi robienia tylko tego, co wynika z dobrze uzasadnionej wiedzy psychologicznej, a jednocześnie nie chcę pominąć posiadanego doświadczenia zdobytego w czasie wieloletniej pracy klinicznej (wiedzy pozanaukowej), które uznaję za ważne dla skutecznego działania pomocowego. W istocie jest to dylemat przed jakim staje też psychologia teoretyczna, a szczególnie psychologia rozwoju człowieka, która uwypukla niepowtarzalność rozwojową każdego z nas, a jednocześnie stara się odnaleźć uniwersalne mechanizmy przekształcania ludzkiej psychiki, zwane często psychodynamizmami. Nie będę ukrywał, że moim życzeniem byłoby, aby ktoś kiedyś przedstawił taką koncepcję rozwoju człowieka, która pozwoliłaby znieść wskazaną opozycję między nomotetyzmem i idiografizmem. Nie mogę powiedzieć, że wiem z całą pewnością, że propozycja Lecha Witkowskiego zmierza w tym kierunku, a już zupełnie nie wiem, czy może ona - poprzez dalsze jej dopracowanie - ułatwić w przyszłości pracę zawodową psychologów. Trzeba jednak

podejmować próby tworzenia takich opracowań teoretycznych, które być może dla wielu wydają się dziś mętne i karkołomne.

„Psychodynamiki...” są dla mnie kolejnym krokiem w dążeniu do uchwycenia mechanizmu, który odpowiada za dokonanie się zmiany rozwojowej (zacierającym granice między nomotetyzmem i idiografizmem). Tym razem jest to krok zaskakujący. Lech Witkowski podejmuje próbę doprecyzowania swojej koncepcji poprzez analizę zmiany psychopatologicznej (w sensie wzrostu i zmniejszania się utrudnień w funkcjonowaniu psychologicznym człowieka). Zmiana rozwojowa i zmiana psychopatologiczna nie jest tym samym, ale jest to jednak zawsze przejście za stanu A do stanu B, oparta na działaniu jakiegoś mechanizmu psychodynamicznego. Szczególnie badania nad psychoterapią pozwalają nam dowiedzieć się dużo na ten temat. Nie dziwi mnie zatem, że Lech Witkowski skupia się także na tym rodzaju przekształceń psychologicznych. Ostatecznie jest to jednak dla niego tylko sposób pozwalający lepiej zrozumieć mechanizmy rozwoju, czyli jego psychodynamiki. Stąd może zaskakujące dla mnie wrażenie, jakie książka „Psychodynamiki...” wywołała u recenzenta – chodzi mi o twierdzenie, że jej autor dokonał w niej chaotycznego i wybiórczego doboru literatury psychiatryczno-psychoterapeutycznej. Moim zdaniem tak nie jest. Posługuje się on koncepcjami starannie dobranymi, takimi mianowicie, które są niejako synergiczne w stosunku do koncepcji ‘między-bycia’. Lech Witkowski poddaje je analizie, aby odnaleźć w nich myśli, które wzbogaciłyby jego pogląd na rozwój psychospołeczny, a przy okazji także próbuje po swojemu je odczytać, dodając im nową wartość.

3. Ponieważ Recenzent koncentruje się na aplikacyjnej wartości nowej książki Lecha Witkowskiego, za niedopatrzenie uznaję pominięcie przez niego wielokrotnie podejmowanego w niej tematu edukacyjnej wartości

podręczników akademickich. W tym przypadku chodzi o podręczniki poświęcone psychoterapii ale przecież we wcześniejszych książkach Lech Witkowski udowodnił, że streszczenie na kilku stronach podręcznika poglądów wybitnego uczonego, nie jest tak samo mądre, jak dzieło oryginalne, które prezentuje te poglądy w sposób szczegółowy. A więc nie można studiów ograniczać do czytania tylko podręczników (wiem, że ta praktyka jest obca filozofii ale w innych naukach często tylko o to chodzi). Lech Witkowski uznał, że jego misją naukową jest uwrażliwianie środowiska naukowego na zagrożenie w postaci spłykania przekazu wiedzy w podręcznikach. W końcu to w oparciu o wiedzę zawartą w nich następuje przygotowanie przyszłych profesjonalistów do dobrego wykonywania swojego zawodu. Przy okazji warto zaznaczyć, że w edukacji zawodowej coraz rzadziej wykorzystywane są podręczniki z zakresu humanistyki. W ten sposób wnikliwe i twórcze analizy ważnych koncepcji teoretycznych (socjologicznych, psychologicznych, filozoficznych) docierają do studentów w sposób schematyczny i uproszczony. Tym samym ich przyszła praca też nabierze podobnego charakteru – będzie schematyczna i mało wnikliwa. W „Psychodynamikach...” także został podjęty przez niego ten problem w odniesieniu do doskonalenia pomocy psychologicznej. Jest to nowe i ważne zaadresowanie postulatu o lepszą humanizację do tych praktyk społecznych, które pod naciskiem tzw. scjentyzmu zapominają, że coś takiego jak humanistyka jeszcze istnieje.

W ramach psychologii klinicznej od pewnego czasu toczy się spór na temat tzw. czynników leczących w psychoterapii (Czabała 2008). Badania empiryczne wykazały ponad wszelką wątpliwość, że nie można mówić o specyficznych formach oddziaływania na pacjentów, dostosowanych do posiadanych przez nich zaburzeń psychicznych albo psychosomatycznych. Wykazano, że leczniczy element w każdej formie

psychoterapii jest taki sam (przykładowo terapia behawioralna jest użyteczna w likwidowaniu moczenia nocnego u dzieci, usuwaniu objawów nerwic egzystencjalnych albo syndromu objawów związanych ze stresem pourazowym). Również wykazano, że ten sam rodzaj zaburzenia jest podatny na różne oddziaływania terapeutyczne (przykładowo, pozytywny wpływ w leczeniu choroby alkoholowej uzyskujemy w podobnym stopniu stosując terapię kognitywną, behawioralną, psychoanalityczną, eklektyczną). Istnieje wiele koncepcji, które próbują wyjaśnić tę sprawę. Uważa się więc, że psychoterapia może działać skokowo (od czasu do czasu powstają w niej tzw. „dobre momenty” – pacjent jest niejako gotowy do zmiany własnego funkcjonowania psychologicznego). Na podstawie analiz skuteczności pracy psychoterapeutów (twórcy danego systemu terapii mają wyniki najlepsze a kolejnego pokolenia naśladowców nie są już tak efektywni w udzielaniu pomocy psychologicznej), przyjmuje się też, że ważna jest wiara pacjentów w autorytet specjalisty. Podobnych hipotez jest więcej. Oznaczają one jednak, że mechanizm oddziaływania psychoterapeutycznego jest ciągle słabo rozpoznany i trzeba być ciągle krytycznym wobec tej praktyki leczniczej. Lech Witkowski w swojej nowej książce apeluje o ten krytycyzm, a jednocześnie proponuje własne oryginalne uzupełnienie wiedzy na temat zmian psychicznych, jakie może spowodować psychoterapia.

4. W recenzji wydawniczej napisałem, że nowa książka Lecha Witkowskiego może być prezentem dla psychologów. Wcześniejsze uwagi uzasadniają – mam taką nadzieję – że nie jest to dla nich prezent zbędny, bezwartościowy. I chociaż z moim stanowiskiem nie zgadza się Recenzent „Psychodynamik...”, to jednak omawianą monografię traktuję za dowód konstruktywnej wartości współpracy psychologów

i filozofów, dającej nadzieję na przyszłe doskonalenie również praktyki psychologicznej. Co prawda psycholodzy fascynują się ostatnio osiągnięciami badawczymi neuronauki i w badaniu mózgu upatrują szansy na doskonalenie pomocy oferowanej swoim pacjentom. Postęp w tych badaniach jest oczywiście ważny i nie chcę go deprecjonować. Jednak za równie ważne uznaję kontakty psychologii z filozofią. W filozofii – pokazuje to ewidentnie książka Lecha Witkowskiego – można znaleźć wiele inspiracji do krytycznego zastanowienia się nad dotychczasowymi rozwiązaniami problemów psychologicznych (np. praktyki psychoterapeutycznej) i odnajdywać pomysły, które można sprawdzać w psychologicznych badaniach naukowych i działalności praktycznej. Zaczynem do takiego krytycznego a jednocześnie twórczego myślenia może stać się dla psychologów książka „Psychodynamiki i ich struktura”.

Kończąc tę polemikę, chciałbym podziękować Redaktorom Magazynu Filozoficznego „HYBRIS” za możliwość zapoznania się z bardzo ciekawą, bo prowokującą do zastanowienia nad własnymi poglądami, recenzją nowej książki Lecha Witkowskiego i podjęcie z nią polemiki. Chcę także przeprosić Recenzenta, za ewentualne błędy w rekonstruowaniu jego krytycznych uwag zawartych w recenzji. Mam jednak nadzieję, że tą polemiką przekonałem Go, że jacht jakim podróżuje autor „Psychodynamik...” po oceanach niewiedzy o rozwoju człowieka ma jasno określony cel poznawczy, a jego dzieła nie zostaną uznane przez psychologów za zbędne.

Literatura:

Burawoy M. (2009). O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004. W: A. Manterys, J. Mucha (red.). Nowe perspektywy teorii

socjologicznej. Wybór tekstów. Kraków. Zakład Wydawniczy „NOMOS”;
s.525-562

Czabała J.C. (2008). Czynniki leczące w psychoterapii. Warszawa. PWN

Kowalik S. (2015). Uśpione społeczeństwo. Szkice z psychologii
globalizacji. Warszawa. „SEDNO” Wydawnictwo Akademickie