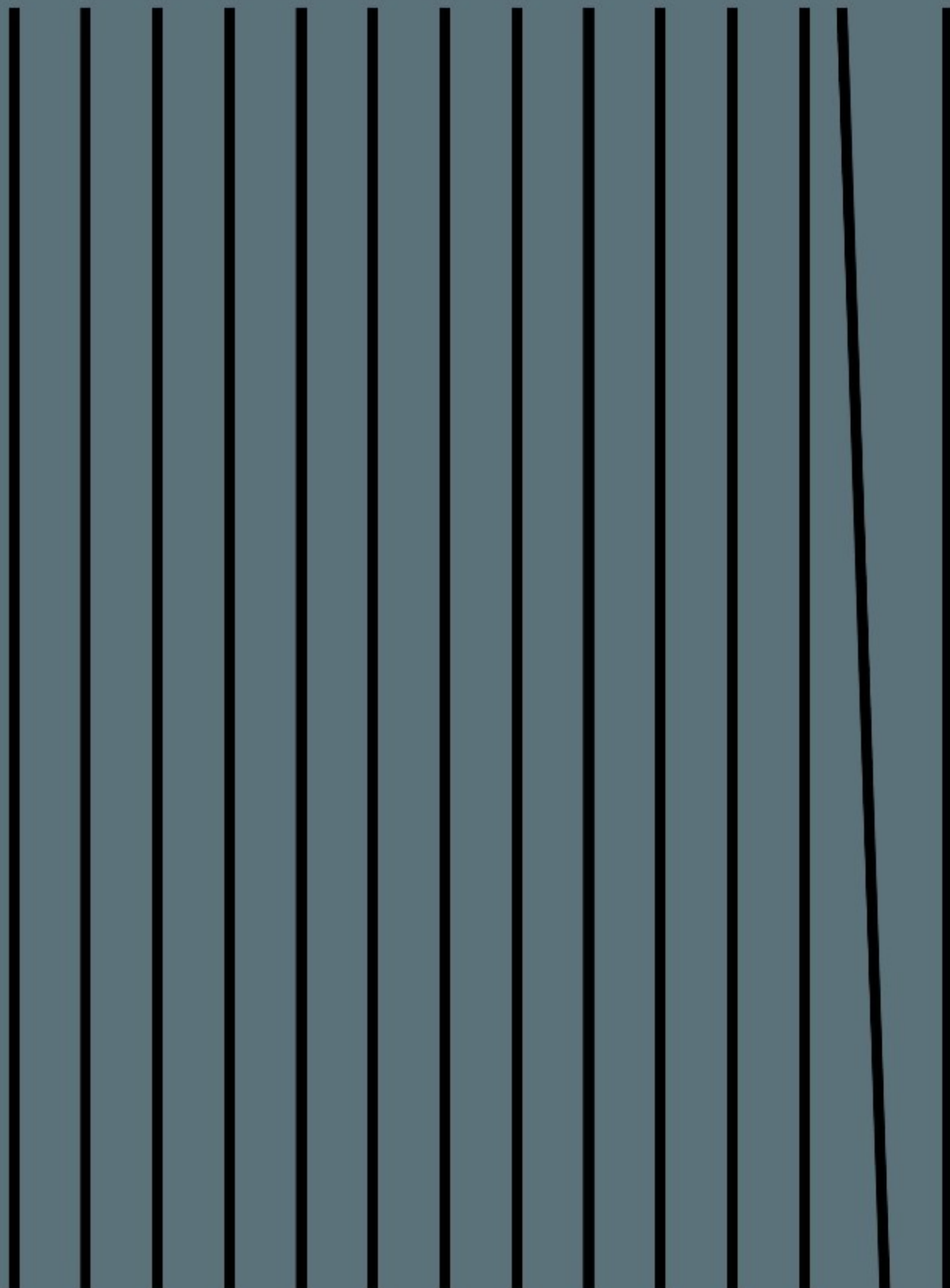


INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS 4/2017 (39)



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:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Filip Jach

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdorska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, 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. Michel Serres (Stanford University, USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Sandra Sýgur

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

Redaktorzy numeru:

PAWEŁ GRABARCZYK,

DAWID MISZTAL

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2017



ARTYKUŁY

KLEMENTYNA CHRZANOWSKA
WHO AM I? TAYLOR'S SELFHOOD AND THE
TRANSCENDENTAL CONDITION OF CONVERSATION
[001-018]

URSZULA LISOWSKA
POLITICAL LIBERALISM AND POLITICAL EMOTIONS –
AN UNLIKELY ALLIANCE? ON MARTHA NUSSBAUM'S
APPROACH TO STABILITY [019-037]

MAGDALENA FILIPIAK
TRANSCENDENTALNO-PRAGMATYCZNE UZASADNIENIE
ETYKI DYSKURSU I WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚCI
KARLA-OTTO APLA
[038-055]

MONIKA ZALEWSKA
COGNITIVE THEORY OF METAPHOR AND JERZY
WRÓBLEWSKI'S CONCEPT OF LEGAL INTERPRETATION
[056-073]

ANDRZEJ WASILEWSKI
KWARTET PRAWD W FILOZOFII BADIOU [074-095]

JAKUB DADLEZ
INNY W TEKŚCIE, INNY W POLITYCE – GADAMER A
DERRIDA [096-112]

CONTENTS:

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA MYŚLI I EMOCJI? (2)
[113-141]

MAGDA KAŻMIERCZAK
„CZYSTA WIDZIALNOŚĆ” W ESTETYCE FORMALNEJ
KONRADA FIEDLERA [142-163]

ALICJA RYBKOWSKA
SZALEŃCY I PROROCY. WPŁYW XIX-WIECZNEJ
FILOZOFII NA KSZTAŁTOWANIE XX-WIECZNYCH
AWANGARD [164-182]

PAULINA TENDERA, WOJCIECH RUBIŚ
SZTUKA I PAŃSTWO – REFLEKSJE NA MARGINESIE
WOLNEGO WYBORU MILTONA I ROSE FRIEDMAN [183-
199]

FILIP JACH
ANTYNATALIZM JAKO RECEPТА NA PROBLEMY
WSPÓŁCZESNOŚCI? [200-224]

POLEMIKA

ARTUR PRZYBYSŁAWSKI
ODPOWIEDŹ ARTUROWI PACEWICZOWI [225-237]



KLEMENTYNA CHRZANOWSKA
UNIwersytet Jagielloński

WHO AM I? TAYLOR'S SELFHOOD AND THE TRANSCENDENTAL CONDITION OF CONVERSATION

Taylor's basic claim about selfhood, in contrast to naturalistic approaches, is that "we are not selves in the way we are organisms, or we don't have selves in the way we have hearts and livers" [Taylor 2001, 34]. How, then, do we 'have selves'? We 'have selves', or we come to 'have selves' through the constant effort of articulation and dialogue. For Taylor, 'having a self' is a question of self-definition, understood as the answer I give to the question of "Who am I?"¹ Fundamentally, to have an identity is to answer that question, which requires me to give "a definition of where I am speaking from" (my orientation in moral space) "and to whom" (my speech community) [Taylor 2001, 36]. This paper aims to show how deeply language, in the form of conversation, underlies both of these features. To do so it will employ a close reading of the relevant section from *Sources of the Self*, as well as references to Taylor's essays on language and to the work of Stanley Cavell, whose thinking on the topic of language and selfhood falls along very similar lines.

Introduction: the Self in Speech

First of all, it does need to be recognized that orientation in moral space is prioritized by Taylor, and the idea of somehow reconciling different goods constitutes the main thrust of his seminal *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. After all, its first, theoretical part, where his discussion of inescapable moral frameworks is to be found, is

1 On the significance of that question, see Ricoeur 1995. There, the question of "Who am I?" is selfhood at its barest. Even when we are not able to give an answer, at "moments of extreme destitution," the question itself testifies to our concern for our identity. [Ricoeur 1995, 167].

entitled "Identity and the Good." Also in the introduction to both volumes of his *Philosophical Papers* he stresses that "to be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth" [Taylor 2005, 3]. At the same time, Taylor never fails to note that the existence of that very space and the formation of those distinctions of worth are articulation-dependent. The question of articulation comes up in most of Taylor's texts concerning human agency or selfhood, such as "The Concept of a Person" and "Self-Interpreting Animals," as well as in his analyses of language itself ("Language and Human Nature" and "Theories of Meaning").² In fact, it could be claimed that one of the most important features of Taylor's philosophy is numbering the ways in which human identity is language dependent.

Here let us focus on the more recent *Sources of the Self* and analyze a fragment of section 2.2 of "The Self in Moral Space," the second chapter of Part I, "Identity and the Good."³ This is where the link between language and identity is further explored within the framework of the fundamental question "Who am I?"

What emerges out of this section, especially when put together with Taylor's analyses of the nature of language from his *Philosophical Papers*, is that what we can call his communitarian claim, that a self is not an object which can in principle be described without reference to its surroundings [Taylor 2001, 34], or, simply, that "one is a self only among other selves" [Taylor 2001, 35], is reflective of the fact and the nature of language. Further, his claim that our orientation in moral space is crucial for our identity, that we are selves only in that we orient ourselves towards some good or another, is also rooted in the fact and the nature of language. Ultimately, no matter how complex our processes of self-understanding and self-identification become, their very possibility, and thus the very possibility of us becoming persons (acquiring selfhood), rests on the fulcrum of speech. Thus the acquisition of language becomes a transcendental condition of selfhood. What is more, as Taylor points out, the acquisition and possession and

² See his *Philosophical Papers*, Vol. 1.

³ Part I, "Identity and the Good," serves as a theoretical introduction to the following historical parts that retrace the shaping of modern selfhood.

mastery of language have a transcendental condition of their own, and that condition is conversation.

Conversation as the Original Situation

Why conversation? Conversation is fundamental for Taylor's understanding of language, which is far removed from the structuralist point of view, despite their common point of departure, i.e., that "to study persons is to study beings who only exist in, or are partly constituted by, a certain language" [Taylor 2001, 35]. His Humboldtian claim is that both language and us are "made and remade" *in conversation* because of its very nature:

the very nature of a conversation requires a recognition of individual speakers and their different perspectives. The speech situation cannot be thought of as built out of casually related monologues; but neither can it be thought of as the deployment of a supersubject or the unfolding of a structure. Common space is constituted by speakers who join their perspectives, and to this end speakers must remain ever at least tacitly aware of them. 'Shifter' words like "I," "you," "here," "there" play a crucial role in inaugurating and maintaining common space. It is interesting that children learn these very easily and early [Taylor 2001, 525].

That this tacit awareness that comes about through the learning of the use of pronouns in the original, foundational situation of conversation; that language and recognition of the other go hand in hand; these are points also poignantly made by Paul Ricoeur in *Oneself as Another*. He points out that one of the first lessons language has to teach is the *reversibility* of roles, as witnessed in the interchange of personal pronouns. When I say "you", the person I'm addressing understands "I", and vice-versa. At the same time, language as discourse teaches us the *nonsubstitutibility* of the persons who play the roles marked out by personal pronouns – Ricoeur portrays this phenomenon as the anchoring of the "I" in use. My unique perspective on the world remains intact: "Because of this anchoring I do not leave my place and I do not eliminate the distinction between here and there, even when I place myself in the place of the other in imagination and in sympathy" [Ricoeur 1995, 193]. Thus, language (as dialogue) teaches that "we are all individuals," revealing another paradox of the human condition, i.e., the constant tension between autonomy and community.

Taylor makes repeated references here to what he calls “the original situation” in which the question of human identity arises, i.e., in which the question “Who am I?” is asked, and that basic, original situation is two people talking to each other. Compare (the italics are mine):

“My self-definition is understood as an answer to the question Who I am. And this question finds its *original sense* in the interchange of speakers.” [Taylor 2001, 35]

“A self exists only within what I call 'webs of interlocution'. It is this *original situation* which gives its sense to our concept of 'identity', offering an answer to the question of who I am through a definition of where I am speaking from and to whom.” [Taylor 2001, 36]

“What I have been trying to suggest in this discussion is that these two dimensions of identity-definition reflect the *original situation* out of which the whole issue of identity arises.” [Taylor 2001, 36]

“...what I have called the *original* situation of identity-formation.” [Taylor 2001, 37]

“The *original* and (ontogenetically) inescapable context of such relating is the face-to-face one in which we actually agree.” [Taylor 2001, 38].

The idea of entering a conversation as the pre-condition for attaining selfhood is not new. It is crucial to much of modern hermeneutical thought, including Hans-Georg Gadamer and the above mentioned Paul Ricoeur. The basic language situation is always that of dialogue: an exchange of “question and answer in which roles are continually reversed” [Ricoeur 1995, 339]. Even if, as all practices, it can be learned, absorbed, and internalized, and hence performed alone, the original speech situation is that of dialogue. As a result, we can say that even a monologue presupposes an audience.⁴ Thus, even if the conversation that includes the question “Who am I?” is conceived, as in Plato, as the

4 Further, this theme of language as imposing dialogue subtly weaves its way through *Oneself as Another* from the very first study until the last, from Strawson's ascriptions until the onto-ethical determinations of the self in the works of Husserl and Levinas. Ricoeur draws the following conclusion from *Individuals*: “There is no self alone at the start; the ascription to others is just as primitive as the ascription to oneself. I cannot speak meaningfully of my thoughts unless I am able at the same time to ascribe them potentially to someone else” [Ricoeur 1995, 38].

soul's dialogue with itself, or as Ricoeur's bare question without an answer, it's *original* context is that of dialogue. If a question is asked, an answer is expected. A question presupposes and requires an addressee.⁵

But here, in Taylor's text, this idea of the *original situation* takes on more than this abstract sense. First of all, Taylor means to highlight the fact that my self-definition is something achieved socially: it is by talking to others, those I love and those important to me, that I locate myself within a social network, "in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions" [Taylor 2001, 35]. In other words, I am a self only within 'webs of interlocation,' "in relation to certain interlocutors," certain important conversation partners [Taylor 2001, 36]. I am a social animal, defined by the place I take among others and the links I create with them.

Yet this basic fact about human identity hinges upon language. Those links and their very nature are the stuff of speech, or rather, the stuff of conversation. Taylor's reasoning runs thus: 1) human beings are self-interpreting animals, who are "partly constituted by a certain language," 2) "A language only exists and is maintained within a language community," and thus 3) human beings exist as selves "only among other selves" [Taylor 2001, 35]. So the *original situation* also emerges here as an elaboration of the second premise: it is the situation of the acquisition of a language. In other words, "there is no way we could be inducted into personhood except by being initiated into a language" [Taylor 2001, 35].

Acquiring Language from Others

"A language"? It is perhaps useful to clarify at this point how Taylor balances the search for the general, transcendental conditions of personhood, with the very material conditions of working out one's

5 As such, it is also always a performative: it is an inquiry. Thus it reveals the original role of language, which arguably came about as the most effective way of *doing* something, e.g. warning or inquiring (as opposed to simply referring, as denotative theories of meaning would have it).

particular identity. For Taylor, it is always “my” selfhood, “my” identity, and “Who am I?” – ‘mineness’ is ineradicable in his texts. And it is never language he writes of, but *a* language, a “certain” or “particular” language. In this way he acknowledges the fact that, ultimately, who I am will depend not just on language in general and the possibilities of articulation it creates, but my particular language with the particular structures and words it provides, the language of my particular community in which its values and standards and my values and standards get worked out, and it will depend on the particular people, the people important to me, who are part of my webs of interlocution.⁶

How then, is language and meaning acquired? The original, “ontogenetically inescapable context” is that we learn language from others: “We first learn our languages of moral and spiritual discernment by being brought into an ongoing conversation by those who bring us up” [Taylor 2001, 35]. There are several elements worth exploring in this particular quote: the element of being *brought into* a conversation, the fact that the conversation is *ongoing*, and the fact that these are languages of *moral and spiritual* discernment that we are learning.

Let us start with the idea of being brought into language. A child learns the meanings of words and the names of objects by accepting the definitions, ostensive and otherwise, given by its parents, its first conversationalists. This is a basic fact about language learning that gives us the fundamental Wittgensteinian insight into the nature of language itself: there is no other way to communicate but through basic

6 This is not to say that Taylor espouses the strong Sapir-Whorf hypothesis or, in other words, linguistic determinism, even though Humboldt, on whom he relies so much, saw language as the expression of the spirit of a nation. There is an ongoing debate between linguistic universalists and relativists, but it could be said that most linguists admit that there is a correlation and support a non-deterministic, weak version of the theory. See, for example, Koerner, E.F.K. “Towards a Full ‘Pedigree’ of the Sapir-Whorf Hypothesis: from Locke to Lucy” Chapter in Pütz, Martin; Verspoor, Marjolyn, eds. (2000), *Explorations in Linguistic Relativity*, John Benjamins Publishing Company. What is important to remember in the context of Taylor's text is that Humboldt, Wittgenstein, and today's cognitive linguists such as George Lakoff would all agree that the particular language used by an individual and the cultural metaphors used in that particular language reveal something about the way the speakers of that language think.

agreement on meanings.⁷ “The meanings that the key words first had for me are the meanings they have for *us*, that is, for me and my conversation partners together” [Taylor 2001, 35]. The *us* which implies the sharing of meaning is crucial here. As Taylor stresses here, there is a difference between something being an object of attention for me and also being an object of attention for you, and the situation where we together focus our attention on the object. In his “Theories of Meaning” he gives the illustrative example of a hot train carriage: even though everyone is aware of the uncomfortable heat, the saying of “Whew, it's hot!” changes the situation. There is no revelation of information, but there is the creation of public space.⁸ We are now experiencing this heat together: “this matter of the heat/ discomfort is now in a public space between us, which I have set up by my expression and gesture” [Taylor 2005b, 264]. This common space, the common focusing of attention is the result of language use, it is “set up, instituted, focused, or activated” through it [Taylor 2001, 35]. But a hermeneutic circle comes into play here. Research shows that language acquisition itself depends on the existence of such a space: babies learn language through game-like “formats,” “built on the establishing and enjoyment and celebration of sustained eye-to-eye contact” with the parent or caregiver, which allows such a common space to develop around an object [Taylor 2001, 524].

But the idea of key words first having the meaning they have for *us* together goes beyond the simple establishment of the connection between word and physical object that is the child's first step in language acquisition. This is also true of more abstract concepts: “I can only learn what anger, love, anxiety, the aspiration to wholeness, etc., are through my and others' experience of these being objects for *us*” [Taylor 2001, 35]. How so?

7 Wittgenstein's *Philosophical Investigations* always do seem to hover in the background of Taylor's texts on language.

8 The establishment of public space is the second of the three language functions discussed by Taylor in “Theories of Meaning,” in answer to the question: “What are we bringing about in language and essentially through language, i.e. such that it can only be brought about through language?” [Taylor 2005b, 256] The other two are: giving definite contours to ideas through formulation/articulation and making the discriminations which are foundational to human concerns. [Taylor 2005b, 263] All of these, as we shall soon see, play a part in the establishment of selfhood.

In discussing the HHH theory of language⁹ in “Theories of Meaning” Taylor points out that learning about such emotions, and about even more specifically human emotions such as indignation or shame, is connected with the first language function of verbalization/articulation, as well as with the third function, where language “also provides the medium through which some of our most important concerns, the characteristically human concerns, can impinge on us at all” [Taylor 2005b, 260]. This means that, first of all, certain human emotions come about through their very expression, and, second of all, that language is the basis of making the finer discriminations between emotions involving the recognition of standards (i.e., anger vs indignation).

Common Criteria

That argument, however, focused more on language already had than on language in the process of being acquired. Here, in *Sources of the Self*, the stress is more on how these meanings come about, how they are articulated in the first place, and how they are learned.¹⁰ So what does it mean to know what love, anger, anxiety are? Taylor's point is that I can only learn what these are by becoming part of a community in which they are experienced and defined. In a sense, this point was already made by Taylor in “Theories of Meaning” in his overthrowing of the Quinean idea of the detached monolingual observer:

Thus you understand the key terms to the extent that you have some grasp of what would be the appropriate thing for a participant to do in certain situations. This is an essential condition of anything we would count as grasping some social practice; and the same point can be made about the horizon of concern. You have no grasp on the conception of honour of a foreign society, if you have no idea of what is suitable and what unsuitable, what is a bigger derogation than what, what must be done to expiate, and so on. [Taylor 2005b, 280].

9 Taylor means non-designative, or expressivist, theories of language. HHH stands for Herder, Humboldt, and Hamann (or, alternatively, Heidegger) [Taylor 2005b, 255].

10 And thus on how personhood can only come about *with* language, emerge together *with* language, and not just *through* language. Language is not all encompassing here, but it is more than a medium.

Such is the grammar of honor, as Wittgenstein might say, with his broad understanding of grammar and his famous claim that “essence is expressed by grammar.”¹¹ Stanley Cavell, another philosopher much concerned with the relations between selfhood and speech, elaborates on that Wittgensteinian idea in much the same vein as Taylor in the above passage, going so far as to say that *to know what something is is to know what something is called* – and by this he means knowing how to appropriately use the word for this something in a sentence: “To know how to use the word ‘anger’ is to know what *anger* is” [Cavell 1999, 185]. Taylor uses Wittgenstein’s dictum that agreement in meanings involves agreement in judgments to further link language and agent: “you understand the key terms to the extent that you have some grasp of what would be the appropriate thing for a participant to do in certain situations” [Taylor 2005b, 280]. We can say that they both follow Wittgenstein in asserting that having a concept of something is in its most basic sense very much connected with understanding its grammatical criteria – how it relates to other concepts and how it is used within our linguistic system and our linguistic community [Cavell 1999, 72-77]. Grammar means here the application of criteria to decide if something “counts” as something. To “count as” is taken to mean to “be” in the grammatical sense – the “be” of classification rather than ontology [Cavell 1999, 111]. Crucially, this kind of classification can only happen on the basis of criteria already established by the speaking community. Hence, we are “brought into” an *ongoing* conversation, and we can only understand what honor is in the above example by being “brought into” the community, by entering into a conversation about it, by having it explained, by asking the native speakers of this language for clarification. The situation of a child and that of a language learner are thus similar in this respect. Conversations “fix” the language, i.e., attach meanings to words.

Another important point Taylor makes about the way we are “brought into” conversation, or initiated into participation in language, is the significance of names. “My name is what I am ‘called’”. A human being *has* to have a name, because he or she has to be *called*, i.e. addressed” [Taylor 2001, 525]. And so our earliest interlocutors call us

11 Section 371 of *Philosophical Investigations*.

into “the ongoing conversation” by giving us a name, thus making us members of the speaking community, people who can be addressed. This act of baptism as the act of originally calling someone into conversation emerges as the precondition for developing a human identity. With it, we enter what Cavell calls “the shared realm of reason” [Cavell 2006, 188]. Without it, we are just numbers on a list, without identity. Taylor stresses the difference between being referred to and being addressed: “Numbers tag people for easy reference, but what you use to address a person is his name” [Taylor 2001, 525]. That is why, as Taylor points out, the name is in many cultures thought to encapsulate the essence or the identity of a person.

Can this be so? Cavell draws our attention to the fact that Shakespearean tragedy and comedy¹² are filled with this very possibility: (they) “are therefore so often about the learning of a name, or learning the equation of two names. The not knowing the equation, and then the learning, precipitates catastrophes or diversions of catastrophe. The drama turns upon whether the assimilation will come *in time* [Cavell 1999, 388/9]. But for Cavell this points to the irony of human identity, contained in the tension between the possibility of the key to one's identity being locked in one's name and the feeling that I am not limited to all the “descriptions the world gives of me to me” [Cavell 1999, 390]. For now, let us note that for that question of identity to arise in the first place, I must be called into conversation (by name), i.e., brought into a community of speakers.

Finally, it is not just a language that a child learns, but a language of “*moral and spiritual discernment*.” As already mentioned, this idea is very much connected with the third language function as described by Taylor in “Theories of Meaning,” where language is shown to be the basis of all fundamental human concerns:

12 Shakespeare is of great philosophical interest to Cavell, especially in view of his thesis about the continuing significance of skepticism in modern philosophy. In the introduction to his seminal book of essays, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cavell writes: “My intuition is that the advent of skepticism as manifested in Descartes's *Meditations* is already in full existence in Shakespeare, from the time of the great tragedies in the first years of the seventeenth century, in the generation preceding that of Descartes” [Cavell 2003, 3].

Thus man is a language animal, not just because he can formulate things and make representations, and thus think of matters and calculate, which animals cannot; but also because what we consider the essential human concerns are disclosed only in language, and can only be the concerns of a language animal. [Taylor 2005b, 263]

Those “essentially human concerns” are very much moral concerns. To tell the difference between such feelings/terms as “anger” and “indignation” one needs to make judgments concerning norms. “Indignation” is what is felt when someone has acted wrongly, unjustly. And, crucially, norms or standards need to be articulated/acknowledged in some form in order to exist *as* standards.¹³ The cat may be using some sort of standard in always choosing the good fish over the bad, but the cat does not realize that it is in fact applying a standard [Taylor 2005b, 261]. With people, a ‘good’ pattern of behavior is not enough to induce us to consider a subject a moral subject: one can be, in fact, benevolent for selfish reasons. It is the application and recognition of standards that makes one a moral subject, but that requires language, requires expressive behavior. “The very notion of an agent recognizing standards which are neither articulated nor acknowledged anywhere in expressive activity makes no sense. In what could this recognition consist? What would make it, even for the creature himself, a recognition of *right* and *wrong*?” [Taylor 2005b, 262]. If a standard is to exist as a standard, it must be expressed, and, consequently, it must be up for discussion with others. Moral criteria, just as grammatical criteria, are forged in conversation. And thus one's stand on moral matters, i.e., one's orientation towards the good, which had been Taylor's point of departure in the first place, is shown to have its roots in that *original situation* of dialogue.

The Continual Effort of Articulation

Thus we can clearly see how a child is initiated into personhood through language, specifically, through dialogue. But a human identity is not given once and for all; it continually emerges as the answer to the

13 In his thinking about standards Taylor follows Harry Frankfurt's distinction between first and second-order desires. See Taylor's essay “What is Human Agency?” for details [Taylor 2005c, 15-20].

question “Who am I?”, and so, Taylor points out, this dimension of interlocution should not be treated as if it “were of significance only for the genesis of individuality, like the training wheels of nursery school, to be left behind and to play no part in the finished person” [Taylor 2001, 36]. Just as language can only exist and be maintained within a language community, so does the self. The idea that continually emerges here is the idea that conversation fixes meanings, making them (more or less) permanent and shared, and that without it the child and the adult alike would be at a loss: there would be no moral standards, no clarity of ideas or feelings, no self-knowledge: “everything would be confusion” [Taylor 2001, 36]. The seemingly independent adult still needs to articulate his own feelings in order to understand them (this is stressed in “Theories of Meaning”),¹⁴ and what is more, he needs to do it in conversation with others (this is stressed here): “Even as the most independent adult, there are moments when I cannot clarify what I feel until I talk about it with certain special partner(s), who know me, or have wisdom, or with whom I have an affinity” [Taylor 2001, 36]. I need this other, my other, to verify my criteria for me. Thus, to whom I’m speaking, who my inherited/chosen speech community is, however large or small, will play a large part in my self constitution as a person.¹⁵ Taylor finishes the passage: “This is the sense in which one cannot be a self on one's own” [Taylor 2001, 36].

Thus my webs of interlocution continually form my identity as

14 Again, the first function of language as described there is connected with articulation as a way of giving contours to vague ideas or feelings.

15 It seems that what Taylor is suggesting is degrees of attunement: the finer the attunement in judgements with people within my webs of interlocution, the better the communication. After all, “speaking the same language” can have a metaphorical meaning. We may not be “speaking the same language” even if we are both speaking English. Our frames of reference may have been formed by (vastly) different environments, and the norms and standards worked out in our respective communities may have been too different for us to ever truly agree in judgements and agree in meanings. This idea is explored by Stanley Cavell as a way of understanding Wittgensteinian fragility of language, the fragility of our criteria and the very possibility of communication: the criteria are based on our shared forms of life, our “agreements in judgements,” which are pervasive, but never assured. Skepticism is always a threat, and overcoming it is always a choice and a responsibility. See Cavell's *The Claim of Reason*, especially p 369.

they shape and then reshape my language of self definition. The idea that language is “made and remade” in conversation is taken from Humboldt [Taylor 2001, 525]. Conversation has the potential for transforming meanings just as much as for fixing them. This tension at the heart of language is a tension just as much between language fixed and developing, or inherited and authentic (Cavell), or spoken and speaking speech (Merleau-Ponty), as between the fixedness and unfixeness of human identity, its irony, to recall Cavell again.

The value of the way Taylor develops this Merleau-Pontian theme lies in the way he stresses and explores the aspect of fixedness, or rather of the rooting in what is common, before any breaking away or change is made possible. His point is that we are always caught in the webs of interlocution, always are a part of a conversation: that is the inescapable background, the transcendental condition of humanity, regardless of the ideals of individuality that may be predominant in modern society. In other words, first, I must inherit the language, take it on, accept it. “Later, I may innovate” [Taylor 2001, 35].

Whether I want to “develop an understanding of myself in sharp disagreement with my family and background” [Taylor 2001, 35] or want to take a heroic stance, standing out and standing against my community, like Socrates and the Old Testament prophets, or feel, like Nietzsche, that I have found “a new truth about the human condition that no one else has seen” [Taylor 2001, 37], “it remains true that one can elaborate one's new language only through conversation in a broad sense, that is, through some kind of interchange with others with whom one has some common understanding about what is at stake in the enterprise” [Taylor 2001, 37]. If it is society at large I am escaping, I will still seek to be a part of a group of “like-minded souls,” such as philosophers. In extreme cases, these conversationalists of mine may even be dead, as long as I can “assume their tacit agreement that I see their thought and language bespeak contact with the same reality” [Taylor 2001, 38].

If my language does not bespeak contact with the same reality as anyone else's, I have no language. Even if I am Nietzsche, or Emerson,

or Thoreau, for whom the ideal was to shun society and its ways of speaking, I cannot find authentic expression beyond a human language. I still write, and I still hold my audience “to be (unwitting and unwilling) witnesses to my insight” [Taylor 2001, 37]. Again, “the drive to original vision will be hampered, will ultimately be lost in inner confusion, unless it can be placed in some way in relation to the language and vision of others” [Taylor 2001, 37]. Taylor drives home again and again the point about the potency of Wittgenstein's no-private-language arguments. Acknowledgement/recognition/confirmation of a common horizon of sense are vital for any possession of language.

It is this witnessing by others that assures I am not mad. Taylor insists that “somehow I have to meet the challenge: Do I know what I'm saying? Do I really grasp what I'm talking about? And this challenge I can only meet by confronting my thought and language with the thought and reactions of others” [Taylor 2001, 37]. The idea that if I do not meet this challenge, I am mad indeed, in that I fall beyond “the rational realm of reason” and I cannot make myself understood, to myself and others, is very cleverly explored in Cavell's analyses of Edgar Allan Poe's *The Imp of the Perverse*, a story which is an ironic commentary on the dark side of the Romantic drive to absolute independence. Cavell sums up the human need to tell, to recount one's story, to communicate one's identity in words that resonate closely with Taylor's point: what we want is

a recounting beginning from the circumstances that it is I, some I or other, who counts, who is able to do the thing of counting, of conceiving a world, that it is I who, taking others into account, establish criteria for what is worth saying, hence for the intelligible. But this is only on the condition that I count, that I matter, that it matters that I count in my agreement or attunement with those with whom I maintain my language, from whom this inheritance – language as the condition of counting – comes (...). If my counting fails to matter, I am mad [Cavell 1994, 127].

It is the “transcendental condition” of our having a grasp on our own language “that we in some fashion confront it or relate it to the language of others” [Taylor 2001, 38]. And it is the transcendental condition of our humanity that we have such a grasp, as only through

that grasp we can answer the question "Who am I?" by relating to others and to the good.

Further Questions

Where does that truth leave us? If having a grasp on our language is so fundamental, if lack of intelligibility can be portrayed as madness, or as complete confusion, then should we not be more concerned with the ways in which we 'have language'? After all, if the human ability to speak is the underlying feature behind self-interpretation, morality, and community – all important components of identity in Taylor's view – then the very way we 'have language' will strongly impact the way we 'have selves'. To paraphrase Cavell, philosophy of selfhood needs to bear "on ways of understanding the extent to which my relation to myself is figured in my relation to my words" [Cavell 2002, xxiv]. Language theory must thus become an important element of considerations on human identity and selfhood. And it must answer the darker questions about the possibilities of misunderstanding and misspeaking just as thoroughly as those focusing on successful communication. As well as questions about the price of speech, the possible distortions it may cause, the compromises between individuality and intelligibility that one must make if one is to speak at all. Tensions which we encounter when discussing personal identity or selfhood, such as between its fixedness and unfixedness, are the same tensions that we find at the heart speech. If conversation is the transcendental condition of identity, it is also a potentially painful condition, and this is something that has only been signaled at the end of the above discussion. Its difficulties and stakes still require further investigation.

BIBLIOGRAPHY

- Cavell, Stanley, 2003 (1987), *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. New York: Cambridge UP.
- Cavell, Stanley, 1994 (1988), *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley, 2002 (1969), *Must We Mean What We Say?* Cambridge, UK: Cambridge UP.
- Cavell, Stanley, 2006 (2005), *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cavell, Stanley, 1999 (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford UP.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2005 (1945), *Phenomenology of Perception*. (1958 translation) London: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1973, *The Prose of the World*. trans. by John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul, 1995 (1990), *Oneself as Another*. trans. by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles, 2005a (1985), "Language and Human Nature" in *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, UK: CUP. pp 215 – 247.
- Taylor, Charles, 2005b (1985), "Theories of Meaning" in *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, UK: CUP. pp 248 – 292.
- Taylor, Charles, 2005c (1985), "What is Human Agency?" in *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, UK: CUP. pp 15 – 44.
- Taylor, Charles, 2005d (1985), "Self-Interpreting Animals" in *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, UK: CUP. pp 45 – 76.
- Taylor, Charles, 2005e (1985), "The Concept of a Person" in *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, UK: CUP. pp 97 – 114.

Taylor, Charles, 2001 (1989), *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Wittgenstein, Ludwig, 1986 (1953), *Philosophical Investigations*. trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

ABSTRACT

WHO AM I? TAYLOR'S SELFHOOD AND THE TRANSCENDENTAL CONDITION OF CONVERSATION

Through a close reading of a small section of *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, this paper aims to highlight what is, in the author's view, a particularly significant aspect of Charles Taylor's conception of the constitution of selfhood. Namely, its entanglement in speech. "We don't have selves in the way we have hearts and livers", Taylor argues. We 'have selves' through the constant effort of articulation, which we are only capable of because we learned it from and with others in what Taylor calls the *original situation* of conversation. If the human ability to speak is the underlying feature behind self-interpretation, morality, and community – all important components of identity in Taylor's view – then the very way we 'have language' will strongly impact the way we 'have selves'. Language theory must thus become an important element of considerations on human identity and selfhood.

KEYWORDS: Charles Taylor, identity, selfhood, speech, language, language theory, human agency, Cavell, Wittgenstein

SŁOWA KLUCZOWE: Charles Taylor, tożsamość, podmiot, mowa, język, teoria języka, Cavell, Wittgenstein



URSZULA LISOWSKA
UNIVERSITY OF WROCLAW

**POLITICAL LIBERALISM AND POLITICAL EMOTIONS –
AN UNLIKELY ALLIANCE? ON MARTHA NUSSBAUM’S
APPROACH TO STABILITY¹**

Emotions have a problematic status in modern philosophy. Given the strongly rationalistic character of modernity, the affective aspects of human cognition – sentiments, feelings, passions and emotions – have often been treated with suspicion. This scepticism has been particularly vivid in the history of liberalism – the approach in socio-political philosophy most intimately connected with the modern idea of dignity based on equal rationality of human beings. From this perspective, emotions seem to be more in place in totalitarian regimes, which exercise control over citizens by tapping into the irrational forces lurking in their minds, rather than in the societies devoted to mutual respect and transparency [Nussbaum 2013, 2].

Yet, one the most influential versions of contemporary liberalism alerts us to the relevance of emotions to liberal objectives. In *A Theory of Justice* John Rawls provides his conception of justice as fairness with extensive psychological underpinnings. Drafting a three-stage account of moral development, Rawls explains how citizens of a well-ordered society acquire the sense of justice, the crucial element of this process being the cultivation of proper moral sentiments [Rawls 1971, 1999, 405-425]. Such emotional support, Rawls argues, is necessary if a conception of justice is to remain stable over generations. We need to demonstrate that citizens are indeed able to be motivated by the

¹ The project has been funded by the National Science Centre (Poland), based on the decision number DEC-2013/09/N/HS1/02864.

principles of justice, which, among other things, requires certain emotional responses on their part [Rawls 1971, 1999, 397-405].

However, although Rawls never abandoned this idea, he later bracketed his own account of moral psychology. Ironically, it was the concern for stability that made him suspend this part of his earlier views. For Rawls realized that a liberal society, as it was portrayed in the concept of a well-ordered society, is inevitably characterized by the pluralism of reasonable, but incompatible worldviews. In consequence, any set of principles founded on a particular comprehensive doctrine (as Rawls called such extensive systems of beliefs) would prove unstable, given the potentially divisive nature of such justification. Instead, liberalism should strive to become *political*, i.e. based on certain fundamental ideas already present in the political culture and, therefore, acceptable to all reasonable citizens. Rawls’s second major work, *Political Liberalism*, aimed at reworking his own conception, which originally relied strongly on Kantian philosophy. Such was also the nature of the moral psychology presented in *A Theory*, which is why Rawls did not include it in his later publication. Although he continued to emphasise the need to supply a theory of justice with psychological background, he failed to work out a detailed politico-liberal account of moral development [Rawls 1993, 1996, 81-88]².

Therefore, Rawls’s legacy helps us recognise that liberalism both requires emotional support and imposes considerable limits on the inquiries about moral sentiments. It is these two challenges that Martha Nussbaum tries to face in her recent research. Most known for her capability approach, the philosopher has been advocating an account of justice which in many ways is alternative to Rawls’s. However, Nussbaum declares that she shares his commitment to political liberalism, presenting her capabilities-based theory as its variety. What

² It should be noted that Rawls developed his version of political liberalism more or less simultaneously with, but independently from Charles Larmore – the author of the books *Patterns of Moral Complexity* (2001, first edition: 1987) and *The Morals of Modernity* (2003, first edition: 1996). Larmore should, then, be seen as one of the founders of political liberalism as an approach in contemporary philosophy. The reason why I shall primarily refer to Rawls is that the dynamic of his project (its evolution towards political liberalism) highlights the problematic relationship between this variety of liberalism and the issue of emotions.

is more, simultaneously to the development of her socio-political project, Nussbaum has been conducting multifaceted research on emotions. These two lines of inquiry meet in her 2013 publication, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice?*. In this book Nussbaum attempts to fill the space left by Rawls by drafting an account of a reasonable moral psychology compatible with political liberalism. That is, her project has to meet two criteria: first, it is to explain which emotional attitudes support a politico-liberal regime, thus ensuring its stability, and, secondly, in so doing, it cannot rely on any particular comprehensive doctrine.

The aim of this paper is to present and assess Nussbaum’s project. I shall begin by embedding it more firmly in the context set up by Rawls. Then I will move on to the details of Nussbaum’s account, presenting both its philosophical roots and psychological underpinnings. The primary question of this paper will be whether Nussbaum’s moral psychology develops or, indeed, rather substitutes Rawls’s perspective. In other words: is Nussbaum’s intended elaboration of political liberalism in fact compatible with politico-liberal assumptions?³

Emotions and the vexed issue of stability

Let me begin with a brief overview of Rawls’s remarks on moral sentiments and stability, since these provide both a positive and a negative point of reference for Nussbaum. Rawls argues that the functioning of a well-ordered society hinges on certain affective attitudes of citizens. Therefore, to be stable, the principles of justice which govern such a society need to be psychologically plausible. Rawls’s account of moral development explains how the sense of justice compatible with his theory can be acquired [Rawls 1971, 1999, 397-401]. Each of the initial two stages of the process – the morality of authority and the morality of association – involve specific moral sentiments, such as love and trust, as well as fellow feeling and mutual confidence, respectively [Rawls 1971, 1999, 405-413]. These lead to the emergence of the sense of justice in the final phase, *i.e.* the morality of principles [Rawls 1971, 1999, 414-419].

³ This paper aims to question the political character of Nussbaum’s conception, which I myself assumed – but not analysed – in an earlier article (Lisowska 2015).

On the whole, then, Rawls presents sentiments as cognitive attitudes indispensable to a liberal theory of justice. Far from being blind, irrational forces to be taken advantage of by sly political leaders, they are intelligent responses, by means of which citizens can express support to or the rejection of the principles of justice. What is important, as rational, moral sentiments are the aspects of practical reasoning. In the famous argument for congruence, the philosopher demonstrates that the sense justice is compatible with the good of each individual. This is because, firstly, this sentiment reflects our attachments to the people and associations for whom we care and whose good forms a part of our own good. Secondly, by honouring the sense of justice, we participate in the rich activities of a community, thereby enriching our lives [Rawls 1971, 1999, 499-500]. And, finally, on the Kantian interpretation, the adoption of the sense of justice helps us “express our nature as free and moral persons” [Rawls 1971, 1999, 501]. When we act on this moral sentiment, we fully develop our human potential. Thus, the cultivation of the sense of justice facilitates our good and, at the same time, ensures that the principles of justice are effectively exercised. As Rawls saw it in *A Theory*, such congruence between the good and the just (the right) is indispensable for the stability of a conception of justice [Rawls 1971, 1999, 497].

However, it was precisely this connection that later made Rawls question the stability of his theory. The philosopher decided that his earlier views were too deeply rooted in a particular comprehensive doctrine to become a possible object of a unanimous agreement in a pluralist society. This, in turn, undermined the credibility of the moral psychology presented in *A Theory*, which assumed that all citizens share a basic understanding of the good. Such a requirement also seemed to put too much strain on individuals. Hence, in *Political Liberalism* Rawls is much more reticent about the issue of moral sentiments. He only sketches a reasonable moral psychology, from which any account of moral sentiments is significantly missing. Having described this psychology as “philosophical, not psychological”, Rawls emphasises that it is enough for this account to be in agreement with his philosophical assumptions (*i.e.* the political conception of the person on which his theory is based) and not in disagreement with the “permissive” evidence of psychology. His later moral psychology, therefore, demands

much less convergence between citizens’ attitudes. For the same reason, however, it is also less specified [Rawls 1993, 1996, 81-86].

Rawls leaves us with many cues and few detailed answers, then. Although, in *Political Liberalism* he continues to insist that, to be stable, a theory of justice has to be psychologically credible, he does not elaborate on the sentiments and emotions which this would require. This is to do with his scepticism about the good. For, as we have seen, the congruence argument involves many – Kantian and other, quite Aristotelian – elements⁴. Hence, Rawls’s later reluctance to delve into the issue of sentiments is not motivated solely by the self-consciousness about his previous Kantianism. Rather, it stems from a more general conviction, expressed in *Political Liberalism*, that the problem of the good can only be pursued within comprehensive doctrines and, as such, cannot enter politico-liberal enquiries [see also: Larmore 1987, 122-127, Larmore 1996, 42-55].

Nussbaum – towards political liberalism

Thus, although Rawls alerted readers to the fact that sentiments are crucial to the stability of liberalism, he refrained from presenting a detailed account of political sentiments. Nussbaum attempts to fill this gap. This, as she declares, requires striking a balance between two extremes, which she compares to mythological Scylla and Charybdis. On the one hand, there is the Scylla of the liberal objections to emotions. These pertain to the alleged irrationality of sentiments and their totalitarian – coercive and homogenizing – character. Nussbaum’s task will, therefore, be to work out a cognitive conception of emotions, which leaves enough space for individual liberty [Nussbaum 2013, 211-219].

On the other hand, there is the Charybdis of “watery motivation”. Following Rawls, Nussbaum argues that political principles will not be

⁴ The first of the reasons named by Rawls refers to the idea of human sociability, which can easily be traced to Aristotle. The second one explicitly draws on the ancient philosopher. According to Rawls, our striving for variety reflects a general feature of human motivation which he describes by means of the so-called Aristotelian Principle: “other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity” [Rawls, 1971, 1990, 374. See also: 499-500].

stable unless they have become internalized by citizens, which, among other things, requires proper emotional responses on their part. However, Rawls’s account, Nussbaum argues, needs improvement because it is too abstract. In *A Theory of Justice* Rawls focused on sentimental attachments to principles; in *Political Liberalism* he was also primarily interested in the motivational force of general conceptions. To this Nussbaum replies that the emotional support of general rules needs to be backed by more local commitments. We need to tap into the resources which these provide to see if they can foster broader attachments [Nussbaum 2013, 10-11, 219-225]. Therefore, Nussbaum attempts to re-evaluate the role of the particular in the cultivation of political emotions.

There is yet another important difference between Nussbaum’s and Rawls’s project, which seems to have the decisive bearing on the issue of emotions. As I have said, Rawls’s reticence about sentiments stems from his belief that political liberalism does not include considerations about the good. Only when we have some rough common understanding of what we should strive for, can we provide a more detailed account of the sentiments supportive of these goals. Therefore, since the former cannot become an object of a politico-liberal consensus, the latter must remain sketchy and general. Nussbaum challenges Rawls’s scepticism about the good, however, and offers a partial theory of human good, which, she argues, can be defended as politico-liberal. Thus, her belief that emotions can be studied more thoroughly than it was done by Rawls seems to stem from her own variety of political liberalism.

Although the details of this conception will not be presented in this paper, my objective will be to check whether and, if so, then – how it influences Nussbaum’s reasonable moral psychology and, in particular, her account of emotions. This problem is worth analysing for two reasons. In the first place, the problem of stability is not simply a practical issue of determining the methods of supporting political principles. It also pertains to the justification of these principles. The psychological credibility of the conception of justice, which is indispensable to its stability, requires that the conception not violate citizens’ basic moral intuitions [Nussbaum 2013, 16]. Only such a theory can count on the continuous support “for the right reasons”

[Rawls 1971, 1999, xxxvii]. In *Political Emotions* Nussbaum appears to frame her argumentation in general terms. She presents an account of the core political values intended to be compatible not only with her project but also with the entire family of politico-liberal conceptions (see below [Rawls 1993, 1996, xlvi-xlvii, xlix; Nussbaum 2013, 118]). As she declares, her intention is to ask the question typical to political liberalism as such, namely: how can we encourage deep commitment to the political ideals designed for a pluralist society, without relying on any particular comprehensive doctrine and without intruding on citizens’ freedom to define their life goals [Nussbaum 2013, 5-7]? If, however, we find that Nussbaum’s moral psychology is, in fact, tailored to her own philosophical assumptions, it will turn out that it serves the justification of her conception and, therefore, is less uncontroversial than intended.

Secondly, it could be asked whether Nussbaum’s conception, polemical as it is to Rawls’s scepticism about the good, can, in fact, be defended as politico-liberal. Indeed, I shall argue that Nussbaum’s claim to political liberalism is not unproblematic. Therefore, if the influence of Nussbaum’s philosophical assumptions on her reasonable moral psychology can be demonstrated, the compatibility of the latter with the family of politico-liberal conceptions will be further undermined.

The core values – social contract vs. capabilities approach

To answer these questions, let me begin with an overview of Nussbaum’s understanding of the core values of a just society. The role of emotions in securing their stability is strictly connected to Nussbaum’s account of political goals. In theory, Nussbaum’s normative assumptions are supposed to be compatible with the entire family of politico-liberal conceptions. However, upon taking a closer look, Nussbaum’s ideas appear to strongly draw on the motifs specific to her own project. The question arises, then, whether these can be squared with each variety of political liberalism or, for that matter, with political liberalism as such.

It is worth noticing that Nussbaum pointed to the political relevance of emotions already in her earlier publication, *Frontiers of Justice*. In the conclusion of this book, Nussbaum admits that her theory of justice requires certain emotional responses on the part of citizens and

announces her plans to pursue further research in this area [Nussbaum 2007, 408-415, Nussbaum 2008, 425-438]. *Political Emotions* can be seen as the result of these studies. However, in Nussbaum’s earlier publication the issue of emotions is placed in a slightly different context. For, although the philosopher expresses sympathy with political liberalism and, as she declares, embraces its spirit, the primary focus of the book is the criticism of the social contract tradition, of which Rawls’s political liberalism is a variety. Nussbaum names three problems which cannot be satisfactorily solved within this perspective (“disability, nationality, species membership” [Nussbaum 2007, 14-22]) and offers a different theoretical framework to tackle them. Stemming from Amartya Sen’s pioneer work [Sen 1981] and coupled with Aristotelian inspirations, her capabilities approach concentrates on real opportunities (capabilities) of citizens, who are conceived as rational and political animals. Unlike the social contract view, her theory does not represent human beings as “free, independent and equal [in power]” individuals, who seek cooperation with each other strictly for the purposes of mutual advantage. Rather, Nussbaum sees the origins of social interaction in human neediness (rooted in our animality) and the genuine will to form interpersonal relationships for their own sake. Only if we adopt such a political conception of the person, Nussbaum argues, can we overcome the three types of exclusion which haunt contractarianism [Nussbaum 2007, 85-92]. This, however, requires the cultivation of proper sentiments of benevolence, compassion *etc.*, which will foster the model of sociability implied by this conception of the person.

Hence, Nussbaum originally takes up the question of political emotions in relation to her own approach to justice, which determines the repertoire of the sentiments recommended to a society. The same seems to be the case with the account presented in *Political Emotions*. That is, Nussbaum’s overview of the core values, whose stability is to be secured by the cultivation of requisite emotions, is strongly related to her capabilities approach. Her normative position is based on the idea of equal human dignity, dignity involving both agency (striving) and vulnerability [Nussbaum 2013, 118-124]. Nussbaum imagines a society of citizens who are able to define and pursue their conceptions of a good life, but also, in this very process, depend on external support and

can be harmed by uncontrollable events. However, it will be noticed that this picture closely resembles Nussbaum’s argument from *Frontiers*. Like her criticism of the social contract tradition, this model rests on the proposed revision of the Kantian idea of dignity towards a more Aristotelian (*i.e.* appreciative of human animality) account [Nussbaum 2007], 87-89, 159-160]. In this manner, Nussbaum’s approach to justice enters her analysis of political emotions. Having influenced her understanding of the core values, it will inevitably define the range of sentiments which ensure the stability of these normative assumptions. Most importantly, however, it motivates Nussbaum’s interest in emotions itself.

The claim to political liberalism revisited

The influence of Nussbaum’s own capabilities-based theory on her normative assumptions need not necessarily undermine her aspirations to political liberalism. Since she wishes to represent the entire family of politico-liberal conceptions, it might still be possible to demonstrate that her ideas, originally inspired by her own research, could be universalised and become an object of a politico-liberal consensus. Still, for this argument to work, Nussbaum’s capabilities approach would have to be truly non-comprehensive in the first place.

Contrary to Nussbaum’s declarations, however, this can be questioned⁵. Undoubtedly, over the years, Nussbaum’s approach has significantly evolved. Her theory was initially explicitly Aristotelian, with the capabilities list representing an account of “the good human life” (*eudaimonia*) which strongly drew on Aristotle’s philosophy [Nussbaum 1992, Nussbaum 1987]. Later, as Rawls and Larmore developed their respective versions of political liberalism, Nussbaum realised that her approach might be too parochial and decided to reframe it in more universal terms [Nussbaum 2000, Nussbaum 2003, Nussbaum 2011a]. Since *Women and Human Development* (2000), she has preferred to speak not of the good human life but of the life compatible with dignity, *i.e.* the existence in which, following Kant, each person is treated as an end. Indeed, the category of dignity seems to

⁵ For the criticism of Nussbaum’s claim to political liberalism see, for example, Alexander 2014, 414-436, Okin 1999, 115-131.

enjoy cross-doctrinal and even cross-cultural recognition [Nussbaum 2007, 41-54, Nussbaum 2011b, 18-20], which makes it a suitable basis for a politico-liberal conception. Thus, a revised version of Nussbaum’s capabilities approach attempts to define the conditions of a dignified life, represented in the form of the catalogue of ten central capabilities [see, for example, Nussbaum 2011a, 33-34]. It is still an account of the good, but it is partial (focused only on the essential requirements of a decent existence) and rooted in universally appealing values.

At the same time, Nussbaum herself is careful to underline that the concept of dignity is not independent from other elements of her theory, from which it “derives illumination and clarity” [Nussbaum 2011a, 29]. She labels her account of dignity “Aristotelian” [Nussbaum 2007, 59-164, Nussbaum 2014], meaning that she is interested in a dignified existence of humans understood along the lines of the Aristotelian conception of the person. Thus, these two motifs – the original Aristotelianism and the post-2000 Kantian concept of dignity – mutually influence each other. On the one hand, we are endowed with dignity by virtue of being creatures of a certain type – “active and striving”⁶. The Aristotelian conception further specifies these general features, adding vulnerability to our understanding of human activity. On the other hand, the notion of dignity helps us select these human possibilities which seem indispensable to a life in which one is treated as an end in herself. In this manner, the concept functions as the criterion in the process of formulating the capabilities list.

However, in order to provide a political – as opposed to the former, explicitly Aristotelian one – justification of Nussbaum’s catalogue, the notion of dignity would have to be separable from its previous comprehensive background. The Aristotelian model of dignity sketched above proves that this is not the case. Although the Aristotelian assumptions are only supposed to explain how we should conceive of ourselves and each other as citizens [Nussbaum 2003, 28-31], this account of the citizenship is rooted in a broader understanding of the human condition. Thus, its universal recognition would require quite a broad agreement between the citizens as to what it means to be not

⁶ “Human beings have a worth that is indeed inalienable, *because of* [italics mine – UL] their capacities for various forms of activity and striving” (Nussbaum 2014, 5 [print]).

only a member of a society, but also a human being in general. The scope of this conception seems to transcend the narrower notion of citizens *as citizens only*, which both Rawls and Larmore made the primary focus of their versions of political liberalism [Larmore 2003, 122, 132, Rawls 1993, 1996, 29-35].

Political liberalism and the good

This takes me back to Nussbaum’s criticism of contractarianism, in the context of which the problem of political emotions has emerged for the first time. As I have mentioned, Nussbaum originally presented her conception of the person and emotional culture which it implies as an alternative to contractarianism, at the same time declaring to embrace political liberalism present in Rawls’s variety of this approach. Yet, although social contract and political liberalism are different ideas, which can be developed separately, they have at least one important thing in common. Namely, they share the reluctance to define the human good. In the contractarian model, the parties negotiate the principles of cooperation with a view to realising their own life goals; political liberalism aims to avoid the imposition of any comprehensive doctrine whatsoever, the ideas of the good life included.

Nussbaum tries to reframe her original Aristotelian account of the good by introducing the idea of dignity. However, this notion is still anchored in a broader concept of the human condition. If she does not want to part with a good-based theory of justice, she has to postulate a rough understanding of what it means to be not just a citizen, but also a human being, and of what such a creature needs to live a dignified life. This, in turn, suggests that Nussbaum’s opposition to contractarianism in fact undermines some politico-liberal assumptions as well. It seems that, as long as Nussbaum reasons in terms of the good, her project will not become non-comprehensive and fully compatible with political liberalism

Rather than an expression of a possible object of an overlapping consensus, Nussbaum’s account of the core political values is a regulative idea, which, stemming from her own capabilities approach, provides the model of self- and mutual interpretation. It presents a desired type of human sociability, which should guide the process of the

cultivation of emotions⁷. However, even if Nussbaum’s transition to political liberalism is incomplete, this Rawls-Larmore’s idea still provides the basic framework for her recent publications, determining both her normative position and the scope of reflection. In the first place, as I have argued, it motivates the very interest in political emotions, which Nussbaum analyses in relation to the problem of stability. Secondly, it does influence her account of the core values inasmuch as they represent a model for a pluralist society. Although not fully politico-liberal, Nussbaum’s capabilities list indeed has respect for diversity built in in many ways⁸.

The cognitive value of emotions

Nussbaum’s theory of political emotions develops, thus, against a complicated background. In *Political Emotions* Nussbaum refers mainly to contemporary psychological studies, illustrating her theses with examples from empirical research. The neutrality of this appeal to science, however, is partly undermined by the fact that Nussbaum’s interpretation (and probably selection) of evidence reflects her philosophical theory of emotions. In her earlier books, *The Therapy of Desire* and *Upheavals of Thought*, the philosopher presented an extensive account of emotions, drawing mostly on Aristotle and the

⁷ I follow Flavio Comim in this interpretation. However, Comim denies that such specificity of Nussbaum’s position is contrary to political liberalism. He advocates Nussbaum’s claim to political liberalism, pointing that her conception is not fully but only partially comprehensive (*i.e.* it names only these elements of a dignified values which citizens, qua citizens, have the right to claim; it does not speak about any other items which citizens may value on the basis of their fully comprehensive doctrines; Comim 2014, 132-135, see also Nussbaum 2007, 352). Indeed, Rawls makes such distinction as well. For him, however, the scope of comprehensiveness does not distinguish political conceptions from those non-political. For even if we limit a theory to constitutional essentials, as long as we cannot justify it without referring to a particular reasonable doctrine, it will remain comprehensive [Rawls 1993, 1996, 13]. This seems to be the case with Nussbaum’s capabilities-based account of the good.

⁸ Nussbaum mentions the following assumptions which secure the pluralist character of her approach: 1) the list of capabilities is open-ended and subject to revision, 2) the list is vague and general, 3) the list focuses on capabilities and not actual functioning, 4) the list protects all major liberties, 5) she separates justification of the list (which she offers) from its implementation (which she refrains from specifying) [Nussbaum 2007, 78-80].

Stoics. Although she only briefly summarizes these assumptions in her 2013 publication [Nussbaum 2013, 399-403], her broader philosophical perspective remains in the background of her inquiry. Most importantly, I will argue that the very fact that Nussbaum recognizes the relevance of emotions is largely due to her political conception of the person (drafted above), which later determines the details of her approach as well.

In terms of contemporary psychology, Nussbaum sympathizes with the cognitive approach, which sees emotions as intelligent responses to reality. However, what she derives from empirical research is, mostly, specific examples of emotional cognition. These she interprets by means of philosophical – Stoic and Aristotelian – tools which enable her to define the nature of emotions in general. Like Hellenistic philosophers, she *identifies* emotions with judgments of particular type, *i.e.* evaluative judgments in which we state that, because of their intrinsic worth, certain items are crucial to our flourishing (*eudaimonia*) [Nussbaum 2008, 19-36, Nussbaum 2009, 371-372]. Following Aristotle, in turn, Nussbaum underlines that, thus understood, emotions are crucial elements of our practical reasoning [Nussbaum 2009, 91]. This is because Nussbaum believes that emotions are usually directed at vulnerable goods [Nussbaum 2008, 42-43]. If emotions state the indispensability of certain internally valuable things to our *eudaimonia*, they are, more often than not, the admissions of certain lack and dependency on external factors [Nussbaum 2008, 42-43]. By allowing for emotions in our practical reasoning, we thus allow ourselves to be affected by uncontrollable events⁹.

Obviously, then, Nussbaum’s re-evaluation of emotions reflects her conception of the person. Human rationality is a rationality of an animal. When reasoning about our good, we have to take into account our vulnerability and, hence, make room for emotions. One of the most important spheres of emotional attachments is constituted by interpersonal relationships. This, given the eudaimonistic character of sentiments, means that, when directed at other people, emotions broaden our understanding of the good so that it includes the good of

⁹ I focused on the connection between vulnerability and practical rationality in my earlier paper (Lisowska 2015).

others as well. Through emotions, we express the belief that, because of her intrinsic value, another person is crucial to our flourishing. Thus, Nussbaum’s appeal to emotions reflects her ideal of human sociability presented in *Frontiers*. Rather than a mere system of the exchange of mutual advantage, society is the extension of our need to form interpersonal relationships for their own sake. These, in turn, are reflected by emotional attitudes. In this sense, Nussbaum’s conception of the person motivates her interest in political emotions. Emotions record the awareness of vulnerability, which stems from human animality, and express the commitment to other people, thereby providing an outlet for human sociability.

The key political emotions

On the basis of the above considerations, several emotions emerge as necessary for the stability of the core values of a just society, as Nussbaum understands them. As I have suggested, this normative framework will prove viable only when citizens treat each other in a certain manner. Namely, they need to be capable of both respecting each other’s dignity and of recognizing the vulnerability which goes with it. They have to acknowledge that their fellow citizens can be harmed while pursuing their ideas of happiness and, therefore, may need some external support to carry through their plans. These attitudes seem to be most aptly represented by three emotions.

First of all, there is the emotion of compassion, that is – a painful response to another creature’s suffering, whereby the plight is judged as grave, undeserved and relevant to one’s own flourishing [Nussbaum 2013, 142-146, Nussbaum 2008, 304-327]. However, a person’s understanding of *eudaimonia* and the related scope of compassion are all too often narrow and exclusive. The other two key political emotions answer to this challenge. Therefore and secondly, there is wonder, “as non-eudaimonistic as an emotion can be” [Nussbaum 2008, 55]. As Nussbaum understands it, wonder consists in taking delight in an object for its own sake, without referring to one’s previous idea of flourishing. Following Bendik-Keymer, we could say that, when directed at another person, wonder is the recognition of her dignity, *i.e.* her autonomous, non-instrumental value [Bendik-Keymer 2014]. In this sense it is “non-eudaimonistic”. However, once we have *wondered at* a person, admiring

her inherent value, we may come to include her in our idea of a good life. We start to care for whom we find wonderful and in this way wonder can inspire eudaimonistic judgements [Nussbaum 2008, 54-55, Nussbaum 2013, 173-174].

Finally, love, helps us come to terms with our vulnerability. Drawing on psychological research, Nussbaum finds the origins of this emotion in a relationship between an infant and her parents (caretakers). The lovable behaviour of her parents gives the child the sense of security and enables her to approach the world with trust [Winnicott 1987]. She knows that, in spite of her weaknesses, there is something outside her that can be counted on. This basic experience is necessary if we are to accept human vulnerability and respond with compassion to somebody else’s suffering. At the same time, we learn that political objectives hinge on intimate interpersonal bonds. Abstract principles *alone*, Nussbaum argues, would never teach us to treat other people in this manner. Since they do not give us such a sense of stability as the loving attention of another person does, they cannot facilitate the recognition of human vulnerability. We only begin to learn the values, which can later be abstracted in the form of principles, in concrete, emotion-infused relationships [Nussbaum 2008, 206-208, Nussbaum 2013, 174-177].

What is important is that these three sentiments – love, compassion and wonder – should all be cultivated in conjunction. This way, they can support, but also control each other. And so, love, to start with, cements communities, such as nations. Just as we gain first moral insights in the context of intimate relationships, so, too, we learn to broaden the scope of our concern in a nation, which binds citizens by means of familiar symbols, narratives and a common history [Nussbaum 2013, 205-256]. At the same time, compassion teaches love that it should be sensitive to any token of common humanity. In this way, it can both enrich one’s understanding of the nation (by showing that previously excluded groups and individuals deserve to be included simply by virtue of their humanity) and extend the scope of concern towards other nations.

The third of the crucial political emotions – wonder – also needs to be checked by the other two. What political objectives require is not a purely contemplative type of wonder, which consists in simply rejoicing in the beauty of an object without taking any action in its support. On

the contrary, when citizens wonder at each other, they also have to see each other as valuable, needy human beings, for whom they care and whose objectives they are willing to aid. These insights are provided by love and compassion. At the same time, wonder influences the extent of these two sentiments. It teaches us that, by virtue of her dignity, another person deserves love and, in the event of a tragic event, compassion.

Conclusion

The objective of this paper has been to present Nussbaum’s theory of political emotions and, at the same time, to assess her claim to political liberalism. Although the former is intended as the necessary completion of the latter, I have argued that Nussbaum can provide a detailed account of emotions only inasmuch as she transgresses the scope of political liberalism. The rough understanding of the human good implied by the Aristotelian conception of the person goes beyond the limits of the politico-liberal focus on citizenship alone. However, it is this conception that allows Nussbaum to include emotions – defined as the forms of practical reasoning – into her project. Emotions emerge as the attitudes expressive of our nature of rational and political animals. As such, they seem necessary for the stability of the political values tailored to the human condition, as Nussbaum understands it.

Thus, contrary to politico-liberal reservations, a more comprehensive background need not result in a potential instability. If anything, the account of the emotions supportive of Nussbaum’s project provides it with robustness, which she rightly found missing in Rawls’s conception. At the same time, her understanding of the good is pluralist enough to neutralize the charge of non-liberalism. The focus on dignity defined as each individual’s right to pursue her own life goals and the central role of this value in the emotions of compassion and wonder speak of respect of pluralism. Therefore, it seems that, although Nussbaum does not meet all requirements of political liberalism, she lives up to its most important normative commitment.

REFERENCES

- Alexander, John M., 2014, [in:] *Social Justice and Nussbaum’s Conception of the Person*, [in:] F. Comim, M.C. Nussbaum (eds.), *Capabilities, Gender, Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 414-436;
- Bendik-Keymer, Jeremy, 2014, [in:] *Social Justice and Nussbaum’s Conception of the Person*, [in:] F. Comim, M.C. Nussbaum (eds.), *Capabilities, Gender, Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-191;
- Comim, Flavio, 2014, [in:] *Social Justice and Nussbaum’s Conception of the Person*, [in:] F. Comim, M.C. Nussbaum (eds.), *Capabilities, Gender, Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 131-153;
- Larmore, Charles E., 2001, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press;
- Larmore, Charles E., 2003, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press;
- Lisowska, Urszula, 2015, *Vulnerability as a perceptual category – Martha Nussbaum’s capabilities approach from the perspective of political aesthetics*, “Hybris” 28, pp. 116-140;
- Okin, Susan M., 1999, *Reply*, [in:] J. Cohen et al. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 115-131;
- Nussbaum, Martha C., 1987, *Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution* *Political Theory*, WIDER Working Paper 31;
- Nussbaum, Martha C., 1992, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, “Political Theory”, 20/2, pp. 202-246;
- Nussbaum, Martha C., 2000, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, New York: Cambridge University Press;

- Nussbaum, Martha C., 2003, *Political Liberalism and Respect*, “Sats – Nordic Journal of Philosophy”, Vol. 4, No. 2, pp. 28-29
- Nussbaum, Martha C., 2007, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press;
- Nussbaum, Martha C., 2008, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014;
- Nussbaum, Martha C., 2009, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press;
- Nussbaum, Martha C., 2011a, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press;
- Nussbaum, Martha C., 2011b, *Perfectionist and Political Liberalism*, “Philosophy and Public Affairs” 39, no. 1, 2011, pp. 3-45;
- Nussbaum, Martha C., 2013, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press;
- Nussbaum, Martha C., 2014, *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter14.html, accessed: 31-10-2014;
- Rawls, John, 1971, 1999, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press;
- Rawls, John, 1993, 1996, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press;
- Sen, Amartya, 1981, *Poverty and the Famines. An Essays on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Clarendon Press;
- Winnicott, Donald W., 1987, *The Child, the Family, and the Outside World*, Cambridge, MA: Perseus Publishing.

ABSTRACT

Political Liberalism and Political Emotions – an Unlikely Alliance? On Martha Nussbaum’s Approach to Stability¹⁰

The paper offers a type of internal criticism of Martha Nussbaum’s liberal political philosophy. On the one hand, Nussbaum’s claims to political liberalism (as defined by Rawls) are questioned. It is argued that her capabilities-based liberalism remains committed to a broader, primarily Aristotelian account of the human condition. As a result, it exceeds the limits imposed by political liberalism with its focus on citizenship and non-comprehensive foundations of political regimes. On the other hand, the paper argues that Nussbaum’s project can meet the basic normative objective of political liberalism. That is to say, it offers a convincing solution to the question: how can liberal values be stable in a society, given that liberalism endorses the plurality of acceptable normative doctrines? Nussbaum is able to address this issue, because her rich philosophical commitments allow her to complement liberal tenets with a compatible account of practical reasoning complementary. The paper focuses on one of the elements of this conception, i.e. Nussbaum’s theory of emotions and their role in a political culture.

KEYWORDS: political liberalism, emotions, stability, dignity, human good

SŁOWA KLUCZOWE: liberalizm polityczny, emocje, stabilność, godność, ludzkie dobro

¹⁰ The project has been funded by the National Science Centre (Poland), based on the decision number DEC-2013/09/N/HS1/02864.



MAGDALENA FILIPIAK

UAM W POZNANIU

**TRANSCENDENTALNO-PRAGMATYCZNE UZASADNIENIE
ETYKI DYSKURSU I WSPÓŁDPOWIEDZIALNOŚCI
KARLA-OTTO APLA**

Wstęp

Karl-Otto Apel jest współczesnym, niemieckim filozofem, który konsekwentnie stara się udowodnić, iż filozofia komunikacji może z powodzeniem zostać zastosowana na gruncie etyki. Apel zmienia przy tym zakres semantyczny samej etyki, której nie przypisuje wyłącznie roli jednej z dziedzin filozofii, ale zrównuje jej status z całością namysłu filozoficznego. Filozofia komunikacji, a tym samym etyka stanowią z punktu widzenia Apła współczesną *prima philosophia*, która uzasadnia nie tylko normatywny aspekt etyki, ale warunkuje fundamentalny postulat uzasadnienia samej zasady etyki. Idea ta wyraża się w transcendentalno-pragmatycznym postulacie ostatecznego uzasadnienia i stanowi zasadniczy trzon rozważań Apła.

Dokonana przez Apła transformacja filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w duchu lingwistycznym, hermeneutycznym, pragmatycznym i semiotycznym dowodzi nie tylko aktualnej przydatności kategorii wypracowanych na gruncie transcendentalizmu, ale co najważniejsze, dokumentuje swoisty zwrot komunikacyjny w myśli filozoficznej. Mimo, iż mianem filozofa komunikacji *par excellence* możemy nazwać co najwyżej Apła i jego bliskiego przyjaciela Jürgena Habermasa, to we współczesnej filozofii można zaobserwować wzrost zainteresowania komunikacyjnym aspektem działań językowych. Transcendentalno-pragmatyczna koncepcja etyki dyskursu i

współodpowiedzialności stanowi realizację idei filozofii komunikacji zarówno w wymiarze normatywnym, jak i metodologicznym.

Dlaczego etyka?

Powstanie projektu transcendentalno-pragmatycznego Apla łączy się z zasadniczym przełomem w filozofii XX wieku, czyli tzw. zwrotem lingwistycznym, który w swojej konsekwencji skierował uwagę filozofów w stronę języka jako pełnoprawnego przedmiotu i narzędzia badań filozoficznych. Atmosfera zwrotu lingwistycznego, którą zresztą współtworzył sam Apel, miała istotny wpływ na kształt słynnej „transformacji filozofii”, w której to transformacji uległ w pierwszym rzędzie transcendentalizm Immanuela Kanta pod wpływem amerykańskiego pragmatyzmu Charlesa Sandersa Peirce’a oraz szerokie spektrum stanowisk filozoficznych. Fundament postulowanej przez Apla transformacji filozofii wyraża się w założeniu, iż transcendentalne pytanie o aprioryczne warunki prawomocności i możliwości wiedzy powinno zostać przekształcone w duchu zwrotu lingwistycznego na pytanie o aprioryczne warunki możliwości myślenia jako argumentowania. Tradycyjna epistemologia świadomości, aby zyskać intersubiektywność musi być poszerzona o wymiar semiotycznie zorientowanej wspólnoty językowej. Wśród najważniejszych inspiratorów dokonanej przez Apla transformacji filozofii wyróżnić możemy Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Ludwika Wittgensteina, Johna Langshawa Austina, Johna Rogersa Searle’a, Karla Poppera, Jürgena Habermasa i wielu innych.

Powstanie oryginalnej koncepcji komunikacji jako projektu filozoficznego i etycznego Karla-Otto Apla łączy się jednak nie tylko z jego wnikliwą znajomością tradycji filozoficznej, ale uwarunkowane jest przez szereg czynników historyczno-przestrzennych, czy biograficznych samego filozofa. Specyficzna atmosfera intelektualna, polityczna, czy gospodarcza powojennych Niemiec oraz traumatyczne doświadczenia wojny i poczucia winy narodu Niemieckiego przyczyniły się do zasadniczego zwrotu w sposobie konceptualizacji zagadnień filozoficznych i etycznych. Rozrachunkiem z przeszłością oraz nadzieją na przyszłość okazała się być dla Apla komunikacja, jako gwarancja ważności poznania, postulat etyczny oraz narzędzie rozwiązywania wszelkich konfliktów. Dlatego też filozofia komunikacji określona przez

transcendentalno-pragmatyczne ramy stała się dla Apla fundamentem *prima philosophia*, która wyznacza metodologię, oraz zakres problemowy wszelkich zagadnień filozoficznych.

Etyka komunikacji jako *prima philosophia*

Komunikacja rozumiana w transcendentalnej pragmatyce Apla jako *prima philosophia* zajmuje całe pole filozoficznego namysłu, a w szczególności dziedzinę etyki. Całość projektu Apla jest w pewnym sensie racjonalną etyką dyskursu argumentacyjnego, ponieważ zdaniem Apla,

adekwatna filozofia komunikacji nie tylko pociąga specjalną etykę komunikacji, ale – idąc dalej – implikuje samą rację bytu etyki. A więc nie ma innego racjonalnego ugruntowania dla etyki niżli transcendentalna filozofia komunikacji (Apel, 1990, 84, 85).

Filozofia komunikacji Apla implikuje nie tylko postulaty moralne, jak choćby normy i reguły dyskursu, ale również rozstrzygnięcia metaetyczne. Komunikacja stanowi punkt wyjścia dla uzasadnienia zasady etyki normatywnej. Tym sposobem Apel odbudowuje zachwianą przez sceptycyzm i fallibilizm wiarę w fundamentalistyczne roszczenia filozofii.

Postulat etyki komunikacji jako etyki dyskursu formuje Apel w odniesieniu do płaszczyzny koniecznego ugruntowania samej zasady etyki, jak również wobec wymogu uzasadniania konkretnych norm w ramach dyskursu argumentacyjnego. Dla Apla etyka dyskursu opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach. Po pierwsze Apel uważa, iż możliwe jest racjonalne i uniwersalnie ważne ugruntowanie etyki, oraz po drugie postulowane w projekcie transcendentalno-pragmatycznym ugruntowanie etyki musi implikować pewien teleologiczny wymiar. Zgodnie z koncepcją Apla etyka nie może stanowić czysto teoretycznej płaszczyzny uzasadniania norm, ale musi uczestniczyć w historycznie zapośredniczonej rzeczywistości. Ugruntowanie etyki nie może zatem abstrahować od historycznego kontekstu, co dostrzega Apel na przykład w analitycznej metaetyce (Apel, 2011, 358).

Etyka dyskursu pełni w ramach projektu transcendentalno-pragmatycznego trzy podstawowe funkcje. Po pierwsze pragnie

racjonalnie uzasadnić konieczność swojej uniwersalnej ważności na podstawie wyprowadzonej przez transcendentalną pragmatykę koncepcji racjonalności komunikacyjnej. Po drugie etyka dyskursu funkcjonuje nie tylko jako etyka wzajemnej solidarności, ale również ponadindywidualnej współodpowiedzialności. Dlatego też transcendentalno-pragmatyczna eksplikacja etyki dyskursu musi również uzasadnić konieczność etyki współodpowiedzialności, co zdaniem Apla, stanowi istotnie nową cechę etyki dyskursu. Po trzecie etyka dyskursu musi sprostać wyzwaniom współczesnego świata, stawić czoła racjonalności strategicznej i odnaleźć się w konkretnych warunkach kulturowych i historycznych, ponieważ jej zadanie polega

na dostarczeniu regulatywnej zasady dla działania, lub podejmowania decyzji w sytuacjach, w których musimy mediatyzować między racjonalnością etyczną i strategiczną, gdyż w naszej konkretnej sytuacji historycznej nie ma bądź jeszcze nie ma, warunków do stosowania czystej etyki dyskursu (Apel 1999a, 185).

Skoro we współczesnym świecie nie ma jeszcze wypracowanych narzędzi do stosowania etyki dyskursu w jej czystej, idealnej postaci, to musi ona znaleźć drogę pośrednią pomiędzy racjonalnością konsensualno-komunikacyjną a strategiczną. W tym kontekście Apel powołuje się na wyróżnioną przez siebie część B etyki dyskursu (Apel 1999a, 185).

Status etyki dyskursu

Definicja etyki dyskursu opiera się w projekcie transcendentalno-pragmatycznym Apla na dwóch komplementarnych składnikach tego pojęcia: dyskursie argumentacyjnym i wpływającym z niego postulacie racjonalnego, apriorycznego ugruntowania zasad etyki. Etyka dyskursu stanowi szczególną formę komunikacji, ponieważ zdaniem Apla w ramach dyskursu argumentacyjnego funkcjonuje ona na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze dyskurs funduje ideę fundamentalnego, ostatecznego uzasadnienia etyki wskutek założenia niepodważalności sytuacji argumentacyjnej oraz po drugie, jako dyskurs określony sytuacyjnie może stanowić jedyne racjonalne medium uzasadniania konkretnych norm moralnych (Apel 1992a, 5, 6). Beata Sierocka z samego pojęcia „etyki dyskursu” wysuwa następujące

konsekwencje: możliwość uzasadnienia etyki, oraz jej uniwersalny charakter. Obowiązująca wszystkim ludzi racjonalność komunikacyjna pozwala etyce dyskursu formułować uniwersalne roszczenia (Sierocka, 2001, 27), a tym samym zobowiązywać wszystkich członków wspólnoty ludzkiej do przestrzegania tych samych norm i reguł.

Postulat etyki normatywnej wynikającej z założenia intersubiektywności procesu tworzenia norm moralnych najlepiej oddaje klasyczny już tekst Apla pt. „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft“ (Apel 1999b, 358 – 435). Etyka dyskursu jawi się w nim z jednej strony jako paląca konieczność współczesnego świata, z drugiej jako zaniedbywana przestrzeń naukowego namysłu na skutek scjentyistycznego postulatu obiektywności. Nieprzekraczalność sytuacji dyskursu argumentacyjnego narzuca transcendentalnej pragmatyce żądanie ostatecznego uzasadnienia etyki, który umożliwia z kolei wszelkie praktyczne dyskursu uzasadniania norm. Gwarancją racjonalności etyki dyskursu jest idea idealnej wspólnoty komunikacyjnej, która każdorazowo realizuje się w wspólnocie realnej. Etyka dyskursu Apla wynika zatem jednoznacznie z przyjętych przez filozofa założeń epistemologicznych w szczególności z zastąpienia podmiotu poznania ideą nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej oraz wykluczenia kategorii obiektywności, czy subiektywności na rzecz tworzonej w ramach wspólnoty intersubiektywności.

Projekt transformacji etyki Immanuela Kanta

Semiotyczno-pragmatyczna transformacja filozofii Immanuela Kanta znajduje swoje fundamentalne znaczenie w domenie etyki. Najważniejszym rozstrzygnięciem dla namysłu etycznego, jak również dla projektu transcendentalno-pragmatycznego w ogóle jest zastąpienie transcendentalnego podmiotu Kanta ideą nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej, która zakładana jest *implicite* przez każdego argumentującego. Subiektywna zasada rozumu Kanta uniemożliwia, zdaniem Apla, transcendentalne uzasadnienie prawa moralnego, ponieważ

prawo moralne – w odróżnieniu od prawa przyrody – osiąga w sposób oczywisty swój sens w regulowaniu intersubiektywnych stosunków wielości podmiotów. Transcendentalny wymiar intersubiektywności – choćby konieczności komunikacji jako warunku możliwości językowego porozumienia z innymi – nie jest przecież zawarty w Kantowskiej transcendentalnej zasadzie „ja myślę” (Apel 1992a, 9).

Aporia dualizmu Kanta mieści się również w „Uzasadnieniu metafizyki moralności” w postaci teorii dwóch królestw. Dla transcendentalno-pragmatycznego postulatu ostatecznego uzasadnienia etyki najistotniejszym rozstrzygnięciem jest zniesienie kantowskiego „państwa celów” na rzecz tezy o istnieniu idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Refleksja transcendentalna nie może, w myśl projektu Apla, wychodzić od samoświadomości podmiotu, ponieważ jej konstytucja dokonuje się w oparciu o wspólnotę argumentujących. Celem Apla transformacji etyki Kanta jest przewyciężenie solipsyzmu i subiektywizmu. Zdaniem Apla filozofia transcendentalna musi zostać uzupełniona o wymiar pragmatyczno-językowej praktyki w sensie „gier językowych” Wittgensteina, co umożliwi najważniejszą regułę obowiązywania norm moralnych w postaci zasady intersubiektywności. Dualistyczna metafizyka Kanta, która wynika z założenia istnienia „inteligibilnego” królestwa poza światem możliwego doświadczenia udaremnia realizację fundamentalnego celu etyki Kanta, czyli uniemożliwia odnalezienie uzasadnienia obowiązującego prawa moralnego. Dążenie to może zostać zrealizowane dopiero poprzez pragmatyczno-językową transformację filozofii Kanta, która zastąpi niepodważalne apriori w postaci zasady „ja myślę” przez niepodważalność dyskursu argumentacyjnego (Apel 1992a, 10, 11).

Fundamentalne dążenie dyskursu argumentacyjnego, czyli dotarcie do konsensusu stanowi w myśl pragmatyczno-językowej transformacji etyki Kanta sprawdzian zdatności maksymy do stania się prawem. Z tą różnicą, iż sprawdzian ten odbywa się w ramach intersubiektywnego porozumienia we wspólnocie komunikacyjnej, a nie we wnętrzu jednostki. Zdaniem Apla,

na tej powszechnej osiągalności konsensusu opiera się według etyki dyskursu wprowadzenie sensu [Sinnimplementierung] i konkretyzacja Kantowskiego określenia zdatności do bycia

prawem na płaszczyźnie intersubiektywności – postmetafizyczne poniekąd, ale dające się pragmatyczno-transcendentalnie uzasadnić rozszyfrowanie „państwa celów” jako regulatywnej idei komunikacji ludzkiej (Apel 1992a, 15).

Jednostka, podobnie jak w koncepcji Kanta, dokonuje eksperymentu myślowego, w którym stara się wywnioskować, czy możliwe jest w osiągnięciu konsensusu. Sprawdzian maksymy w projekcie transcendentalno-pragmatycznym nie polega jednak wyłącznie na autonomii sumienia, ponieważ jednostka funkcjonuje na płaszczyźnie paradygmatu intersubiektywności. Oznacza to, że jednostka nie może nigdy wykroczyć poza granicę dyskursu argumentacyjnego, a jej myślenie stanowi zinternalizowaną formę dyskursu. Z apriori myślenia jako argumentowania wynika apriori wspólnoty komunikacyjnej. Zatem eksperyment myślowy z konieczności antycypuje punkt widzenia idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Koncepcja Apla stanowi wyraz przewyżczenia paradygmatu mentalistycznego, subiektywizmu Kanta oraz tradycyjnej epistemologii w postaci relacji podmiotowo-przedmiotowej na płaszczyźnie etyki. Według Apla jest to możliwe poprzez transcendentalną refleksję nad nieprzekraczalnością dyskursu argumentacyjnego oraz odwołanie się do intersubiektywnej racjonalności dyskursu (Apel 2002, 68 – 70). Etyka dyskursu z konieczności nie może stanowić etyki subiektywnych decyzji, czy prywatnych zamiarów ze względu na założenie intersubiektywnej prawomocności roszczeń ważnościowych.

Etyka komunikacji jako etyka współodpowiedzialności

Tylko na gruncie etyki komunikacji, można zdaniem Apla, wyprowadzić normatywne zasady działania, czy uprawomocnić normy intersubiektywnie wiążące. Etyka komunikacji rości sobie uniwersalny charakter. Obowiązująca wszystkim ludzi racjonalność komunikacyjna pozwala etyce dyskursu formułować uniwersalne roszczenia, a tym samym zobowiązywać wszystkich członków wspólnoty ludzkiej do przestrzegania tych samych norm i reguł. Postulowana przez Apla etyka odpowiedzialności ugruntowana jest na tak pojętej idei racjonalności komunikacyjnej, stanowi wyraz przewyżczenia rygorystycznej etyki obowiązku Kanta poprzez odniesienie na grunt pragmatyczny.

Etyka odpowiedzialności jako etyka dyskursu oznacza harmonijne współdziałanie jednostek już przy uzasadnianiu uzgadnianych norm moralnych, ponieważ współdziałanie to umożliwiające jest przez medium dyskursu argumentacyjnego. Należy przy tym założyć, że prawo etyczne jest intersubiektywnie ważne. Kto argumentuje, ten uznaje implícite wszelkie możliwe roszczenia wszystkich członków wspólnoty komunikacyjnej, które mogą zostać uprawomocnione przez rozumną argumentację. Wraz z odnalezieniem zasady ostatecznego uzasadniania norma podstawowa zyskuje moc obowiązującą nie w modelu umowy, lecz zobowiązuje ona wszystkich, którzy poprzez socjalizację otrzymali kompetencje językowe. Apel formułuje swoją koncepcję etyki w odniesieniu do szerokiego spektrum społecznego. Etyka opiera się na odpowiedzialności i współodpowiedzialności wszystkich uczestników komunikacji, w ramach której dochodzi do konsensualnego uzgodnienia norm moralnych. Etyka dyskursu na poziomie codziennej praktyki społecznej, oznacza zdaniem Apla,

solidarne współdziałanie jednostek już przy uzasadnianiu uzgadnianych norm moralnych i prawnych, zasadniczo umożliwiające przez medium dyskursu argumentacyjnego (Apel 1992a, 6).

Normy i zasady moralne nie są ustalone odgórnie, ale wymagają każdorazowej ewidencji i ustalenia przez samych uczestników dyskursu argumentacyjnego. Warunki nałożone na idealną wspólnotę komunikacyjną muszą zostać zastosowane do każdorazowych praktycznych dyskursów. Zdaniem Apla, filozofia nie może sugerować gotowych rozwiązań problemów moralnych, ale dawać jedynie regulatywne zasady dla wyjaśnienia możliwych problemów w ramach dyskursów praktycznych. W tym kontekście Apel dostrzega konieczność dostosowania uzasadnienia do określonej sytuacji dziejowej oraz kontekstu historycznego. Normy moralne muszą być konstruowane w oparciu o wiedzę ekspertów, jak również powinny uwzględniać interesy wszystkich osób zainteresowanych, również tych, wobec których mogą dotknąć ewentualne skutki danej normy (Apel, 1988). W ten sposób Apel pragnie z jednej strony zachować ważność Kanta zasady uniwersalizacji etyki, jak również z drugiej przezwyciężyć problem dualizmu. Zdaniem Apla,

etyka dyskursu deleguje zatem konkretne uzasadnianie norm na samych zainteresowanych, żeby w najwyższym stopniu zagwarantować dostosowanie do sytuacji, przy równoczesnym wykorzystaniu dyskursywnie wyznaczonej zasady uniwersalizującej. Konkretne uzasadnianie norm otwiera się przeto zarazem na uwzględnienie wiedzy ekspertów o skutkach przewidywanych i skutkach ubocznych, związanych z reguły z przestrzeganiem uzasadnianych norm (Apel 1992a, 16).

Awers i rewers etyki

Z powodu pragmatycznej transformacji etyki Kanta, Apel wprowadza odróżnienie etyki A i B. Etyka A dotyczy postulatu ostatecznego uzasadnienia zarówno samej zasady etyki, jak również sytuacyjnie wyznaczonych norm. Część B etyki dyskursu wyraża się w postulacie dostosowania wymogów etyki do aktualnej sytuacji historycznej i kulturowej. Sugestia ta ma stanowić pragmatyczny wyraz przewyższenia abstrakcyjnej, rygorystycznej i formalnej etyki Kanta. Pragmatyczna transformacja etyki Kanta nie może opierać się wyłącznie na zastąpieniu „państwa celów” kategorią idealnej wspólnoty komunikacyjnej, ale musi odnaleźć realne odniesienie i zastosowanie swoich wyników. Oznacza to, zdaniem Apla, iż

etyka dyskursu nie wychodzi wyłącznie od pragmatycznotranscendentalnego analogonu „państwa celów” (kontrafaktycznie antycypowanej idealnej wspólnoty komunikacyjnej), ale zarazem także od apriori „faktyczności” realnej wspólnoty komunikacyjnej, to znaczy od socjokulturowej formy życia, do której zawsze już należy każdy adresat etyki na podstawie kontyngentnej tożsamości, tzn. swego pochodzenia i socjalizacji (Apel 1992a, 19).

Etyka dyskursu jest nie tylko postulatem ostatecznego uzasadnienia zasad moralnych, ale praktyczną propozycją zastosowania etyki dyskursu w codziennym życiu. Etyka dyskursu dostosowuje się w tej perspektywie do wyznaczonego historycznie, społecznie i kulturowo świata, czyli rzeczywistości naszej codziennej ludzkiej *praxis*. Wyróżniona przez Apla część B etyki dyskursu dotyczy tych problemów moralnych, które faktycznie mają miejsce w świecie życia i w tej formie zbliża się do ujęcia etyki dyskursu jako etyki odpowiedzialności.

W myśl tego odróżnienia nie można w procesie poznania abstrahować od założenia intersubiektywnego konsensusu wspólnoty komunikacyjnej i perspektywy współ-podmiotowej. Oznacza to, że w toku dochodzenia do wiedzy konieczne jest przyjęcie punktu widzenia specyficznego humanistycznego rozumienia i interpretacji, ponieważ zdaniem Apla

nie możemy uzyskać, ani też wypowiedzieć historycznego autoświadczania społeczeństwa – w przeciwieństwie do opisywalnego w ramach nauk empiryczno-analitycznych doświadczenia natury i metodycznie uprzedmiotowionego „zachowania” – nie zakładając pewnego normatywnie relewantnego zaangażowania w sensie możliwej kontynuacji historii w ramach subiektywno-intersubiektywnej praktyki (Apel 1993, 9).

Oznacza to również, że wspólnota komunikacyjna nie może funkcjonować wyłącznie w wymiarze idealnym, ponieważ traci wtedy rzeczywiste znaczenie w codziennym, historyczno-kulturowym świecie. Jednak realna wspólnota przy założeniu braku idealnego odniesienia, może utracić znacznie więcej, czyli moralnie relewantne znaczenie. Idealna wspólnota komunikacyjna zabezpiecza wspólnotę realną przed upadkiem w świat oszustw, strategii, czy manipulacji. W konsekwencji istnienie realnej i idealnej wspólnoty komunikacyjnej jest komplementarnym i nieodzownym składnikiem budowania wiedzy. Z punktu widzenia semiotycznej i pragmatycznej transformacji filozofii transcendentalnej Apel mówi o dialektycznym zapośredniczeniu idealizmu i materializmu, którego istota wyraża się w tym, że

normatywne i idealne założenie transcendentalnej gry językowej nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej, jest z jednej strony postulowane wraz z każdym argumentem, z każdym ludzkim słowem (a dokładniej nawet z każdym ludzkim działaniem, które ma być jako takie zrozumiałe); z drugiej zaś strony – trzeba je dopiero w historycznie danym społeczeństwie zrealizować (Apel 1993, 7).

Bez założenia możliwości realizacji idealnej wspólnoty komunikacyjnej w konkretnym, historycznym i kulturowo uwarunkowanym społeczeństwie, idea idealnej wspólnoty komunikacyjnej byłaby swoistą utopią.

Współczesne wyzwania etyki dyskursu

Karl-Otto Apel chce stworzyć uniwersalną etykę dyskursu, która jego zdaniem jest koniecznością wynikającą z potrzeby przewyciężenia zagrożeń wynikających z globalizacji współczesnego świata. Ma być odpowiedzią na niepoznane jeszcze skutki zbiorowej działalności człowieka. Apel głosi potrzebę etyki współodpowiedzialności, zbiorowej solidarności wszystkich członków społeczeństwa. Etyka odpowiedzialności zainspirowana jest rozważaniami Hansa Jonas, który jako jeden z pierwszych dostrzegł, że „technika nowoczesna wprowadziła działania tak nowe, jeśli idzie o ich skalę, obiekty i konsekwencje, iż ramy etyki dawniejszej nie są już w stanie ich ogarnąć” (Jonas, 1996, 30). Etyka musi odpowiedzieć na te nowe wymiary odpowiedzialności. W zgodzie z zasadą uniwersalizmu, etyka dyskursu ma spełniać postulat uogólnialności. Ma scalać wszystkich ludzi w racjonalnie ufundowanym dyskursie argumentacyjnym. Etyka dyskursu jest w zasadzie etyką współodpowiedzialności, gdzie normy moralne i prawne mają być budowane i wyjaśniane na drodze dyskursu argumentacyjnego i konsensualnego porozumienia wszystkich członków wspólnoty komunikacyjnej. Postulowana przez Apla etyka współodpowiedzialności nie oznacza wyłącznie programu filozoficznego, ale wynika z rzeczywistej konieczności współczesnego świata. Zdaniem Apla, globalna rzeczywistość polityczna wymaga niezbędnego przyjęcia zobowiązania w postaci etyki dyskursu, ponieważ zdaniem Apla,

teraźniejszość w obydwu wymiarach ewolucji kulturowej – wymiarze zagrożenia przyrody przez technikę oraz wymiarze działań społecznych – przeżywa nastanie takiej sytuacji planetarnej, która wymaga nowej etyki współodpowiedzialności: etyki, którą w odróżnieniu od tradycyjnych czy konwencjonalnych form etyki możemy nazwać makroetyką (planetarną) (Apel 1995, 37).

Fundamentem postulowanej przez Apla etyki współodpowiedzialności jest etyka dyskursu. Apel podkreśla, że etyka odpowiedzialności ma szczególnie istotne zastosowanie w wskazanych obszarach, czyli na gruncie zagrożeń ekologicznych i politycznych. Konieczność wskazanej etyki jest następstwem rozwoju technologii, na przykład ostrej

ingerencji człowieka w świat przyrody, czy technologicznego rozwoju w sferze ludzkich relacji, czyli rozwoju technik komunikacji, czy prowadzenia wojny (Apel 1999a, 173). Konieczność etyki współodpowiedzialności rodzi się zatem z dokonującej się nieustannie ewolucji społeczno-kulturowej. Etyka dyskursu w koncepcji Apla ma być etyką uniwersalną, nową „makroetyką” czasów współczesnych, która według Apla, jest obecnie niezbędna dla harmonijnego współżycia jednostek.

Dystans czasowy i przestrzenny globalnego świata oddala od siebie jednostki, a tym samym stawia przed nimi nowe wyzwania. Moralność konwencjonalna już nie wystarcza, ponieważ nie daje oparcia wobec takich choćby wyzwań współczesności jak dominacja rynku, ceny, pieniądza, czy wobec zagrożeń wpływających z technologizacji życia. Etyka dyskursu pokazuje, że żadna forma indywidualnej etyki, która wynikałaby z zobowiązań pełnionej roli, czy funkcji społecznej nie może już sprostać wyzwaniom współczesnej postkonwencjonalnej moralności. Zdaniem Apla wyłącznie postulowana w ramach projektu transcendentalno-pragmatycznego etyka dyskursu może dostarczyć racjonalnego uzasadnienia dla pojęcia współodpowiedzialności, jako również poprzez regulatywną ideę wskazać konieczność nowej etyki wzajemnej odpowiedzialności i kooperacji na płaszczyźnie globalnej makroetyki współodpowiedzialności (Apel 1992b, 29, 30). Według Apla,

z punktu widzenia historycznego żyjemy raczej po raz pierwszy w cywilizacji planetarnej, która przynajmniej pod wieloma względami kulturowymi – np. w aspekcie nauki, techniki i gospodarki – jest ujednoczona w stopniu czyniącym z nas członków rzeczywistej wspólnoty komunikacyjnej – albo jeśli chodzi np. o kryzys ekologiczny – członków jednej i tej samej łodzi (Apel 1995, 43).

Przeciw utopijności projektu etyki Apla

Według Apla globalny zasięg etyki współodpowiedzialności nie zwalnia nikogo z poczucia odpowiedzialności za skutki technologii, nauki, czy polityki w obrębie całego globu ziemskiego. Zdaniem Apla wobec postulowanej przez niego etyki nie ma zastosowania zarzut Arnolda Gehlena, który orzeka, że nikt nie powinien poczuwać się do

odpowiedzialności za coś, co nie wpisuje się w jego rolę, czy funkcję społeczną (Apel 1995, 37). Apel w pełni zdaje sobie jednak sprawę, że w obecnej sytuacji trudno jest wymagać od ludzi pełnego spełnienia idealnych warunków etyki dyskursu, w szczególności w wymiarze globalnej współodpowiedzialności. Nie znaczy to jednak, iż ewentualność taka nie jest konieczna, ani też nie jest możliwa do spełnienia. Potrzebę etyki współodpowiedzialności potwierdzają liczne konferencje, dialogi o zasięgu ogólnoswiatowym, czy debaty parlamentarne. Mimo, iż większość z nich nie stanowi przykładu idealnych dyskursów praktycznych, ponieważ mają one raczej charakter negocjacji, to potwierdzają one konieczność etyki współodpowiedzialności. Uczestnicy tych konferencji muszą przynajmniej sprawiać wrażenie zatroskanych i współodpowiedzialnych za interesy osób, które reprezentują. Konferencje ogólnoswiatowe stanowią zresztą możliwą drogę realizacji zbiorowej współodpowiedzialności za losy naszej wspólnej rzeczywistości (Apel 1999a, 190, 191).

Problem etyki współodpowiedzialności łączy się z ważnym problemem, przed którym stoi etyka dyskursu, czyli dostosowaniem własnych wymogów do aktualnej sytuacji ludzkiego dnia codziennego. Wyrazem rozwiązania tego problemu jest wspomniana już część B etyki dyskursu. Współczesna rzeczywistość nie umożliwia pełnej realizacji założeń etyki dyskursu wypływającej z racjonalności konsensualno-komunikacyjnej, dlatego też dopuszcza możliwość odwołania się do pewnego rodzaju racjonalności strategicznej zgodnie z regułą:

tyle postępuj w sensie polegania na dyskursie, ile może być uzyskane przy uwzględnieniu ryzyka i tyle strategicznych zastrzeżeń, ile wymaga tego nasza własna odpowiedzialność za możliwe do przewidzenia następstwa naszych działań (Apel 1999a, 192).

Część B etyki dyskursu uwzględnia zatem częściową konieczność zastosowania środków strategicznych, ale wyłącznie pod zastrzeżeniem wykorzystania ich zgodnie z zasadą odpowiedzialności. Możliwe odchylenia od zasady racjonalności komunikacyjnej wynikają z potrzeby dostosowania etyki dyskursu do aktualnych warunków społecznych i kulturowych, ponieważ postulowane przez Apla

uprawomocnienie norm moralnych nie narzuca jednego obowiązującego toku uzgodnienia norm. Z uwagi na warunki sytuacyjne część B etyki dyskursu zezwala na stosowanie strategii moralnej, która w konsekwencji zmierzać ma do jednak dialogicznego porozumienia. Nie stanowi ona zatem czystej strategii manipulacyjno-perswazyjnej. W obliczu zagrożenia życia, rodziny, państwa jednostka często zmuszona jest podejmować decyzje, które wydają się nie być w zgodzie z obowiązującymi normami moralnymi, ponieważ

z reguły odpowiada ona nie tylko za siebie, ale za powierzony jej system dążący do zachowania samego siebie – rodzinę, grupę interesów, państwo. Innymi słowy: nie można pod względem moralnym żądać od niej, by działała zgodnie z bezwarunkowo prawomocną zasadą moralną, bez odpowiedzialnego rozważenia przypuszczalnych wyników działania i skutków ubocznych (Apel 1992a, 26).

W nawiązaniu do znanego odróżnienia „etyki przekonań” i „etyki odpowiedzialności” autorstwa Maxa Webera, Apel podkreśla, iż każdy człowiek, który chce pozostać w zgodzie z obowiązującą normą moralną, powinien również rozważyć potencjalne skutki i następstwa swoich działań. Wynika to z faktu, iż ludzie nie odpowiadają wyłącznie za siebie, ale są odpowiedzialni choćby za wspólnotę, rodzinę, społeczeństwo, czy państwo, w którym przyszło im żyć. Zdaniem Szulczewskiego właśnie możliwość odstąpienia od obowiązującej normy w obliczu konfliktu pomiędzy zasadą moralną a zakresem odpowiedzialności wyznacza pragmatycznie zorientowaną transformację rygorystycznej etyki obowiązku Kanta w dialogiczną etykę odpowiedzialności (Szulczewski 2006, 240, 241).

Zakończenie

Idea etyki dyskursu Apla wynika z założenia nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej, ponieważ z samego dyskursu argumentacyjnego oraz procedury ścisłej refleksji wypływa sposobność apriorycznego uzasadnienia etyki oraz wszystkich praktycznych dyskursów uzasadniania norm. Etyka dyskursu jest również etyką współodpowiedzialności, gdzie normy moralne i prawne mają być budowane i wyjaśniane na drodze dyskursu argumentacyjnego i konsensualnego porozumienia wszystkich członków realnej wspólnoty

komunikacyjnej. Lingwistycznie i pragmatycznie zorientowana transformacja filozofii transcendentalnej pozwoliła Aplowi przełamać solipsyzm obecny w koncepcji Kanta. Aplowi udało się zbudować koncepcję racjonalnie ugruntowanej, uniwersalistycznej etyki komunikacji językowej, która poprzez część B etyki dyskursu przełamała abstrakcję procedury uzasadniającej z części A.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, Karl-Otto, 1988, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, [w:] idem, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, ss. 42-68.
- Apel, Karl-Otto, 1990, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno – pragmatyczna*, przeł. Andrzej Przyłębski, [w:] Bolesław Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań: Wydaw. Naukowe UAM, ss. 83-93.
- Apel, Karl-Otto, 1992a, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, przeł. Tamara Mańko, „Principia: pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. V (1992), Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 5-37.
- Apel, Karl-Otto, 1992b, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?* [w:] Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (red.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, red., Frankfurt a/M: Suhrkamp, ss. 29-61.
- Apel Karl-Otto, 1993, *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, przeł. Ewa Kobylińska, „Kultura współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka”, t. 1 (1993), Anna Zeidler-Janiszewska (red.), Warszawa, ss. 5-13.
- Apel, Karl-Otto, 1995, *Problem uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności*, przeł. Izabela Ferenc, [w:] Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red., Poznań: Wydaw. Naukowe IF UAM, ss. 33-50.
- Apel, Karl-Otto, 1999a, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, przeł. Zbigniew Zwoliński, [w:] Janusz Sekuła (red.), *Idea etyczności globalnej*, Siedlce: Wydaw. Seculum, ss. 172-193.

- Apel, Karl-Otto, 1999b, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft* [w:] idem, *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, t. 2, Frankfurt a/M: Suhrkamp, ss. 358-435.
- Apel, Karl-Otto, 2002, *Anwendungsprobleme der Diskursethik*, [w:] Karl-Otto Apel, Marcel Niquet (red.), *Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachner Vorlesungen*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber, ss. 68-94.
- Apel, Karl-Otto, 2011, *Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur. Zum Verhältnis der Kulturwissenschaften und der praktischen Vernunft*, [w:] idem, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlin: Suhrkamp, ss. 350-366.
- Jonas, Hans, 1996, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków: Wydaw. Platan.
- Sierocka, Beata, 2001, *Z debaty nad ideą etyki normatywnej*, [w:] Piotr Dehnel, Norbert Kapferer, Beata Sierocka (red.), *Etyka, wspólnota, działanie. Szkice z filozofii współczesnej*, Wrocław: Wydaw. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, ss. 25-48.
- Szulczewski, Grzegorz, 2006, *Aporie filozofii a kondycja racjonalizmu*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa w Warszawie.

ABSTRACT

TRANSCENDENTAL-PRAGMATIC JUSTIFICATION OF KARL-OTTO

The aim of the article is to analyze the discourse ethics postulated by Karl-Otto Apel. This is an original project of the German philosopher, which is a result of linguistic, hermeneutic and pragmatic transformation of transcendental philosophy. In this form the discourse ethics is the embodiment of the idea of the communication turn in philosophy and thus gains the notion of prima philosophia in Apel's considerations. Transcendental and communication aspect of ethics allows Apel to formulate a postulate of validation of not only specific situational ethical norms but also the principle of ethics itself. The idea is reflected in the postulate of final justification. The dialectics of the ideal and real communication community is, on the one hand, to overcome the aporias of transcendental philosophy and, on the other hand, to retain its fundamental claims. Discourse ethics and co-responsibility are the ultimate response to the threats of the contemporary world, resulting from globalization or technicisation of life.

KEYWORDS: philosophy of communication, discourse ethics, ethics of responsibility, transcendental philosophy, transcendental pragmatics, ultimate justification

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia komunikacji, etyka dyskursu, etyka odpowiedzialności, filozofia transcendentalna, transcendentalna pragmatyka, ostateczne uzasadnienie



MONIKA ZALEWSKA
UNIwersytet Łódzki

COGNITIVE THEORY OF METAPHOR AND JERZY WRÓBLEWSKI'S CONCEPT OF LEGAL INTERPRETATION¹

1. Introduction

Jerzy Wróblewski as one of the most prominent legal theorists has enormous impact on Polish legal thinking, through creation of legal interpretation theory. Originally, inspired by Kazimierz Ajdukiewicz's philosophy of language the theory of legal interpretation became known by Polish lawyers. Three elements of legal interpretation: linguistic, systemic and functional are essential to the theory. Linguistic interpretation is bound with so-called linguistic directives. They focus on common, legal or specialist language. Systemic interpretation refers to the legal context. Such context is defined in terms of the place of the norm in a legal system. For example, norm has to conform with constitutional rules, or human rights policies. Functional interpretation is less specific and connects to the largest context: among others, social, economic, ethical. (Jerzy Wróblewski 1959, 143-147). Wróblewski is fully aware of some factors influencing the interpreter and as a result his theory does not explain the whole process of interpretation. However, when Wróblewski wrote his book, cognitivist theory had not been developed yet. Potentially, this field of science might provide some answers for Wróblewski's problems with the theory and partially identify the unknown factors. Lakoff-Johnson's theory of conceptual metaphor offers one possible explanation².

¹ This project has been financed by Narodowe Centrum Nauki decision no. DEC-2013/09/B/HS5/02529.

² I would like to thank Sylwia Wojtczak (Zakład Polityki Prawa WPiA) for her precious remarks, that contributed to the development of the article.

In this paper I will apply Lakoff-Johnson's theory of conceptual metaphor onto Wróblewski's legal interpretation theory. In the first paragraph, Wróblewski's theory will be briefly presented. Next, I will move to Lakoff, Johnson's theory of conceptual metaphor. Finally, the answer will be provided whether Lakoff-Johnson's theory is able to supplement Wróblewski's theory of legal interpretation. As a result, two implications exist: theoretical and practical. Firstly, conceptual theory of metaphor might be helpful to some extent in completing Wróblewski's theory of legal interpretation. Secondly, conceptual theory of metaphor can be effectively used in the process of legal interpretation. However, the use of cognitive metaphor in the process of legal interpretation demands caution due to its specific character. Using metaphor's directives is not always advisable.

2. Wróblewski's theory of legal interpretation

Jerzy Wróblewski's theory of legal interpretation assumes that legal norms demand some further analysis as many of them are not evident. Although, Wróblewski's principle of interpretation is *clara non sunt interpretanda* (Zirk-Sadowski and Zieliński 2011, 100), he is aware that doubts concerning the meaning of the norms might occur. Three kinds of the doubts can be identified. Firstly, linguistic doubts. The use of a vague language would be an example of such. Secondly, systemic doubts. They can be exemplified by a relationship between the valid norms present in a particular legal system. Thirdly, functional doubts are the doubts concerning consequences of applying legal norm to a specific case. Some of the consequences can be of social, economic or ethical nature. Division of doubts leads Wróblewski to distinguish three corresponding types of directives of first degree: linguistic, systemic and functional (Wróblewski 1959, 145-147). These directives aim to help the interpreter to make appropriate decision regarding the meaning of the norm. Additionally, when first degree directives do not provide agreeable outcome, second degree directives are applied. Wróblewski created second degree directives in order to provide guidelines to help clarify, which directives of first degree should prevail. At this point, two sets of theories are distinguished: static and dynamic. Static theories favor linguistic directives. In addition, static theories

highlight the importance of historic lawmaker's will (Wróblewski 1959, 159-167). Within static theories group, subjective theories stress the bond between the legal text and a will of lawmaker and are most common. Dynamic theories contrast the static theories. Within dynamic theories group, functional directives are most significant, while linguistic carry least importance. Dynamic theories emphasize "adequacy of law and life" as the leading concept (Wróblewski 1959, 167). Additionally, these theories distinguish: teleological-sociological theories, theories of value, and others. Somewhere among them so called objective theories exist. Despite belonging to the dynamic group of theories, they put more stress on linguistic interpretation regardless of the lawmaker's will (Wróblewski 1959, 175). In practice, an established country with the functional government and effective legal system leans towards the use of static theories. Current situation in Poland exemplifies predominant use of static theories. On the contrary, dynamic theories seem to be more effectively applied in the countries going through transformational processes. Poland at the beginning of 90's illustrates such scenario. During transformation from communistic, non-democratic country into capitalistic democratic country, new government adjusted legal system to new circumstances. Transitional process proved to be complex. During this time functional interpretation was applied. Due to this application transformation process was possible, even though the legislation was drafted by historic, communist lawmaker.

Applying Wróblewski's directives of first degree result in three types of legal interpretation: linguistic, systemic and functional. However, as Wróblewski, notes, all three sets of directives do not provide exact and explicit rules regarding law interpretation. Instead, directives are guidelines (Wróblewski 1959, 143). In this context, Wróblewski argues that a wide range of experience is needed to apply them properly. Thus, even though, clear recognition of directives is available, the result of interpretation might still be unpredictable (143). Consequently, Wróblewski compares the lawmaker to a composer and the interpreter to a musician playing the piece of music. In each case, the personality of the interpreter, and factors affecting him influence the interpretation. Wróblewski's inability to recognize the factors leads him to conclusion they must be disregarded in the process of analysis of

legal interpretation (143). To sum up, Wróblewski is aware of shortcomings of his theory in explaining the process of legal thinking. Hence, a twilight zone exists with other factors influencing legal interpretation. Additionally, until these factors remain unknown, predictability within interpretation process is impossible to achieve. Despite many factors go unrecognized, I believe one can be identified as conceptual metaphor presented in Lakoff-Johnson's theory.

3. Conceptual metaphor – Lakoff-Johnson's theory

According to Lakoff-Johnson's theory, language and especially metaphor have much broader function, than traditionally ascribed. Commonly, metaphors are understood as "device of poetic imagination" (Lakoff, Johnson 2003, 3) concerning only language. Such metaphors are called verbal or point metaphors (see: Rybarkiewicz 2015, 208)³. On the other hand, conceptual metaphors as described by Lakoff and Johnson influence the way of thinking as well. This point of view, defines language as a top layer of something greater. Conceptual metaphors structure our cognition and perception of abstract phenomena. As a result the issue relates rather to the way of thinking than the way of speaking. Conceptual metaphor's function is to aid thinking in order to understand abstract idea in less abstract terms. The whole process of metaphorical thinking is described in terms of source domain and target domain. Source domain is a domain where metaphor is drawn and is rather tangible (e.g. war). On the other hand, target domain is abstract (e.g. argument), and more difficult to understand. Comprehension of target domain can be achieved by referring to source domain. Lakoff and Johnson provide an example of conceptual metaphor with a statement "argument is a war" (Lakoff Johnson 2003, 4). To support this claim, they provide some utterances illustrating transition from war to argument. Some of the utterances are: "your claims are indefensible" or "he attacked every weak point in my argument". Lakoff and Johnson also note that idea of argument as a war is something greater than just linguistic expression. For instance,

³ Rybarkiewicz distinguishes three types of metaphors: verbal (point) metaphors, systemic which allow to think outside the box and are created consciously, and hidden systemic (conceptual).

people tend to think about a person arguing the opposing view as an enemy. Additionally, strategies can be involved in the argument in order to win it. Therefore, structure of argument seems to resemble structure of war. Next, Lakoff and Johnson make a remark:

“Try to imagine a culture where arguments are not viewed on terms of war, where no one wins or loses, where there is no sense of attacking or defending, gaining or losing ground. Imagine a culture where an argument is viewed as a dance, the participants are seen as performers and the goal is to perform in a balanced and aesthetically pleasing way. In such a culture people would view argument differently, experience them differently, carry them out differently and talked about them differently...”(Lakoff and Johnson 2003, 4–5)

In the following chapter of their book Lakoff and Johnson draw very important consequence from their observation:

“The very systematicity which allows us to comprehend one aspect of a concept in terms of another (...) will necessary hide other aspects of the concept... that are inconsistent with that metaphor. For example, in the midst of a heated argument, when we are intent on attacking our opponent's position and defending our own, we may lose sight of the cooperative aspects of arguing.” (Lakoff and Johnson 2003, 9)

Hence, metaphor concerning “argument as a war” while revealing something has a side effect. Repercussions may hide some other aspects of the abstract concepts. In example mentioned above, potentially argument does not need to be perceived as a war.

Another crucial component of Lakoff-Johnson's theory is the concept of experiential gestalt. Experiential gestalt can be perceived as a “cluster of other components” (Lakoff and Johnson 2003, 69–70). This cluster is more basic in human's perception than individual parts creating it. An example of the cluster is prototype causation, which is a basic concept. The idea of prototype is similar to Wittgenstein's idea of family resemblance. For example, prototypes are small, flying birds. On the other hand, chickens or penguins are not prototypical birds (Lakoff and Johnson 2003, 71). Such properties constituting prototype are experienced as gestalt. Lakoff and Johnson define it as: “complex of properties occurring together (...) more basic to our experience than their separate occurrence” (Lakoff and Johnson 2003, 71). According to Lakoff and Johnson, prototype of causation contains many components,

for instance: change of a state, action or direct contact (Lakoff and Johnson 2003, 70–71).

Concept of gestalt is present in human's direct experience, and also in metaphorical sphere. Lakoff and Johnson provide the example in the statement: "Harry raised our morale up by telling the jokes". The statement uses "happy is up" metaphor (Lakoff and Johnson 2003, 72). I believe, such gestalts can be found in law and in the following paragraphs it will be demonstrated.

If the observations of Lakoff and Johnson are true, than this theory should also work in the field of law. Law and legal language concern abstract concepts, and most legal institutions contain the abstract feature. Hence, legal text is saturated with metaphors, revealing some aspects of legal institutions and hiding others. For example, in penal code there is plenty of metaphors referring to responsibility as a burden (and not many referring to responsibility in the context of freedom). Similarly, goods being an object of a crime are viewed as a treasure. On the other hand, Polish copyright law treats subject of intellectual property equally to an exclusive and fenced piece of land demanding guardians. Examples mentioned above, demonstrate the way to perceive legal institutions and law itself. Sometimes, due to specific metaphors certain aspects of legal institutions are disregarded. Moreover, individuals are not aware of metaphors' presence (Lakoff, Johnson 2003, 3). Metaphors are built in the structure of language, secretly influencing our thinking and the way we perceive the world, especially abstract phenomena such as legal institutions.

Lakoff and Johnson's observation have serious implications for legal interpretation. In law meaning is often artificially shaped. The temptation to miss some aspects in favor of highlighting others might be strong. Additionally, it might be a political decision to do so. In next paragraphs, I will make attempt to demonstrate the interplay of legal interpretation and metaphors. Firstly, a discussion regarding compatibility of conceptual metaphors in legal sphere will be held. Next, I will argue that due to character of metaphors, the caution is demanded when employing metaphors as directives of legal interpretation. Finally, the issue of incompleteness of directives and their relation to metaphors will be explored. Namely, do conceptual metaphors taken into account make Wróblewski's theory more complete?

4. Conceptual metaphors and Jerzy Wróblewski's theory of legal interpretation

4.1 Are metaphors needed in legal interpretation?

Returning to theory of legal interpretation, imagine a judge interpreting the text. He has three directives of legal interpretation at his disposal. Probably, at first he uses linguistic directives, followed by systemic and functional directives. In each case of directives application, the query is: whether the conceptual metaphors in the legal text influence judge's interpretation. As it has been mentioned before, when possible, interpreter is obliged to use common language at first step. Alternatively, when necessary, he should use expert language used for certain field of science or law. Then he should regard systemic context and check if his interpretation conforms with international, EU or constitutional rules. Finally, functional context regarding social or economic rules exists. As we already know, most of the legal rules are abstract, therefore they potentially contain metaphors. Hence, metaphorical context of interpretation is possible. The question is whether it can be useful. In order to answer this question, let us analyze the hypothetical process of interpretation regarding conceptual metaphors. Two possible cases occur. Firstly, when the text is clear and the interpreter falls under the rule *clara non sunt interpretanda*, or secondly, when the text is unclear and interpreter needs to use first degree directives. Such text might be either easy or problematic to interpreter and the reasons might vary. For instance, the text could be badly constructed or just ambiguous.

Both cases pose the dilemma whether the interpreter is influenced by metaphors in the text. According to Lakoff-Johnson's theory, we are always influenced by metaphors. They shape our way of thinking. Thus, the dilemma truly becomes about the potential degree of influence an interpreter experiences through the metaphors.

It is also worth to mention that metaphorical context in legal interpretation lies rather in the context of discovery than in the context of justification. This opposition has been introduced by Reichenbach and then developed in Poland by Jerzy Wróblewski. The opposition is bound with two questions: how the certain decision has been made and how such a decision has been justified (Holocher 2009, 9). These

questions are regarded also in the scope of legal interpretation. The context of discovery is bound with the query of the potential ruling and if certain interpretational hypothesis might be as such regarded (Holocher 2009, 12). As mentioned above, Metaphors seem to be a good response to such query, since they influence the way of thinking of the judge.

4.1.1. *Clara non sunt interpretanda*

Let us start with *clara non sunt interpretanda* case. In order to fully appreciate the problem, a description of the controversies in Polish legal doctrine follows. In past years, two competing theories concerning legal interpretation came to an existence: clarifying and derivative (*omnia sunt interpretanda*) interpretation. First theory, created by Wróblewski, is bound with *clara non sunt interpretanda* rule understood as prohibiting the initiation of the interpretational process, if the meaning of the norm is clear (Zirk-Sadowski and Zieliński 2011, 102). Wróblewski developed this concept based in Ajdukiewicz's theory of language (Ajdukiewicz 1934)⁴. According to Ajdukiewicz, the meaning-rules (or as Wróblewski calls them – directives of meaning) play the main role in establishing the meaning of any expression belonging to the language S. Hence, the meaning depends on so-called conceptual apparatus. Acceptance for any sentence in language S in accordance with meaning-rules (directives of meaning) is self-evident and categorical. Usage of such rules comes as natural as usage of phonetic or syntactic rules (Ajdukiewicz 1934, 154).

Wróblewski, inspired by Ajdukiewicz's thought clearly adapted some of the elements to his theory of legal interpretation. Among most prominent elements are directives of meaning and self-evident character of expressions in the process of accepting or rejecting sentences. Self-evident character can be bound with *clara non sunt interpretanda* rule. According to Wróblewski, in legal context two types of the directives of the meaning endure. First type is bound with the situation when the text is clear in concrete legal case. Such occurrence does not fall in the scope of the legal interpretation problem

⁴ Such interpretation, which involves Ajdukiewicz's theory is criticized by Jan Woleński. See: J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska a polska teoria prawa*, Studia Prawnicze 1985/86, vol. 3-4.

(Wróblewski 1969, 6–7). Therefore, Wróblewski employs here *clara non sunt interpretanda* rule. Second type of directives of the meaning discussed in this text are linguistic, systemic and functional. They are used when the legal text is not clear.

Getting back to metaphors a question worth asking is “does regarding metaphors in the interpretation modifies *clara non sunt interpretanda* rule?”. Or perhaps through argumentation mentioned above metaphors exclude *clara sunt interpretanda* rule. For the sake of argument the rule *clara...* will be accepted as valid in Wróblewski's theory. However, even if *clara...* rule worked in Wróblewski's theory reasonable doubts still exist about the rule combined with metaphorical directives. As mentioned above, individuals are influenced by metaphors most of the time and not being aware of them. In case of law, which is abstract and consists of abstract institutions unawareness of metaphors becomes even more obvious. Actually, each institution binds with some metaphorical apparatus due to its abstract character. In such case, one could argue none of the legal norms can be clear. However, I believe this approach would be false. Non-controversial norms from metaphorical point of view do exist. For instance, the rule stating that parliament consists of 460 deputies. From metaphorical point of view, parliament is a container and 460 deputies are the content. Despite the metaphor occurrence, rule mentioned above is clear and obvious to a lawyer. Although, a philosopher might see this statement differently. For instance, he could draw some ontological implications from metaphors. However, for interpretational process done by a lawyer this rule is clear. In spite of it, the *clara...* rule would not remain untouched. As mentioned above, this rule would apply to the cases when no legal directives are needed to interpret the law. However, it seems, regarding metaphorical context, it would be necessary to narrow understanding of what is clear in law. A situation when metaphors demanding further analysis of the legal text cannot be excluded. Hence, the principle *clara non sunt interpretanda* would be narrowed. Mainly, the legal rules which at the first glance seem to be clear, but contain interesting form legal point of view metaphors would not fall under *clara...* rule. Taking into account metaphorical context potentially results in different perception of the rule. Therefore, it might not fall under the *clara...* rule anymore.

4.1.2. Interpretation of legal text

When legal rules in concrete case are not clear situation differs. Such occasion calls for Wróblewski's directives of legal interpretation to be used. Additionally, I argue, that metaphorical context could potentially change the result of legal interpretation. As an example, let us look at the fragment of art. 17 of Polish copyright law, which reads: "*wyłączne prawo do korzystania z utworu i rozporządzania nim na wszystkich polach eksploatacji oraz do wynagrodzenia za korzystanie z utworu*" which can be translated as: "exclusive right to make use and dispose the piece of work through exploitation in all fields and compensation for using this piece of work". If the legal proposition from article 17 of Polish copyright law was interpreted in accordance with linguistic directives traditional interpretation would be rather simple. Simplicity of interpretation is achieved due to expressions "*exclusive*" or "*exploitation in all fields*". No need for speculation exists, regarding exclusivity, or what "*fields of exploitations*" means, since the rule includes *all* of them. Hence, although this text is too complex to fall under the principle *clara non sunt interpretanda*, interpretation according to linguistic directives is easy. However, as mentioned before, the situation changes when metaphorical context is added. It can be noticed that copyright law hides a very important aspect of cultural objects⁵. Expressions such as: "*exclusive*", "*making use*", "*dispose*" "*exploitation fields*" are metaphors referring to the land ownership gestalt. The land in the metaphor should be fenced off and protected against intruders. Clearly, the concept of experiential gestalt plays an important role. The components cluster is land ownership and the components mentioned above, are: exclusivity, usage and exploitation. Source domain is the piece of someone's land and target domain is a piece of work. In consequence, important components of the culture are missing, namely, creativity, freedom, inspiration, and all of them bound with the idea of community and sharing (Reyman 2012, 4–9). Therefore, good ruling should take into account copyright protection as well as freedom of culture securing rights of an author and a recipient of cultural goods (Lessig 2005). Hence, interpretation should contain not only aspects bound with land ownership, but also bound with

⁵ By cultural objects I define artifacts of cultural meaning, such as music, paintings, movies etc.

community, especially, Polish law predicts more balance on this field, introducing e.g. fair use (*dozwolony użytek*)⁶. The intention of introducing fair use is to restore the balance between copyright owner and the recipient of cultural goods. Thus the latter can e.g. share the movie or book he owns with his friends or family.

The conclusion is that metaphors might give judge a hint on interpretation and understanding of law. However, such approach poses a threat. In the example of copyright law metaphors strengthen the idea of the copyright as restricted ownership while completely losing the aspect of creativity and sharing. Metaphorical context favors one side of the relation ignoring public interest. In this case, regarding metaphorical context might bring damages to the society. Metaphors are not straightforward as Wróblewski's directives of interpretation, they are rather affect judge's subconsciousness. A dilemma presented leads to the conclusion, that strengthening one aspect of copyright and ignoring another will not have a positive effect. After all, right to culture is expressed in article 27 of Universal Declaration of Human Rights. Moreover, systemic interpretation of Polish copyright law favors balance between the artist's rights and the consumer. The fair use concept is an example of this balance. For this reason, it is both important to be aware of existing metaphors and also to examine them carefully, since they hide some important aspects.

The final case refers to the legal text being problematic for interpretation. Let us recall well-known and ambiguous article 415 of Polish Civil Code "*Kto z winy swej wyrządził drugiemu szkodę zobowiązany jest do jej naprawienia*" (Who of his fault caused the damage to the other, shall be obliged to fix it"). This short article has a very broad interpretation in the doctrine. To mention a few, the meaning of fault or query regarding causality. Would metaphorical analysis be of any help here? The damage here is treated as a fixable artefact or a device. Moreover, fault is a place of origin, or initial cause of events. Eventually, the perceived fault is a place where journey begins, such as an airport or train station. After additional careful analysis of Polish civil code, fault appears as a burden or element

⁶ I've elaborated this matter in the forthcoming article: *Znaczenie metafor pojęciowych na przykładzie „Ustawy z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych”* in: *Edukacja Publiczna i Edukacja Demokratyczna*

necessary to complete the whole. Other metaphors of fault are: something which can be measured, scaled, and something vertical (orientation in space). On the other hand, fault is an experienced burden. Hence, even analysis done *in abstracto* tells something about the concepts used in the article 415. Concrete cases should offer more useful examples, since they build a new context for law. For example, ruling I C 786/07 issued by district Court in Lublin defines guilt as follows:

„obowiązek zapobieżenia szkodzie wyływał w niniejszej sprawie co najmniej ze zdrowego rozsądku, popartego zasadami doświadczenia życiowego, które nakazują unikać zbędnego ryzyka oraz podejmować czynności zapobiegające możliwości powstania zagrożenia dla życia lub zdrowia człowieka. (...) Zaniechanie przez odpowiednie służby przedsiębiorstwa komunikacji miejskiej podjęcia takich działań to jest naprawy drzwi trolejbusu, wyczerpało znamiona niedbalstwa, a więc winy w rozumieniu art. 415 k.c”

7

In this short fragment of the ruling, the common sense is a source, duty to prevent the loss is a river or a boat, rules of life experience are a prop, unnecessary risk is a blow, the door non-repairment is a device for resource usage, and last but not least negligence and fault are the resources. Hence, article 415 of Polish Civil Code when regarded *in concreto* provides even more metaphors. The judge working with the concrete case can build metaphors based on legal rules combined with facts from the case. His legal thinking can be reconstructed from his sentence by analyzing metaphors he uses. Hence, from practical point of view, metaphorical analysis might also be helpful for an appeal. By identifying metaphors lawyer can recognize flaws in judge's reasoning.

This is also the argument in favor of situating metaphors in the context of discovery. The judge should regard metaphors

⁷ The duty to prevent a loss in this case stems (flows) from (at least) common sense supported by the rules of life-experience, that require avoidance of unnecessary risks and undertaking of activities preventing a possibility to threaten a life or a person's well-being (...) Failure to conduct by appropriate public transportation company authorities of such activities, which is to repair the trolley's door exhausted all hallmarks of negligence, and that is the fault as defined by article 415 of Polish Civil Code.

before he makes his ruling. Metaphors might also occur in the context of justification, as an argument supporting the hypothesis from the context of discovery (Holocher 2009, 13), however, only if arguments are regarded as supporting the *just* judgement.

4.2 Interpretational directives concerning metaphors

After demonstrating the usefulness of metaphors, it is worth asking about the formulation of appropriate interpretational directives. In order to answer the final question, the place of metaphorical directives in Wróblewski's theory should be analyzed. Should metaphorical directives be a distinct set of directives or do they belong to one of three sets of directives put together by Wróblewski? Let us start from a relation between metaphors and linguistic set of directives. Hence, whether metaphorical directives can exist independently or they are bound with linguistic context. Clearly, in this case a method of metaphor analysis is linguistic. However, the method used does not necessitate the character of directives. For instance, systemic directives also based on linguistic analysis are a distinct set of directives. Additionally, placing metaphors in linguistic set of directives would neglect the conceptual character of metaphors. The linguistic context narrows the meaning of metaphors. Metaphors would become nothing more than linguistic device. The systemic and functional context do not fit metaphorical as well. Systemic directives regard the context of other norms in legal system and obviously metaphors are not compatible. Functional context, although least specified refers to consequences of certain interpretation. Metaphors would not fit here either. To conclude, the conceptual nature of metaphors should create a new set of directives.

Next, the relation of metaphorical set of directives and other already functioning directives should be established. At first, can metaphorical set of directives be the primary one? The example from Polish copyright law negates such notion. Analysis of metaphors in the example of copyright law concludes that cultural goods should be regarded as analogical to land protection. Such interpretation seems to contradict systemic context in a serious manner by infringing the general idea of Polish copyright law as well as Human Rights Law.

Moreover, such interpretation would also be in conflict with the functional context limiting the access to the culture for the society. It is worth to note, Polish copyright law standard of author protection is generally high enough. Therefore additional extension by the interpretation is not needed⁸.

For these reasons, directives concerning metaphors should have rather subsidiary meaning to linguistic context. In cases when legal institutions are unclear, for instance, the meaning of fault, metaphors might be a great device to precise it. Additionally, at later stage, the metaphors can help the appeal to reconstruct judge's thought process. On the other hand, metaphors should be used with great caution. The potential conflict with systemic and functional context should be always examined. In case, metaphors infringe vital aspects of systemic or functional context (or both), metaphorical set of directives should be ignored. Otherwise, we could remain blind to other aspects of some abstract institutions. Just like Lakoff and Johnson "argument is war" and copyright law examples point out.

This way the metaphorical directives have been formulated. They might be as follows:

1. "In order to precise the meaning or establish the unclear meaning of the certain legal institution, examine metaphorical context." (rule)
2. "In case, the metaphorical context significantly contradicts systemic or functional (or both) context, ignore the metaphorical context". (exception)

4.3. Can fixed and definite meaning of the legal norms be achieved?

Last but not least, it is worth to return to the primary problem presented by Wróblewski in the text. According to him, even though the three sets of directives (linguistic, systemic and functional) are known,

⁸ The other issue regards inefficiency of copyright law and its incompatibility to digital era. But this problem is of different kind than general standard of protection and won't be discussed in this paper.

the outcome of the interpretation will still be a mystery. After the careful analysis of the metaphorical context, metaphor directives have potential to improve the situation. Metaphorical context seems to fill the gap in Wróblewski's theory to some extent. However, they are not the only missing element. Metaphorical directives might clarify the meaning of legal text, but the final outcome of judicial decision is still unknown. Three reasons contribute to this uncertainty. Firstly, metaphors can precise the meaning of the legal text, but do not fix the actual meaning of the text. Finding metaphors to some extent depends on the text interpreter. Secondly, the exception disallowing the use of metaphorical directives returns the interpreter to original sets of directives. Therefore, the interpreter arrives back at the situation Wróblewski described. Thirdly, metaphors cannot provide the fixed and definite answer about the outcome of the interpretation since they reveal some aspects of abstract concepts, but also hide other aspects.

5. Conclusions

In this article, the usefulness of Lakoff -Johnson's idea of conceptual metaphors has been demonstrated. They can be a device for a lawyer interpreting the legal text, or reconstructing judicial thought process. Metaphorical directives are a new and distinct kind of directives. However, they should not function as primary rules and should be of subsidiary character. Metaphors might affect ruling in significant way, both in positive and negative direction. On one hand, metaphors might be helpful with precisizing the meaning of legal phrases or even the legal institutions. On the other hand, metaphors hide some aspects of legal institutions. As it was demonstrated through the example of Polish copyright law, interpretation in accordance with metaphorical context would lead to a contradiction with systemic context of Polish copyright law, Human Rights Law as well as with functional context causing damage to society. In order to prevent such situation the exception in metaphorical directives must be made. Metaphorical directives cannot be used, if they lead to significant contradictions with systemic or/and functional context.

Answering the primary question of the article, regarding combination of Lakoff and Johnson's conceptual metaphors and

Wróblewski's awareness to the unknown result of legal interpretation leads to one conclusion. Namely, metaphors inclusion among other directives would help to predict rulings more efficiently, but still would be far from certainty. Metaphors can be considered as a step forward in Wróblewski's theory of legal interpretation.

REFERENCES

- Ajdukiewicz, Kazimierz. 1934. "Obraz Świata I Aparatura Pojęciowa." In *Język I Poznanie*, 1:175–95. Warszawa 1985: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Holocher, Justyna. 2009. Kontekst Odkrycia I Kontekst Uzasadnienia W Świetle Topicznej Koncepcji Prawa, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, LXXX: 9–29.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*. 2nd edition. Chicago: University Of Chicago Press.
- Lessig, Lawrence. 2005. *Free Culture: The Nature and Future of Creativity*. Reprint edition. New York: Penguin Books.
- Reyman, Jessica. 2012. *The Rhetoric of Intellectual Property: Copyright Law and the Regulation of Digital Culture*. 1 edition. Place of publication not identified: Routledge.
- Rybarkiewicz, Dorota. 2015. "Rozumowanie metaforyczne, czyli 'metaforą po oczach,'" *Folia Iuridica*, , no. 75: 207–25.
- Wróblewski, Jerzy. 1959. *Zagadnienia teorii wykładni prawa ludowego*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Wróblewski, Jerzy. 1969. "Legal Reasoning in Legal Interpretation." *Logique et Analyse* 12 (45): 3–31.
- Zirk-Sadowski, Marek, and Maciej Zieliński. 2011. "Klaryfikacyjność I Derywacyjność W Integrowaniu Polskich Teorii Wykładni Prawa," *Ruch Prawny, Ekonomiczny i Socjologiczny*, no. 2: 99–111.

ABSTRACT

COGNITIVE THEORY OF METAPHOR AND JERZY WRÓBLEWSKI'S CONCEPT OF LEGAL INTERPRETATION

Jerzy Wróblewski is one of the most prominent and influential legal theorists in Poland. His theory of legal interpretation containing a division into linguistic, systemic and functional dimension is highly regarded by Polish legal community. However, when formulating the theory Wróblewski was aware that his theory lacks some elements. In his work he points out that despite three dimensions the result of the interpretation is still unpredictable. For instance, interpreter's personality might be additional factor influencing legal interpretation process. In this context, Wróblewski compares the lawmaker to a composer and a subject making legal interpretation to a musician performing a piece of music. Wróblewski emphasizes the importance of such factors. However, an interpreter should disregard additional factors in the process of legal interpretation.

At the time, when Wróblewski formulated his theory, the cognitive science was not developed yet. Nowadays, Lakoff Johnson's idea of conceptual metaphors is widely known and might be one of the missing elements Wróblewski had in mind.

This paper will examine such possibility and its consequences. Firstly Wróblewski's theory of legal interpretation will be presented. Next, I will move to a brief description of Lakoff-Johnson theory. Then, it will be discussed if such approach is possible in terms of Wróblewski's theory. Finally, the necessary modification of legal interpretation theory will be analyzed. In this part, the key question is whether the metaphorical aspect is a new dimension of legal interpretation.

KEYWORDS: conceptual metaphor, Jerzy Wróblewski, legal interpretation, functional interpretation, Lakoff and Johnson

SŁOWA KLUCZOWE: metafora konceptualna, Jerzy Wróblewski, wykładnia prawa, wykładnia funkcjonalna, Lakoff i Johnson



ANDRZEJ WASILEWSKI

UNIVERSITÉ PARIS VIII

KWARTET PRAWD W FILOZOFII BADIOU

Rewolucyjna koncepcja prawdy

Czy może istnieć filozofia bez prawdy? Na tak postawione pytanie ponowocześni filozofowie odpowiadają, jak wiemy, twierdząco, rozpuszczając jej uniwersalność w relatywizmie. Ale czy filozofia bez prawdy jest jeszcze filozofią? Alain Badiou, jeden z najwybitniejszych myślicieli francuskich, twierdzi stanowczo, że nie jest. Filozofia bez prawdy jest jedynie antyfilozofią. „Filozofia jest taką szczególną dyscypliną, która bazuje na fakcie, że istnieją prawdy” [Badiou, Tarby 2010, 148]. Dlatego też każda „definicja filozofii powinna ją odróżnić od sofistyki” [Badiou 1992, 62]. A więc jeżeli ponowoczesna myśl wyklucza kategorię prawdy ze swojego dyskursu, to należy ją odzyskać dla zachowania ciągłości filozoficznej tradycji. Należy sprawić, aby ponownie znalazła się w centrum jej zainteresowań. Takie jest główne zadanie dla współczesnej, nieponowoczesnej filozofii, którego wykonania podjął się sam Badiou. Kategoria prawdy jest – oprócz bytu, wydarzenia i podmiotu – fundamentem, na którym wznosi się jego system. A więc sprawdźmy, czym jest prawda w jego koncepcji.

Czasy ponowoczesne są czasami *stricte* antyplatońskimi. Z jednej strony dewaloryzują kategorię prawdy, z drugiej eksponują kategorię pozoru. Badiou jest przekonany, że takie postępowanie rodzi kryzys w filozofii, dlatego chce odwrócić ów tendencję, otwarcie nawiązując do Platona. Podstawowym zadaniem filozofii jest jego zdaniem odróżnianie pozoru od prawdy. Jednakże aby to uczynić, musimy wiedzieć, czym ona jest. Należy więc zaproponować nową teorię prawdy, taką, która obroni się przed ponowoczesną krytyką. Badiou jest w pełni świadomy wyzwania. Wie, że powrót do arystotelesowej idei jest już niemożliwy. Zrywa więc z korespondencyjną koncepcją. Uważa, że prawda nie ma nic

wspólnego z orzekaniem o stanie rzeczy, że nie można jej wyrazić twierdzeniem *veritas est adequatio rei et intellectus*. W tym sensie kontynuuje ponowoczesną krytykę.

Wszyscy są zgodni w jednym punkcie, który jest tak ogólnym aksjomatem filozoficznej nowoczesności, że mogą jedynie do niego dołączyć: w każdym razie nie może być mowy o definiowaniu prawdy jako „odpowiedniości podmiotu z przedmiotem” [Badiou 2015(III), 80-81].

Jednakże ów aksjomat nie prowadzi go do tych samych konkluzji. Błędem ponowoczesnej myśli jest niedostrzeżenie faktu, iż kategorię prawdy można przeformułować tak, aby wydostać się z pola obowiązującej krytyki, w ramach której zwraca się uwagę na metaforyczność klasycznej koncepcji, na zagadkowość przywoływanej zgodności. Współcześnie filozofowie uznali, że nie możemy utrzymać arystotelesowskiej teorii, ponieważ nie mamy dostępu do samej rzeczywistości, ponieważ rzeczywistość jest zawsze zapośredniczona w językowym wymiarze. „Fałszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem” - stwierdził Nietzsche [Nietzsche 1912, 10]. W ten sposób można podsumować postmodernistyczne postawy, które finalnie zmierzają albo w stronę pragmatycznej teorii prawdy, albo w stronę waloryzowania kwestii pozoru. Badiou wykazuje jednak, że jest jeszcze trzecia droga. Nic przecież nie stoi na przeszkodzie, aby przekonstrować teorię prawdy. A skąd owa pewność? Badiou jest po prostu przekonany, że prawdy istnieją. Na początku *Logiques des mondes* przeciwstawia „materializm dialektyczny” „materializmowi demokratycznemu”. Drugi ruch jest obowiązującą obecnie doktryną, zgodnie z którą: „Istnieją tylko ciała i języki” [Badiou 2006, 9]. „Materializm dialektyczny” z kolei – czyli teoria prezentowana przez samego Badiou – twierdzi, że istnieje coś jeszcze, że istnieją pewne „rzeczy”. „Te «rzeczy» o trans-światowej, czy też uniwersalnej wartości (...) nazywam *prawdami*. Cały problem w tym (...) że *prawdy istnieją*, dokładnie tak samo jak istnieją ciała i języki” [Badiou 2015(III), 117]. A skoro prawdy istnieją, to nie można porzucać kategorii prawdy. Należy wprowadzić do filozofii taką koncepcję, która nie będzie związana z kwestią sądu. Po zwrocie językowym tylko odseparowanie prawdy od lingwistycznych uwarunkowań pozwoli obronić to fundamentalne pojęcie. Badiou proponuje nam nowe otwarcie. Przenosi rozważania o

prawdzie z poziomu językowego na poziom wydarzeniowy.

Każdy proces prawdy rozpoczyna się od wydarzenia; wydarzenie jest nieprzewidywalne, nieobliczalne. Jest uzupełnieniem sytuacji. Każda prawda, a więc i każdy podmiot, zależy od wydarzeniowego pojawiania się. Prawda oraz podmiot prawdy nie pochodzą od tego, co jest, ale od tego, co nadchodzi w mocnym sensie tego słowa [Badiou 2015(II), 70].

A więc prawda nie jest orzekaniem o stanie rzeczy zgodnie z tym jak się rzeczy mają. Prawda się wydarza, nadchodzi, pojawia się. „Każda prawda jest postwydarzeniowa” [Badiou 2015(III), 95]. A czym jest wydarzenie? „Wydarzenie to coś, co sprawia, że pojawia się możliwość, która była (...) nie do pomyślenia. Wydarzenie nie jest samo przez się kreacją rzeczywistości; ono jest kreacją możliwości” [Badiou, Tarby 2010, 19]. Pojawienie się wydarzenia bulwersuje dotychczasową wiedzę w ten sposób, że uwydatnia jej niespójność. Wykazuje, że dotychczasowy stan wiedzy jest niepełny, niewystarczający i ograniczony. Wraz z nim pojawia się bowiem to, co wcześniej wydawało się niemożliwe, to, co było nie do pomyślenia z punktu widzenia obowiązujących praw świata. Narodziny nowej sposobności wykazują granice ukonstytuowanych struktur świata. Nie można zatem opisać nowości, która się objawia wraz z wydarzeniem, z wnętrza dotychczasowej wiedzy. Każde wydarzenie jest nadmiarowe. Innymi słowy, „wiedza ignoruje zdarzenie, skoro miano zdarzenia jest nadliczbowe, a zatem nie należy do języka sytuacji” [Badiou 2010, 334]. W związku z tym „prawda jest zawsze czymś, co stanowi dziurę w wiedzy” [Badiou 2010, 333]. Dlatego Badiou przeciwstawia prawdę wiedzy. Prawda – o czym nie wiedział Arystoteles – nie może należeć do porządku wiedzy, ponieważ wskazuje na to, co się jej wymyka, co znajduje się poza jej granicami, co wykazuje jej niekoherencję. Każda prawda jest absolutną nowością. Taka koncepcja zbliża się do pojęcia Realnego u Lacana, który twierdzi, że „Realne może się zapisać jedynie poprzez impas formalizacji” [Lacan 1975, 118]. Tak samo prawda jest dla Badiou tym, co nie daje się pojąć za pomocą dostępnych intelektualnych środków. Wiedza opisuje i kataloguje zastany stan rzeczy. „W ostatecznej analizie konstytutywnymi operacjami wszelkiej dziedziny wiedzy są *rozdzielanie* (...) i *klasyfikowanie*” [Badiou 2010, 334]. Problem w tym, że zawsze natrafiamy na punkt, który nie poddaje się klasyfikacji, który nie poddaje się formalizacji. Ten punkt to

właśnie prawda, którą objawia nam wydarzenie. „Możemy zatem stwierdzić, że docieramy do realnego nie przez użycie formalizacji (...), a gdy eksplorujemy to, co jest niemożliwe dla tej formalizacji” [Badiou 2015(I), 30]. Innymi słowy, dostęp do prawdy prowadzi zawsze poprzez analizę tego, co jest niemożliwe dla ustanowionych struktur obowiązującego paradygmatu. W tym miejscu widać wyraźnie, dlaczego Badiou odchodzi od klasycznej koncepcji prawdy, która po prostu przynależy do porządku wiedzy, czyli opisuje rozpoznaną rzeczywistość. Wiedza nie jest zatem prawdziwa, jest jedynie prawdziwa.

Nie ma zwłaszcza prawdy „strukturalnej” czy obiektywnej. Nigdy nie powiemy o wypowiedziach strukturalnych, możliwych do przyjęcia w danej sytuacji, że są prawdziwe [*vrais*], ale tylko, że są prawdziwe [*véridiques*]. Nie objawiają one prawdy, ale wiedzę. [Badiou, 2015(III), 95].

Każda wiedza jest ograniczona. Opisuje jedynie rozpoznane elementy prezentującej się struktury świata. Nigdy nie jest totalna, nigdy nie pojmuje wszystkiego, co istnieje. Wiedza opisuje to, co jest. Prawda natomiast się zdarza, przybywa. „Każda prawda jest procesem, a nie sądem, czy też stanem rzeczy. Taki proces jest zgodnie z prawem nieskończony, albo nie do ukończenia”. [Badiou 2015(II), 70]. Prawda pojawia się, a wraz z nią objawia się pewna luka w dotychczasowej wiedzy. W ten sposób dochodzi do zmiany, do przeformułowania naszych tez i twierdzeń. Każde wydarzenie przynosi na świat prawdę, która bulwersuje zastany porządek i zrywa z dotychczasowymi nurtami myślenia. Właśnie dlatego taką teorię możemy nazwać *rewolucyjną koncepcją prawdy*. Innymi słowy, „każda prawda jest nowością” [Badiou 1992, 189], a więc wymyka się ukonstytuowanemu zbiorowi twierdzeń, którego horyzont poznawczy jest zbyt wąski, który jest niedostosowany pojęciowo do tego, co objawia nowa prawda. Mówiąc językiem Kuhna – który zresztą myśli podobnie na poziomie epistemologii – wraz z pojawieniem się nowej prawdy zmienia się paradygmat myślenia.

Nie należy jednak wydarzenia utożsamiać z prawdą. Wydarzenie jest jedynie zaczątkiem rodzącej się prawdy. Nie może być inaczej skoro znika zaraz po tym, jak się pojawiło. Wydarzenie objawia jedynie pewną alternatywę, otwiera fakultatywną drogę, ale samo z siebie nie jest w stanie nic stworzyć. W tym momencie pojawia się konieczność istnienia podmiotu. Tylko on może potwierdzić, że coś istotnego miało miejsce.

Prawda jest dla Badiou procesem, musi więc zostać wypracowana, zrealizowana. Jest zadaniem, które należy wykonać. Aby mogła zaistnieć, muszą nastąpić konkretne decyzje rozstrzygające o jej istnieniu, decyzje potwierdzające, że to, co zaszło, miało w istocie miejsce. Skoro wydarzenie jest nadliczbowe, to potrzebne są dodatkowe nazwy, które utrwala jego ulatniającą się egzystencję i zatrzymują je na progu znikania. Prawdę można więc zrozumieć i utrwalić jedynie w toku refleksyjnej i interwencyjnej praktyki, którą Badiou nazywa procedurą prawdy, czy też procedurą generyczną.

Każda procedura prawdy przebiega zgodnie z jednym schematem. Jak już wiemy, rozpoczyna się od wydarzenia, które z kolei jest ustanowione przez decyzję potwierdzającą jego istnienie. Konstytuowanie się prawdy jest następnie dokonywane przez akty wierności wobec danej decyzji. Tak wygląda każda „trasa prawdy”. A więc wydarzenie jest inicjacją procedury. Aby proces tworzenia prawdy mógł się rozpocząć musi się coś zdarzyć. To, co się pojawia jako wydarzenie jest, jak zaznaczyliśmy, pewnym suplementem w stosunku do tego, co jest rozpoznane. I jako takie jest nierozstrzygalne, ponieważ zgodnie z ustanowionymi normami nie można oszacować, czy wydarzenie przynależy do obecnej sytuacji – czyli ustanowionych struktur wiedzy – czy też nie. Wydarzenie jako absolutna nowość jest więc nieweryfikowalne. W tym momencie potrzebna jest interwencja. „Interwencja polega na rozstrzygnięciu w punkcie tej nierozstrzygalności” [Badiou 2010, 519]. Innymi słowy, należy stwierdzić, że wydarzenie, którego nie można oszacować, miało miejsce. Taka decyzja jest aksjomatem, ponieważ nic nie może jej ufundować. Następnie następuje weryfikacja efektów wydarzenia, która nie może być prowadzona zgodnie z jakimkolwiek ukonstytuowanym prawem. Podmiot musi dokonać wyboru, musi zdecydować, czy pozostać wiernym wydarzeniu i w ten sposób pracować nad utrwalaniem efektów wydarzenia, czy też zachowywać się tak, jakby nic ważnego nie miało miejsca. Taki wybór jest absolutnie czystym wyborem, ponieważ wydarzenie jest nierozróżnialne. „Część sytuacji jest nierozróżnialna, jeśli żadne twierdzenie języka sytuacji jej nie wyodrębnia albo nie rozróżnia. Bądź: część jest nierozróżnialna, jeśli nie podpada pod żadną determinantę encyklopedii” [Badiou 2010, 518]. Rezultatem aktu, który pozostanie wierny takiemu wydarzeniu, będzie prawda – generyczna prawda.

W ten sposób prawda będzie generyczną częścią sytuacji, a „generyczny” oznacza to, że jest jej jakąś częścią, że nie mówi nic szczególnego o sytuacji a właściwie nie wyraża nic oprócz jej mnogiego-bytu jako takiego, oprócz jej fundamentalnej niekonsystencji [Badiou 2015(III), 95].

Właśnie dlatego Badiou uważa, że „prawda jest niewiele-mówiąca” [Badiou 1992, 192]. Prawda wypowiada jedynie pustkę bytu, wykazuje brak w dotychczasowej pełni. Objawienie niepełności sprawia, że pole wiedzy zmienia. Jednak wiedza nigdy nie zmienia się całkowicie. Prawda jest zawsze wyjątkowa i jednostkowa. Sytuacja jest rekonstruowana jedynie z punktu widzenia wydarzenia. Obowiązujący język oraz dominujące opinie zmieniają się pod wpływem objawionej pustki. Ale moc objawionej prawdy nigdy nie jest totalna. Jak twierdzi Lacan, „prawda może być jedynie w połowie wyrażona” [Lacan 1991, 39]. W polu prawdy zawsze znajduje się punkt, w którym prawda załamuje się. Ten punkt Badiou nazywa nienazywalnym. Nienazywalne jest punktem, który ogranicza prawdę, który sprawia, że jest procedurą wyjątkową, gdyż ograniczoną.

Prawda potyka się o skałę własnej wyjątkowości, i to właśnie wtedy zostaje wyrażone, że prawda *istnieje* jako niemoc. Nazwijmy to potknięcie *nienazywalnym*. Nienazywalne jest tym, czego prawda nie może zmusić do nazwania. Jest tym, co jest umieszczone w prawdzie [*la mise en vérité*], ale prawda nie jest w stanie tego przewidzieć. Cały porządek prawdy opiera się w istocie na jej właściwej nienazywalności [Badiou 2015(II), 35].

Nie ma jednej procedury generycznej. Prawd jest wiele. „Nie ma *jednej* prawdy, gdyż są prawdy; liczba mnoga jest tutaj kluczowa. Przyjmijmy nieredukowalną mnogość prawd” [Badiou 2015(II), 70]. Prawd jest wiele, ale są tylko cztery typy procedur generycznych, w ramach których są wytwarzane prawdy naukowe, polityczne, artystyczne i miłosne. Nie ma więc prawd filozoficznych. Filozofia nie produkuje prawd, twierdzi Badiou, jedynie wypowiada ich współistnienie. „Filozofia jest miejscem myślenia, w którym wypowiada się «istnienie» prawd oraz ich współmożliwość” [Badiou 1992, 79]. Prawdy więc warunkują filozofię; jej funkcjonowanie jest uzależnione od występujących w danym czasie prawd.

Filozofia jest zarządzana przez uwarunkowania, które są typami

procedur prawdy, czyli procedurami generycznymi. Ów typy to nauka (a szczególnie matema), sztuka (a szczególnie poemat), polityka (a szczególnie polityka wewnętrzna, czy też polityka emancypacji) i miłość (a szczególnie procedura, która przyczynia się do rozłączenia pozycji seksualnych) [Badiou 1992, 79].

W ten sposób Badiou sprawia, że prawda znów uprawomocnia sens filozofii. Filozofia jednak nie powinna sprowadzać prawd do poziomu własnego dyskursu. Prawdy są wyjątkowe i heterogeniczne. Istnieją niezależnie od jej intelektualnych działań. Głównym zadaniem filozofii jest zatem wykazywanie obecności prawd, czyli budowanie takiej koncepcji prawdy, na podstawie której będzie można wykazać ich egzystencję oraz kohabitację. Dlatego Badiou będzie pisał o „zawłaszczaniu prawd”. Ich zawłaszczanie z kolei prowadzi do zobrazowania współczesnej konfiguracji prawd.

Prawdy naukowe

Nie należy mylić prawdy naukowej – co powinno być już dla nas oczywiste – z wiedzą naukową. Prawda naukowa nie sprowadza się do istniejących praw, czy teorii, gdyż to ona sprawia, że mogą zaistnieć. Każda prawda naukowa rozpoczyna się oczywiście od wydarzenia. Takim wydarzeniem był na przykład Newton, Kopernik, czy Einstein. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z wykazaniem pewnego impasu w tym, co jest powszechnie uznane. Odkrycie Kopernika na przykład było dokładnie tym, co wydawało się niemożliwe z punktu widzenia geocentrycznej teorii Ptolemeusza. Procedura prawdy naukowej jest więc wysiłkiem zmierzającym do sformalizowania tego, co wydaje się nie do sformalizowania. Dlatego najważniejszą procedurą naukową jest matematyka. Badiou uważa, że „absolutnym kryterium naukowości jest matematyzacja” [Badiou, Tarby 2010, 114]. Od lat istnieje przekonanie (szczególnie w filozofii pozytywistycznej), że filozofia powinna odnosić się do fizyki, że powinna prowadzić refleksję na podstawie jej odkryć. Badiou nie zgadza się z taką tezą. Uważa, że nie możemy traktować fizyki jako teorii generalnej. Uważa, że „fizyka jest teorią regionalną pojawiania się” [Badiou, Tarby 2010, 116]. Odnosi się jedynie do świata empirycznego, do tego, co możemy poznać za pomocą zmysłów. Fizyka jest bezpośrednio połączona z naszym animalistycznym byciem, matematyka zaś jest o wiele bardziej

ogólniejsza, gdyż jest nauką o bycie jako bycie.

Fizyka mówi o świecie, który znamy za pomocą naszych organów i zmysłów, a w którym znajdujemy protokoły weryfikacji empirycznej. Poza tym fizyka jest kompatybilna z ogólną ontologią. Zresztą dlatego jest zmatematyzowana, ponieważ matematyka jest ontologią [Badiou, Tarby 2010, 115].

Badiou utożsamia więc matematykę z ontologią. Tak ustanowiona równoważność jest głównym aksjomatem w jego systemie filozoficznym.

Wyjściowa teza mojego przedsięwzięcia, teza, na podstawie której sporządzamy splatające się ze sobą periodyzacje, zachowując znaczenie każdej z nich, jest następująca: nauka o bycie jako bycie istnieje od czasów Greków, gdyż taki jest status i sens matematyki [Badiou 2010, 13].

Matematyka jest dla Badiou jedynym dyskursem bytu. Nie opisuje więc bytu – to byt jawi się podmiotowi w sposób matematyczny. Matematyka jako jedyna wyraża to, co możemy wiedzieć o bycie jako bycie.

Teza, przy której obstać, nie głosi bynajmniej, że byt jest matematyką, czyli że składa się z przedmiotów matematycznych. Jest to teza dotycząca nie świata, lecz dyskursu. Twierdzi ona, że matematyka w całym jej rozwoju historycznym wypowiada to, co można powiedzieć o bycie-jako-bycie [Badiou 2010, 17].

Księga natury, jak powiedział Galileusz, jest napisana językiem matematyki. I tak właśnie myśli Badiou. Matematyka nie jest więc wiedzą, jest prawdą. Jest niezależna od empirycznej wiedzy. *A contrario*, to wiedza empiryczna jest zależna od niej. Prawda matematyczna jest więc prawdą o czystym bycie, o bycie jako bycie. O niczym innym matematyka nie prawi. Jej równania są rachunkami wyrażającymi byt. W ten sposób Badiou próbuje przekroczyć granice poznawcze narzucone przez Kanta, dla którego zresztą to właśnie fizyka stanowiła limit naszej episteme. Jeżeli Kant uważa, że nie jesteśmy w stanie prawić o *noumenie*, to dlatego że sądzi, iż naszym horyzontem poznawczym jest wiedza empiryczna. Badiou, utożsamiając matematykę z ontologią, twierdzi, że noumen jest w zasięgu naszej intelektualnych możliwości. „W rezultacie nie jest tak – jak to jest u Kanta – że rzecz-sama-w-sobie

jest niepoznawalna. Wręcz przeciwnie, jest absolutnie poznawalna, czyli znana (historia matematyki)” [Badiou 2006, 112].

Co takiego zdarzyło się w matematyce, że Badiou stwierdził, iż możemy dziś prawić o bycie jako takim? Innymi słowy, należy zapytać, jakie wydarzenie miało miejsce w matematyce i jaką prawdę przyniosło na świat?

W porządku matemy wydarzenie konstituuje trasa biegnąca od Cantora do Paula Cohena. Funduje centralny paradoks teorii mnogości i po raz pierwszy artykułuje w sposób w pełni demonstracyjny przez rozróżnialny koncept, co to jest nierozróżnialna mnogość [Badiou 2015(III), 67-68].

Teoria mnogości, zwana też teorią zbiorów, jest wydarzeniem w przestrzeni matematyki. Jest to dział matematyki zapoczątkowany przez George'a Cantora, który na początku – jak to zawsze bywa w przypadku pojawienia się nowej prawdy – wzbudził wiele kontrowersji. Z czasem to właśnie teoria mnogości stała się fundamentem dla współczesnej matematyki, wprowadzając do nauk formalnych nowy język i nową aksjomatykę. Zgodnie z jej wykładnią elementami dowolnego uniwersum są zbiory a prymarną relacją jest relacja przynależenia. W takim języku można więc wyrazić wszystkie istniejące obiekty matematyczne.

Teoria mnogości jest dla samego Badiou fundamentalna, gdyż to na jej podstawie buduje własny system. W *Bycie i zdarzeniu* dokonuje filozoficznej interpretacji jej aksjomatyki, która doprowadza go do wniosku, że byt jest czystą mnogością¹.

Moja propozycja ontologiczna jest taka, że byt sam w sobie jest czystą mnogością, czyli mnogością nieskładającą się z atomów. Byt składa się ewidentnie z elementów, ale te elementy są mnogościami, które same są złożone z mnogości [Badiou, Tarby 2010, 126].

To, czym byt jest w swojej istocie, nie może zależeć od fenomenologicznego wyglądu, czyli od wiedzy empirycznej. Jeżeli więc matematyka jest językiem bytu, to byt jest pozbawiony wszelkich

¹ W tym momencie należy się zastanowić, jaki jest status takiej analizy. Skoro to matematyka jest ontologią, to czym jest filozoficzna analiza jej aksjomatów? Możemy stwierdzić, że jest to metaontologia. Sam Badiou tak właśnie kwestię widzi: „Fakt, że teza: ontologia=matematyka, jest metaontologiczna wyklucza to, iżby była ona matematyczna, to znaczy ontologiczna” [Badiou 2010, 23].

predykatów, jest „mnogością nie posiadającą jakiegokolwiek innego predykatu niż jej mnogość” [Badiou 2010, 38]. A taka mnogość może być jedynie pustką. Badiou stwierdzi więc ostatecznie, że to „pustka jest mianem bytu” [Badiou 2010, 64].

Filozofowie nie mogą być ontologami, ponieważ ich pełen sensu język nie jest dostosowany do pustki bytu. „Cnotą matematyki jest nieprezentowanie żadnej interpretacji. Rzeczywistość nie ukazuje się w niej według rzeźby niezgodnych interpretacji. Demonstruje się w niej jako pozbawiona sensu” [Badiou 1998(II), 54]. Czysty byt pozbawiony jest bowiem jakiegokolwiek znaczenia, przez co opisać może go jedynie formalny język matematyki. Dlatego to właśnie zbiory i liczby są adekwatne. „Liczba jest formą bytu-mnogości. (...) Liczba jest miejscem bytu jako bytu” [Badiou 1998(II), 149]. Matematyczny znak nie odsyła do niczego poza sobą. Jest zawsze prezentacją pustki, prezentacją czystej, pozbawionej wszelkich jakościowych cech mnogości. A skoro teoria mnogości jest w stanie opisać nieskończoność, to byt jako taki musi być również nieskończony: „nieskończoność stanowi predykat, który stosuje się do bytu tylko jako bytu. Jeśli bowiem tylko w matematyce znajdujemy jednoznaczne konceptualizacje nieskończoności, to dlatego, że pojęcie owo jest stosowalne jedynie do tego, czym zajmuje się matematyka, a co jest bytem jako bytem” [Badiou 2010, 152]. Koncepcja Badiou opiera się zatem, jak podkreśla to Peter Hallward, na trzech kluczowych decyzjach:

Pierwsza jest preliminarzną (preontologiczną) decyzją, która stawia liczby ponad rzeczy. (...) Druga jest centralną decyzją, która stawia mnogość ponad jedno. (...) Kolejna decyzja wymaga z kolei, by nieskończony wszechświat matematyki uznać za rzeczywiście, faktycznie nieskończony [Hallward 2003, 75].

Prawdy artystyczne

Sztuka jest kolejną procedurą prawdy według Badiou. Cóż to oznacza? Otóż sztuka jest twórcą wyjątkowych, specyficznych prawd, które można stworzyć jedynie za pomocą artystycznych środków. Badiou proponuje, abyśmy zaproponowali całkowicie nowy związek, jaki zachodzi pomiędzy sztuką i filozofią. Otóż mamy w historii sztuki do czynienia z trzema schematami takiego związku. Pierwszy Badiou nazywa *schematem dydaktycznym*. „Jego teza mówi, że sztuka jest niezdolna do

produkcji prawdy albo że prawda jest wobec niej zewnętrzna” [Badiou, 2015(II), 10]. Zgodnie z tym schematem filozofia stwierdza, że sztuka nie jest procedurą prawdy. To, co sztuka prezentuje jest jedynie pozorem prawdy. Sednem sztuki jest naśladownictwo, a więc każda prawda jest przez nią imitowana, a nie produkowana. Dlatego jest transcendentna wobec sztuki. Filozofia sytuuje się tutaj w pozycji nadrzędnej względem sztuki, gdyż przypisuje sobie zdolność do wypowiedzenia prawdy. W tym przypadku podstawowym celem sztuki staje się edukacja. Edukacja sztuki musi z kolei być kontrolowana, musi być tak normowana, aby sztuka była zgodna z prawdą usytuowaną poza jej terenem. Jest to oczywiście pozycja zapoczątkowana przez Platona, który, jak wiemy, stwierdził, że sztuka oddala nas od drogi do prawdy, czyli od dialektyki. Współcześnie zaś taką postawę przyjęli marksiści. Brecht na przykład jest przekonany, że prawdą jest materializm dialektyczny i za pomocą teatralnych środków należy ją przekazać. Drugi rodzaj więzi Badiou nazywa *schematem romantycznym*. „Jego teza mówi, że *wyłącznie* sztuka jest zdolna do produkowania prawdy” [Badiou, 2015(II), 11]. Zachodzi tutaj pewna absolutyzacja sztuki, która wynosi ją ponad filozofię. To właśnie sztuka jest ciałem prawdy, to ona wypowiada prawdę. W związku z czym jest nadrzędna wobec filozofii, jest traktowana jako prawdziwe myślenie. Następuje tutaj odwrócenie schematu poprzedniego. Jest to oczywiście pozycja, którą najgłębiej wyraził Heidegger. Jeżeli więc pierwszy schemat dyskwalifikuje sztukę, to drugi ją gloryfikuje. Ostatni rodzaj więzi Badiou nazywa *schematem klasycznym*. Jest to schemat pośredni, który próbuje wprowadzić sytuację względnego pokoju pomiędzy sztuką i filozofią. Utrzymuje się w nim, że sztuka – tak jak to było w przypadku schematu dydaktycznego – nie produkuje prawdy, gdyż jest z istoty mimetyczna. Ale w przeciwieństwie do tego, w co wierzył Platon, nie uznaje się, że jest coś w tym złego, ponieważ prawda nie jest w żadnym wypadku przeznaczeniem sztuki. „Sztuka posiada funkcję terapeutyczną, a nie kognitywną czy odkrywczą” [Badiou, 2015(II), 12]. Chodzi tutaj oczywiście o koncepcję *katharsis* Arystotelesa, zgodnie z którą sztuka powinna być użyteczna dla stanu duszy. W związku z tym „to podobanie się jest kryterium sztuki” [Badiou, 2015(II), 12]. Sztuka musi się podobać, aby móc oddziaływać na odbiorcę. Podobieństwo do prawdy nie jest nawet wymagane od niej. Imitacja prawdy jest w tym wypadku podrzędna. Sztuka nie jest więc myśleniem, jej przeznaczeniem jest

służba. Tak rozumiany schemat znajdziemy dziś w psychoanalizie.

Badiou proponuje nam nowy rodzaj relacji zachodzącej pomiędzy sztuką i filozofią. Najwyższy czas, uważa, abyśmy uznali, iż sztuka produkuje prawdy i że owe prawdy są wyjątkowe. Sztuka jest więc immanentna: „ma dokładnie taką samą ekstensję, jak prawdy, których nie szczędzi” oraz wyjątkowa: „te prawdy są dane tylko i wyłącznie w sztuce” [Badiou, 2015(II), 13]. Prawda nie jest zewnętrzna wobec sztuki, jak to było w schemacie romantycznym. Jest całkowicie zawarta w dziele sztuki. Dlatego klasyczne podejście filozofii do sztuki, jakim jest estetyka, powinno stać się inestetyką. Badiou proponuje, aby filozofia przestała traktować sztukę jako obiekt badań. Estetyka sytuuje się w pozycji nadrzędnej. Uznaje, że potrafi wyjaśnić, czym jest sztuka, tak jakby sztuka sama tego nie wiedziała. Inestetyka *a contrario* eksploruje prawdy sztuki jako takie i próbuje wyciągnąć z nich filozoficzne wnioski. Estetyka podporządkowuje sobie sztukę, sprowadzając ją do własnego dyskursu, inestetyka zaś prowadzi filozoficzną refleksję na podstawie samoistnych prawd sztuki.

Przez „inestetykę” rozumiem taką relację filozofii ze sztuką, w której, przy założeniu że sztuka jest wytwórcą prawd, nie zamierza się w żaden sposób uczynić z niej przedmiotu filozofii. W przeciwieństwie do spekulacji estetycznej, inestetyka opisuje ściśle wewnątrzfilozoficzne efekty wytwarzane poprzez niezależne istnienie pewnych dzieł sztuki [Badiou, 2015(II), 7].

Prawdy sztuki są więc niezależne i wyjątkowe. Jak wszystkie prawdy, rozpoczynają się od wydarzenia i są podtrzymywane poprzez podmiot. Jednakże samo dzieło nie jest zazwyczaj wydarzeniem. Jest nim dopiero grupa dzieł, która tworzy procedurę prawdy. Dzieło jest zaś lokalnym punktem prawdy, czyli jej podmiotem. A więc prawda artystyczna jest konfiguracją dzieł.

Prawda jest finalnie konfiguracją artystyczną zainicjowaną przez jakieś wydarzenie (wydarzenie jest generalnie grupą dzieł, wyjątkową mnogością dzieł) i przypadkowo rozwiniętą w formie dzieł, które są jej punktami-podmiotami [Badiou 2015(II), 22].

W przeciwieństwie do matematyki bezpośrednio powiązanej z kwestią bytu, sztuka nadaje formę zmysłowemu doświadczeniu. Zawsze jest związana z tym, co daje się dostrzec w tym, co jest niedostrzegalne.

Artystyczne wydarzenie jest umieszczone na granicy tego, co jest bezkształtne, w bezforemnym punkcie, z którego zasoby sztuki wydobywają pewną formę. Za pomocą swoich artystycznych środków sztuka demonstruje to, co wydawało się bezforemne. Pozwala dostrzec to, co było niedostrzegalne, pozwala usłyszeć to, co było niesłyszalne. Procedura generyczna sztuki zawsze polega na nadawaniu pustce zmysłowej formy. Prawda sztuki jest zawsze nowatorska, objawia w zastanej sytuacji pewien brak, któremu nadaje nową, niespotykaną dotąd formę. W ten sposób zostają zmienione dotychczasowe struktury sztuki.

I jeżeli najważniejszą prawdą naukową jest matematyka, to wiersz jest najistotniejszą procedurą prawdy artystycznej. Matematyka tworzy prawdę czystej mnogości jako bytu samego w sobie. Natomiast „poezja tworzy prawdę mnogości jako obecności, która dotarła do granic języka. Jest mianowicie śpiewem języka, który posiada zdolność do prezentowania czystego pojęcia «tego, co jest»” [Badiou 2015(II), 33].

Prawdy polityczne

Polityka jako prawda wyraża się przede wszystkim poprzez kolektyw. „Wydarzenie jest polityczne, jeżeli jego materia jest kolektywna” [Badiou 1998(I), 155]. Polityka jest zaadresowana do każdego². „Twierdzimy, że wydarzenie jest ontologicznie kolektywne, o ile przynosi wirtualne żądanie wszystkich” [Badiou 1998(I), 155]. Wprawdzie każda procedura generyczna jest zaadresowana do wszystkich, jednak to właśnie polityka jest prawdą wyjątkowo kolektywną, „co oznacza, że może istnieć jedynie jako myśl wszystkich” [Badiou 1998(I), 156]. Do prawdy naukowej mają generalnie dostęp naukowcy, do prawdy sztuki artyści oraz ludzie interesujący się sztuką, a do prawdy miłości jedynie osoby w nią zaangażowane, a więc kochankowie. Prawda polityczna jest natomiast bezpośrednio skierowana do wszystkich. O ile poprzednie prawdy są w pewien sposób „arystokratyczne”, to prawdy polityczne są komunistyczne. Kolektywność polityki, którą Badiou pojmuje jako uniwersalność, jest na trwałe wpisana w jej procedurę. Polityka zawsze

² Problem kolektywu był też poruszany podczas polemiki Badiou z Miłoszem. Miłosz zarzucał Mallarmému (i francuskiej poezji) hermetyzm. Badiou zaprotestował, nie zgadzając się z taką tezą, która *de facto* oznaczałaby, że prawda poetycka jest dla wybrańców. W odpowiedzi wykazywał, że poemat jest zaadresowany do wszystkich. Zob. [Badiou 2015(II), 40 – 48].

zmierza od różnorodności do jedności. Problemem polityki jest zbudowanie jedności na podstawie różnorodności języków, kultur, narodów. Mamy obecnie do czynienia w postpolityce z kultem różnorodności. Badiou zaś uważa, że „prawdziwa wielka polityka dąży raczej do wyprodukowania jedności z różnorodnego materiału” [Badiou, Tarby 2010, 53]. A więc nigdy nie uprawiamy polityki dla siebie, albo dla pewnej grupy społecznej. Prawdziwa polityka musi być skierowana do wszystkich i być dla wszystkich. Na tym polega jej uniwersalizm. Innymi słowy, „myślenie polityczne jest topologicznie kolektywne, czyli może istnieć jedynie jako myślenie wszystkich” [Badiou 1998(I), 156]. W ten sposób prawda polityczna jest nieskończona. „Charakter kolektywny wydarzenia politycznego sprawia, że polityka jako taka prezentuje nieskończony charakter sytuacji” [Badiou 1998(I), 157]. Wydarzenie polityczne przywołuje nieskończoność sytuacji. Każda prawda jest nieskończona, jak i każda sytuacja jest ontologicznie nieskończona, jednak tylko polityka wywołuje natychmiastowo tę nieskończoność jako subiektywną uniwersalność. Matematyka na przykład jest w stanie przekazać nieskończoność za pomocą liczb. Sztuka prezentuje zmysłowość w skończonym dziele, które aktualizuje lokalnie nieskończoność idei. Polityka z kolei odnosi się do nieskończoności jako takiej, która przyjmuje postać kolektywu. Innymi słowy, sama procedura prawdy politycznej jest nieskończona.

Nieskończoność wkracza do każdej procedury prawdy, ale znajduje się w pozycji prymarnej jedynie w polityce. A jest tak, gdyż tylko w niej obradowanie nad możliwością (a więc nad nieskończonością sytuacji) jest samym procesem [Badiou 1998(I), 157].

Punktem wyjścia procedury politycznej jest fakt, że sytuacja jest zawsze otwarta, że nic nie jest raz na zawsze postanowione. Dlatego nieustannie można rozważać nad nową możliwością, która ukazuje się w subiektywności uczestników procedury.

W związku z tym należy zapytać, jaki jest stosunek procedury prawdy do stanu sytuacji, czyli do Państwa. „Nazwijmy «sytuacją» (...) mnogość okoliczności, języka i obiektów, w której pewna prawda działa” [Badiou 1992, 199]. Każda sytuacja, czyli to wszystko, co się prezentuje, przyjmuje pewien stan. Stanem sytuacji Badiou nazywa operację, która kodyfikuje swoje części, swoje podzbiory. Jeżeli sytuacja jest prezentowaniem się, to stan sytuacji jest pewną skodyfikowaną

konfiguracją tego, co się prezentuje, czyli reprezentacją. Innymi słowy, sytuacja jest strukturą, a stan sytuacji metastrukturą [Zob. Badiou 2010, 101-117]. W polityce stanem sytuacji jest państwo. Cały problem w tym, że państwo jako reprezentacja jest zawsze porządkiem i hierarchizacją. Każda polityka państwa jest dominująca oraz kategoryzująca, w związku z czym nigdy nie odnosi się realnie do mnogości jednostek myślących. Państwo wytwarza iluzję więzi pomiędzy kolektywem a reprezentacją. Każda reprezentacja jest identyfikująca, a jako taka jest wykluczająca. Wyjątkowość każdego człowieka nie może być zsyntetyzowana w postaci kategoryzacji państwowej. Żadne państwo nie jest skierowane do wszystkich obywateli. Zatem prawda polityczna nie może być państwowa. Tylko wydarzenie polityczne jest w stanie sprawić, aby ujawniła się rzeczywistość kolektywu złożonego z indywidualności. Masa ludzi jest permanentnie wykluczana z polityki państwa, jest tym, o czym nie da się w jego ramach pomyśleć. Państwo jest zmuszone do hierarchizacji, kolektyw zaś jest tym, co jest generyczne, a więc niepoddające się żadnej kategoryzacji. Innymi słowy, istnienie kolektywu jest niekompatybilne z istotą państwa. Wprawdzie zarówno kolektyw jak i państwo są nieskończone, ale to państwo góruje nad kolektywem w sposób represyjny³. Nieskończona władza państwa jest niesprawiedliwa. Dlatego każde wydarzenie polityczne dystansuje się od państwa. W ten sposób uwydatnia jego represyjną naturę, jego nieskończoną wszechmoc. „Matryca nierówności polega właśnie na tym, że wszechwładza państwa nie może być zmierzona” [Badiou 1998(I), 163]. Każda polityka rewolucyjna jest zerwaniem z obecnym stanem państwem, w efekcie czego zostają wykazane granice jego władzy. Wówczas otwiera się przestrzeń, w której pojawia się sprawiedliwość. „Logika egalitarna może się otworzyć jedynie wtedy, gdy państwo jest skonfigurowane, oddalone, zmierzone” [Badiou 1998(I), 164].

Prawdziwa polityka odbywa się zatem jedynie wtedy, gdy mamy do czynienia z wiernością wydarzeniu, które ujawnia to, co jest niereprezentowane, czyli kolektyw i wyjątkowość każdego człowieka.

³ Tezę mówiącą o tym, że nieskończoność państwa jest silniejsza niż nieskończoność kolektywu Badiou opiera na matematycznych teoriach Cantora, który udowodnił istnienie wielu nieskończoności. Chodzi o teoremat Cantora mówiący, że każdy zbiór ma moc mniejszą, niż rodzina jego wszystkich podzbiorów. W związku z tym stan sytuacji przewyższa zawsze sytuację, gdyż istnieje więcej części, niż elementów. W polityce stanem sytuacji jest państwo, a kolektyw wyraża sytuację.

Prawdziwa polityka może być jedynie polityką emancypacyjną. Taka koncepcja jest oczywiście kojarzona z lewicą. O ile jednak Badiou próbuje zrehabilitować pojęcie komunizmu w myśleniu politycznym, to jednocześnie podkreśla, że największym błędem historycznego komunizmu było przekonanie, że Partia jest w stanie reprezentować masę. Wydarzenie polityczne za każdym razem zrywa z reprezentacją. Polityka jest więc angażowaniem się, wiernością i pracą nad efektami wydarzenia, które zrywa z obowiązującymi reprezentacjami. W wyniku tego powstaje polityczna prawda, która ujawnia opresyjny charakter państwa i jego niesprawiedliwość. Innymi słowy, „aktywność polityczna czyni prawdę tego, do czego zdolny jest kolektyw” [Badiou, Truong 2009, 61]. Wydarzenie polityczne zawsze uwydatnia to, co jest niedostrzegalne, czyli nieograniczoną moc państwa, która objawia się w represji i niesprawiedliwości. Pamiętajmy, że choć rozważania Badiou są dość abstrakcyjne, to zawsze odnoszą się do konkretnych przypadków. Wydarzenia w polityce są rzadkie, ale konkretne. Na naszych ziemiach wydarzeniem była na przykład Solidarność, o czym Badiou sam wspomina.

W porządku polityki wydarzenie jest skoncentrowane w sekwencji historycznej, która rozciąga się mniej więcej od 1965 do 1980 roku (...) Znajdziemy tam: Maj '68 oraz jego skutki, chińską rewolucję kulturalną, rewolucję irańską, ruch robotniczy i narodowy a Polsce (Solidarność) [Badiou 2015(III), 72].

Państwo jest zawsze dyspozytorem reguł. Ustala, co jest, a co nie jest możliwe. Wydarzenie zaś przynosi na świat nową alternatywę, taką, która była nie do pomyślenia. Wraz z wydarzeniem politycznym pojawia się sposobność, wymykająca się spod kontroli władzy regulującej dopuszczalne opcje. Dziś system kapitalistyczny funduje reguły, zgodnie z którymi działa świat. To kapitalizm mówi nam, w jaki sposób możemy postępować i jaką drogą musi podążać świat. Wyznacza ramy zachowawcze. Z punktu widzenia dominującej doktryny, w której własność prywatna oraz czysty zysk są wartościami fundamentalnymi, to właśnie absolutna równość wszystkich i wspólnota wydaje się niemożliwa. Wraz z „ekonomią rynku, technicznym królestwem polityków, wojną, obojętnością (...) niemożliwością świata (...) jest wspólnota” [Badiou 1992, 218]. Dlatego prawda polityczna musi mieć charakter komunistyczny. Pamiętajmy, że Badiou odnosi się do idei

komunizmu w nowym sensie, który oznacza, że „aktywność może być ożywiona przez przekonanie, że inny, socjalny, kolektywny, polityczny świat jest możliwy, świat, który w żaden sposób nie jest ufundowany na własności prywatnej i korzyści” [Badiou, Tarby 2010, 24].

Prawdy miłosne

Procedura generyczna miłości jest w systemie filozoficznym Badiou prawdą o Dwójce.

Utrzymuję, że miłość jest rzeczywiście tym, co nazywam w moim żargonie filozoficznym „procedurą prawdy”, czyli doświadczeniem, w którym pewien typ prawdy jest konstruowany. Owa prawda jest po prostu prawdą o Dwójce. Prawdą różnicy jako takiej [Badiou, Truong 2009, 47].

Miłość jest dla Badiou doświadczeniem czystej różnicy. Taka koncepcja miłości różni się zasadniczo od romantycznej wizji, zgodnie z którą kochankowie stanowią jedność. Miłość nie jest jednością, nie jest wiecznym scaleniem kochanków. A już na pewno nie ma nic wspólnego z czystą seksualnością. Nie jest żadną iluzją, jak twierdził Schopenhauer, sterowaną przez popęd. Miłość jest doświadczeniem świata – nazywanym przez Badiou „sceną Dwójki” – z punktu widzenia różnicy a nie tożsamości. Miłość dostarcza każdemu indywiduum to, co nie jest możliwe dla jego samotnej egzystencji, czyli podwójny punkt widzenia rzeczy. Miłość, jak każda procedura prawdy, ma oczywiście swój początek w przypadkowym wydarzeniu, które jest w tym przypadku spotkaniem. Spotkanie kochanków wstrząsa ich dotychczasowym życiem, przeobraża całkowicie ich egocentryczne trwanie. Miłość proponuje więc nową uniwersalną prawdę, która wykazuje uczestnikom procedury miłości, na czym polega bycie Dwójką a nie egocentrykiem. Prawda miłości ujawnia prawdę o doświadczeniu i przeżywaniu świata inaczej niż za pomocą samotnej świadomości. Miłość odpowiada na pytanie, „czym jest ten świat egzaminowany, praktykowany i przeżywany na podstawie różnicy a nie tożsamości?” [Badiou, Truong 2009, 30]. W tym specyficznym doświadczeniu kryje się cała tajemnica miłości. Innymi słowy, miłość jest śmiercią Ego, czy też, jak podkreśla Badiou, „minimalnym komunizmem” [Badiou, Truong 2009, 91].

Ten typ prawdy najlepiej ilustruje to, co Badiou myśli pod pojęciem wierności. Wszyscy wiemy, czym jest wierność w miłości. Jednakże nie należy jej rozumieć zbyt wąsko. Wierność nie oznacza jedynie niezdradzania życiowego partnera. Jeżeli początkiem miłości jest przypadkowe spotkanie, które rozpoczyna procedurę miłości, to wierność jest tym, co utrwala owo spotkanie, co sprawia, że przypadek zostaje ustabilizowany, zamieniony w przeznaczenie. Podmioty zaangażowane w miłość sprawiają, że przypadek staje się koniecznością, czyli produkują prawdę miłości. Prawda, jak pamiętamy, jest produkowana, więc wierność jest zaangażowaniem się w trwałość związku, jest podtrzymywaniem związku. Wydarzenie będące spotkaniem dwóch osób musi zostać utrwalone poprzez deklarację „kocham cię”. Kochankowie pozostają wierni owej deklaracji, rozpoczynając w ten sposób procedurę prawdy. Deklaracja miłości jest nazywaniem wydarzenia. A każde wydarzenie potrzebuje nazwy, aby mogło trwać. „Nazwa jest terażniejszością, jedyną terażniejszością wydarzenia” [Badiou 2015(II), 168]. Deklaracja miłości sprawia więc, że wydarzenie, które znikło, trwa. Akt wierności odnosi się więc do deklaracji jako do symbolu tego, co połączyło kochanków. „Miłość jest nieskończoną wiernością pierwszej nazwie” [Badiou 1992, 263]. Kroki przedsięwzięte, które wprowadzają efekty miłosnego spotkania w życie, są wiernością, która tworzy prawdę, utrwalając przypadkowe spotkanie. „Wierność oznacza w miłości to długotrwałe zwycięstwo: przypadek spotkania zostaje pokonany dzień po dniu poprzez wynalezienie trwania, poprzez narodziny pewnego świata” [Badiou, Truong 2009, 52]. Właśnie dlatego miłość jest prawdą, a jako prawda jest procesem.

Stwierdzimy, że miłość jest dokładnie tym oto: nadejściem Dwójki jako takiej, sceny Dwójki. Pamiętajmy jednak: owa scena Dwójki nie jest *bytem* Dwójki, który zakłada trójkę. Owa scena Dwójki jest pracą, procesem [Badiou 1992, 263].

Kiedy miłość się pojawia, rodzi się nowy świat – oczywiście na skali lokalnej. Widzimy tutaj wyraźnie, że wydarzenie nigdy nie jest zmianą całego świata. Każde wydarzenie jest lokalne. Miłość jest więc prawdą dlatego, że jest rewolucją w mikroświecie jednostek. Jest radykalną zmianą ich dotychczasowego stylu życia, która zawiera w sobie pewną uniwersalne znaczenie, jakim jest doświadczanie świata z punktu widzenia dwójki. Miłość jest więc prawdą, ponieważ jest

kreatorem. Tworzy coś nowego, tworzy nową sytuację niedostępną dla egocentrycznej, animalistycznej, skończonej egzystencji. Tak rozumiana teoria miłości opiera się na podstawowym aksjomacie, zgodnie z którym istnieją jedynie dwie pozycje doświadczenia świata będące totalnie rozłączone.

Romantyczna wizja miłości neguje esencjalną mnogość bytu. Prawda miłości akceptuje mnogość, która nie daje się sprowadzić do jedności. Z ontologicznego punktu widzenia nie ma Jednego. Jedno nie istnieje, jak deklaruje Badiou. Istnieje jedynie operacja liczenia-za-jedno, która tworzy strukturę sytuacji. Każda prawda musi więc być mnogością. I choć wydaje się, że miłość łączy. W końcu los kochanków zostaje w pewien sposób scalony. Spotkanie miłosne prowadzi koniec końców do wspólnego życia. To tak naprawdę miłość wprowadza w ową jedność rozłączność. Dlatego prawda miłości zaczyna się tam, gdzie kończy się prawda polityki, twierdzi Badiou.

Polityka zmierza więc od różnorodności do tożsamości, podczas gdy miłość, przeciwnie, jest konstrukcją podjętej różnorodności podczas jednej drogi. Polityka zmierza od różnorodności do tożsamości, miłość wprowadza różnicę w tożsamość [Badiou, Tarby 2010, 53].

Aby miłość mogła zaistnieć, najpierw musi istnieć sytuacja rozłączności. Osoby, które będą konstruować prawdę miłości, nie wiedzą o sobie nic, nie wiedzą nawet o istnieniu drugiej osoby. Sytuacja pierwotnej separacji jest punktem wyjścia dla każdej miłości. Prawda miłości rodzi się więc z pustki. „Czym jest ta pustka przywołana przez deklarację miłości? Jest to pustka (...) rozłąki” [Badiou 1992, 263]. Jednakże gdy „scena Dwójki” pojawia się, miłość nie znosi pierwotnej rozłąki, choć oczywiście zmienia ją. Kochankowie tworzą parę, jednakże nie tworzą totalności. Z zewnętrznego punktu widzenia miłość tworzy syntezę w postaci pary. Jednak nie dostrzegamy wówczas esencji miłości, czyli procesu, który się rozgrywa pomiędzy kochankami, procesu, który dotyczy jedynie ich. Dlatego „należy starannie odróżniać miłość od pary” [Badiou 1992, 262]. Istnienie pary jest obce dla uczestników miłości. Miłość jest więc immanentna, rozwija się podczas dynamicznej relacji zachodzącej tylko i wyłącznie pomiędzy dwójką indywidualnych jednostek. Choć sytuacja, w której istnieje miłość, jest identyczna dla każdej pozycji, to jest ona doświadczana z oddzielnego punktu widzenia.

Miłość tworzy więc prawdę tej rozłąki w immanentnej sytuacji. Prawda miłości jest więc „prawdą sytuacji w zależności od której istnieją dwie rozłączne pozycje. Miłość nie jest niczym innym, niż wymagającym ciągiem badań nad rozłącznością, nad Dwójką” [Badiou 1992, 264].

BIBLIOGRAFIA

- Badiou, Alain, 1992, *Conditions*, Paris: Seuil.
- Badiou, Alain, 1998(I), *Abrégé de métapolitique*, Paris: Seuil.
- Badiou, Alain, 1998(II), *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris: Seuil .
- Badiou, Alain, 2006, *Logiques des mondes*, Paris: Seuil.
- Badiou, Alain, 2010, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Badiou, Alain, 2015(I), *A la recherche du réel perdu*, Paris: Fayard.
- Badiou, Alain, 2015(II), *Mały podręcznik inestetyki*, tłum. A. Wasilewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Badiou, Alain, 2015(III), *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Warszawa: PWN.
- Badiou, Alain, Tarby, Fabien, 2010, *La philosophie et l'événement*, Paris: Germina.
- Badiou, Alain, Truong, Nicolas, 2009, *Éloge de l'amour*, Paris: Flammarion,.
- Hallward, Peter, 2003, *Badiou : A Subject to truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lacan, Jacques, 1975, *Encore*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques, 1991, *L'envers de la psychanalyse. Le séminaire XVII*, Paris: Seuil.
- Nietzsche, Fryderyk, 1912, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa – Kraków.

ABSTRACT

Quartet of truths in the philosophy of Badiou

Alain Badiou is one of the most popular French philosophers. He created the ontological system based on renovated concepts of being, truth, and subject. In this way he refers to the classical philosophy. The current article intends to introduce the reader to Badiou's theory of truth. He opposed correspondence theory. He believes that a truth has nothing to do with the statements about the actual state of affairs. Truth is the result of the process, the final effect of the generic procedures. There are only four types of such procedures, which produce the truths: scientific, artistic, political, and amorous. The main aim of this work is to characterize every kind of truth.

KEYWORDS: Alain Badiou, truth, science, politics, art, love

SŁOWA KLUCZOWE : Alain Badiou, prawda, nauka, polityka, sztuka, miłość



JAKUB DADLEZ
UNIWEITYTET WARSZAWSKI

INNY W TEKŚCIE, INNY W POLITYCE – GADAMER A DERRIDA

Hermeneutyka i dekonstrukcja bez wątpienia należą do wiodących nurtów we współczesnej humanistyce. Problem różnic i podobieństw między nimi był niejednokrotnie poruszany, trudno jednak uznać go za rozwiązany. Warto przede wszystkim wspomnieć zbiór tekstów pod redakcją Davida Michelfeldera i Richarda Palmera [1989], w którym jedni autorzy starali się wydobyć ich bliskość, inni zaś – istotne różnice. Między Gadamerem i Derridą widać bowiem wiele punktów wspólnych, ale ostatecznie ich koncepcje zdają się bardzo odmienne. Zależności te były przedmiotem refleksji zwolenników tak autora *Prawdy i metody*, jak i twórcy pojęcia *différance*, przy czym ci pierwsi usiłowali sprowadzić dekonstrukcję do specyficznego rozwinięcia hermeneutyki [por. Caputo, 2010; Vattimo, 2011, 114–118], drudzy zaś odnosili się do hermeneutyki jako tradycyjnego sposobu lektury przeciwnego dekonstrukcji [por. Banasiak, 2012, 9–13; Culler, 1998, 73–78; Markowski, 2003, 250–251]. Tymczasem ani dekonstrukcja nie daje się podporządkować innym koncepcjom filozoficznym, ani hermeneutyka w jej poheideggerowskiej wersji nie kultywuje dogmatyzmu. Jak staram się pokazać, problem innego – najpierw w odniesieniu do kwestii tekstu, później zaś na mniej rozpoznanym w przypadku obu autorów gruncie polityczności – pozwala rzucić nowe światło na tę relację. Wobec tego, co inne, Gadamer i Derrida okazują się sobie bliscy, a jednak dzieli ich przepaść.

Nietrudno znaleźć to, co zbliża obu myślicieli pod względem inspiracji: obaj zaciągnęli duży dług u Martina Heideggera i jego ślady

są u obu wyraźne¹. Łatwo też uchwycić parę pojęć, która mogłaby posłużyć za najogólniejszą charakterystykę propozycji Gadamera i Derridy: język i historia. Rozważania obu autorów dotyczą sytuacji refleksji jako zapośredniczającej świat w języku, w znakach. Myślenie ma charakter tekstualny, tzn. zawsze już przebiega w ramach przestrzeni języka. Przy czym ten ostatni jest ujmowany bardzo szeroko – jako struktura przedstawiania w ogóle, także w sztuce czy w matematyce. O ile jednak u Gadamera przestrzeń ta ma charakter rozmowy, czyli zderzania się i ucierania wyrażanych sensów, co doprowadza do wyłaniania się nowych horyzontów rozumienia, o tyle u Derridy jest ona obszarem metaforycznego pisma („archi-pisma”), to znaczy nieustannie różnicującej się struktury niestabilnych elementów – nie znaczonych, lecz znaczących. U pierwszego mamy do czynienia z językiem jako ciągle odnawiającym się rozumieniem i porozumieniem, u drugiego zaś – jako ciągle rozspajanym systemem, który nie ma na celu ujawniania znaczeń, lecz po prostu funkcjonuje, przy okazji wytwarzając różnorodne sensy.

Myślenie jest traktowane przez obu jako historia tekstu. U Gadamera tradycja jest jednym z filarów procesu rozumienia, podobnie u Derridy to, co odziedziczone, wywołuje intelektualną reakcję. Obaj podkreślają historyczne uwikłanie zarówno tekstów, jak i ich odbiorców, co prowadzi do krytyki metafizycznego dogmatyzmu, który polegał na poszukiwaniu absolutnej prawdy czy tożsamości. Zarazem jednak nie mamy do czynienia z negowaniem tej przeszłości. Tak u Gadamera, jak i u Derridy zależność od niepojmowalnej dla nas historii stanowi o samym myśleniu. Umożliwia je, a jednocześnie uniemożliwia jego kres. Dla Gadamera myślenie ma jednak charakter dochodzenia do zgody w nowej formie, poświadczającej ostatecznie jedność sfery *logos*. Dziejowa wielość sensów: tradycji, przesądów i autorytetów, składa się na jeden – mimo że ulegający ciągłym transformacjom – świat rozumienia². Ten fenomen jest dla autora *Prawdy i metody* kluczowy,

¹ Nie będę tu rozwijał tej kwestii. Jak ciekawie pokazuje Paweł Dybel, o ile Gadamerowi jest bliżej do analityki *Dasein z Bycia i czasu*, o tyle Derrida na swój sposób podejmuje pracę Heideggera po jego tzw. *Kehre* [por. Dybel, 2004b, 415–424].

² „[M]oment jednoczenia się rozumienia ze sobą samym (jego potencjalnej jedności) ma zasadniczy prymat nad momentem jego różnicy (i różnicowania się) w stosunku do siebie” [tamże, 433].

wiąże się z nim przejęta za Heideggerem figura koła hermeneutycznego: myślenie to ciągły powrót w ramach partykularnego uchwycenia sensu do generalnego *logos*. Jak pisze: „Nieuciszone pragnienie znalezienia właściwego słowa – oto rzeczywiste życia i istota języka” [Gadamer, 2003a, 40]. U Derridy również pojawia się wątek pragnienia, niekoniecznie jednak związanego z potrzebą zrozumienia, niekoniecznie w postaci woli wiedzy. Jak pisze: „pragnienie obecności [bezpośrednio danego bytu, w jego prawdziwej tożsamości – JD] rodzi się z otchłani przedstawienia” [Derrida, 2011a, 217] – a więc wyjściowa nie jest intencja pełniejszego zrozumienia, lecz różnica i niespójność w zapośredniczającej reprezentacji. Napędzające pracę myśli aporie są według Gadamera związane ze skończonością konkretnego pojmowania wobec rzeczywistości, według Derridy zaś są one obecne w samym myśleniu, którego dzieje są tych aporii efektem. Tekst zmienia się nie tyle przez ciągłą konfrontację z tym, co wobec niego zewnętrzne, ile w związku z własnymi niespójnościami. Dlatego u pierwszego historia tekstu ma postać koła hermeneutycznego, włączającego nowe treści w swój obieg, u drugiego – ciągłej immanentnej dekonstrukcji. Odmienność tych dwóch koncepcji jest, jak być może widać, subtelna. Stanie się jednak wyraźniejsza, gdy przedstawimy je w kontekście jeszcze jednego kluczowego dla obu twórców pojęcia: innego.

Inny w tekście

Według Gadamera i Derridy myślenie jest zawsze myśleniem wobec tego, co inne czy obce. Kategoria ta mogłaby stanowić oś interpretacji dzieł obydwu autorów. W *Prawdzie i metodzie* czytamy: „Usytuowanie przekazu między pewną obcością a zażyłością jest pewnym ‘pomiędzy’ między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością a przynależnością do pewnej tradycji. *W tym ‘pomiędzy’ jest rzeczywiste miejsce hermeneutyki*” [Gadamer, 2013, 406]. Rozumienie realizuje się więc jako rozmowa z tradycją, współczesna tożsamość kształtuje się w komunikacji z przeszłością, czyli swoim innym. Z kolei u Derridy to, co inne, jest rdzeniem jednego z wczesnych esejów *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w którym podważa on możliwość czystej heterologii; jest też wprost przedmiotem refleksji w późnych

dziełach, jak *Polityki przyjaźni* czy *Widma Marksa*. Dekonstrukcja polega na wydobywaniu tego, co inne i wykluczone na rzecz drugiego członu z pary opozycji, tzn. ukazywaniu arbitralnych rozstrzygnięć aporii i usuniętych różnic; np. pismo było wykluczone przez de Saussure'a, Husserla czy Lévi-Straussa jako zbędne inne mowy³.

Inny w obu przypadkach wiąże się z tekstem czy tradycją. Dla Gadamera tekst to odziedziczony przekaz, który z natury domaga się zrozumienia, otwarcia się na zawarty w nim sens. Stawia opór danemu interpretatorowi, pyta i stymuluje do odpowiedzi. Ta jednak nie może być udzielona spoza tekstu, bo myślenie to kolisty ruch przemian tradycji wobec samej siebie: między przeszłością i teraźniejszością, całością i częścią, językiem i sensem, w którym wciąż na nowo uchwytywane jest to, co inne wobec samego siebie. Tekst każe się odczytać i daje się odczytać – w innym wypadku, tj. nie niosąc konkretnej treści, nie byłby tekstem. Inny jest więc zawsze już na tyle mi bliski, by była możliwa rozmowa, a więc by w ogóle zachodziło myślenie. Musimy uczestniczyć w przestrzeni tego samego *logos*: „Zadanie hermeneutyki polega na wyjaśnieniu tego cudu rozumienia, który [...] [jest] udziałem we wspólnym bycie” [Gadamer, 2013, 402]. I chociaż „rozumie się *inaczej, gdy się w ogóle rozumie*”, to jednak „[n]ależy uznać, że porozumienie jest pierwotne wobec nieporozumienia, tak iż rozumienie zawsze powraca w odbudowane porozumienie” [tamże, 408; tenże, 2003b, 10].

Według Gadamera, inny wzbudza nigdy niekończący się ruch myśli, która jest przewyciężaniem tej obcości, odnawiającej się w toku dziejów wraz z kolejnymi interpretacjami⁴. Dybel trafnie opisuje, co według Gadamera „stanowi o rozumieniu jako takim: jego 'zapośredniczanie się' z tradycją jako nieustannie wyobcowującym się

³ Ponadto według Michała P. Markowskiego jednym z istotniejszych wątków w twórczości Derridy jest relacja filozofii i jej innego – literatury. Podstawowym wyzwaniem dekonstrukcji jest zaś „pisać inaczej”, tak by przemieszczać teorię i nie pozwolić na jej zastygnięcie w dogmatyzmie [por. Markowski, 2003, 132–184]. Anna Burzyńska temat inności określa jako „jeden z najważniejszych w filozofii Derridy” [por. Burzyńska, 2013, 68–85].

⁴ To zaś dlatego, że „język żyje”, „wypowiedź nigdy nie zawiera w sobie swego pełnego sensu”, „słowom, wbrew ich określonym znaczeniom, brak jednoznaczności, a zakres ich znaczeń stale ulega zmianom” [tamże, 12, 20, 23].

w stosunku do niego jego własnym innym” [Dybel, 2004b, 297]. Tekst jako inny okazuje się zarazem tym samym, który usiłuje go pojąć (podobnie jak w relacji części i całości, których nie da się zantagonizować). Myślenie ma więc charakter immanentnego procesu ciągłego samoróżnicowania się, paradoksalnego ruchu od inności do trwającej okamgnienie tożsamości, która naraz okazuje się obca. Dlatego też, jak stwierdza Gadamer [2008a, 121], „[b]ycie-w-rozmowie oznacza [...] bycie-pozą-sobą, oznacza: myśleć wraz z innymi i powracać do siebie jako do kogoś innego”. Proces ten to stapianie się horyzontów (tekstu i czytelnika): „nie pozostawiamy tekstu poza sobą, ale wkraczamy w niego. Jesteśmy wówczas w nim, w środku, tak jak każdy, kto mówi, jest wewnątrz słów, a nie zachowuje dystans” [tenże, 2003d, 137].

Tak zarysowany stosunek Gadamera do innego w tekście może wydawać się bliski Derridzie: mamy tu samoróżnicującą się strukturę języka, poza którą nie można wyjść, w której odbywa się myślenie jako takie. Mamy też jednak sensowny, choć problematyczny i stawiający opór przekaz, antycypowanie znaczenia (przedrozumienie) oraz źródłowo wspólną przestrzeń *logos*. Derrida [1989, 53] ma poważną wątpliwość co do takiego ujęcia „rozumienia innego”: „trzeba spytać, czy warunkiem wstępnym dla *Verstehen* [rozumienia], odległym od bycia ciągłością porozumienia [*rapport*] (jak to wczoraj [podczas seminarium z udziałem obu filozofów – JD] opisano), nie jest raczej przerwanie porozumienia, pewien stosunek [*rapport*] przerwania, zawieszenie wszelkiej mediacji”. Tekst nie ma zewnętrznego innego, na którego powołuje się Gadamer (ktoś podejmuje się trudu lektury ze względu na swoją dążącą do zgody istotę). Derrida [2011a, 212] jest radykalniejszy: „Nie istnieje poza-tekst”, tzn. jako struktura myślenia tekst nie ma swojego zewnątrz – kolisty ruch rozumienia pojawia się dopiero w ramach wewnętrznej gry różnic. Relacja przeciwstawności, a więc i potrzeba porozumienia, jest efektem. To nie tożsamość odnajduje się – nawet jeśli ciągle na nowo – w konfrontacji z innym, ale to inność wywołuje tożsamość zdestabilizowaną przez jej własne obce.

Zgodnie z tym konkretny tekst jako coś innego, przeciwstawnego jego twórcy czy odbiorcy, jest efektem immanentnej gry różnic między

znaczącymi⁵. Tekst czy tradycja to nie chwilowo i pozornie inny rozumienia, lecz zawsze już rozregulowujący się w punktach artykulacji mechanizm. Rozumienie konstruuje się w nim na płaszczyźnie inności, domaga się pierwotnego i bezpośredniego sensu, a chociaż jest efektem własnej różnicy, próbuje ją przewyciężyć. To nie *logos* jest u własnego źródła skazany na samoróżnicowanie i zapośredniczanie się w języku, chcąc się rozumieć – to proces różnicowania wytwarza binarną opozycję całości i części, języka i aktu wypowiedzi, systemu pisma i inskrypcji.

O ile Gadamera zajmował fenomen zgody, o tyle Derridę fascynowało wyłanianie się osobliwości czy idiomów (autonomii) w dynamicznie różnorodnej (heteronomicznej) przestrzeni. Dlatego też uznawał, że myślenie polega nie na rozmowie, lecz na stawianiu kontrsygnatur (ekonomii *différance*). Inny tekst nie daje się nam do zrozumienia, tak by osiągnąć kolejną wersję samowiedzy; raczej ujawniają się w nim niespójności oraz rozsiane sensory, a w rezultacie niezacieralna inność nas wobec niego, jak i wobec samych siebie. Osobliwe inności nie powinny więc być przewyciężane, ale respektowane i poddawane refleksji dekonstrukcyjnej – nie zacierającej podpis, lecz kontrsygnującej, tak by żadna iluzoryczna tożsamość nie dominowała tekstu i nie doprowadzała do wykluczenia bądź neutralizacji⁶ tego, co obce. Kontrsygnatura czy zapisywanie marginesów to nieuchronne uzupełnianie obcego tekstu, które nie prowadzi do stopienia dwóch horyzontów, ale właśnie do ujawnienia się gry różnic, paradoksalnie utrwalających i uniemożliwiających tożsamość⁷. Źródłowa nie jest wspólnota sensu, lecz – jeśli pojęcie

⁵ „Usytuowania [...] względem tego, kto pisze i podpisuje się, jest z gruntu takie samo jak usytuowanie czytelnika. Owo nieredukowalne oddalenie wynikające z istoty pisma jako struktury iteratywnej, odciętej od wszelkiej bezwzględnie określonej odpowiedzialności, od *świadomości* cieszącej się autorytetem ostatniej instancji [...] potępiał Platon w *Fajdrosie*. Skoro gest Platona – a tak miemam – jest aktem *par excellence* filozoficznym, to łatwo już ocenić wielkość stawki, o jaką tu gramy” [tenże, 2002b, 386].

⁶ „Rozumienie może również znaczyć neutralizowanie” [Derrida, 1994, 13].

⁷ Derridiańska *différance* „nie jest negacją lub zaprzeczeniem źródła: jest tylko jego podwójnym warunkiem: możliwości (bo umożliwia jego istnienie) i niemożliwości (bo nie pozwala – dzięki Innemu – być mu w pełni sobą”; w związku z tym „dekonstrukcja porusza się w *quasi-transcendentalnej* przestrzeni inskrypcji, umożliwiającej

„źródłowości” pełni tu jeszcze swoją rolę⁸ – ruch *différance*. Nie jeden, absolutny tekst, ale tekst jako rozwarstwienie i niespójność.

U Gadamera tekst jest innym, którego zawsze już jakoś uprzednio rozpoznajemy i w rozmowie udaje się osiągnąć stan wzajemnego porozumienia, nawet jeśli ulotny i wymagający dalszego namysłu. „Z punktu widzenia hermeneutycznego – który jest punktem widzenia każdego czytelnika – tekst jest tylko wytworem pośrednim, pewną fazą w procesie porozumienia” [Gadamer, 2003d, 114]. Tak ma wyglądać relacja ludzi współczesnych z tradycją intelektualną. U Derridy również tekst jest inny, ale nie dlatego, że nie udaje mu się oddać jednoznacznie pełni sensu – jest on inny wobec samego siebie, w sobie. Dziedzictwo jest innym dla współczesności, ale też w nim zawiera się już owa różnica, dystans, który dopiero wytwarza ewentualną tożsamość. Pozwala nam to pojąć nie tyle źródłową obecność jakiejś pełni sensu, co ruchomą quasi-pełnię różnicowania. Dzieje myśli to dla Gadamera ciąg kolejnych perspektyw w łonie całościowego *logos*, dla Derridy zaś – seria rozsunień i przemieszczeń, z których wyłaniają się nieraz względnie trwałe sensy, idiomy, indywidualności. Widać tu odmienną w podjęciu Heideggerowskiej różnicy ontyczno-ontologicznej: dla pierwszego istotne jest przechodzenie między byciem i bytem w hermeneutycznym kole, dla drugiego – ujawnianie zapomnienia bycia jako różnicy z samym sobą [por. Gadamer, 2013, 403–404; Derrida, 2002a, 51].

Inny w polityce

Warto zastanowić się nad problemem innego w ujęciu hermeneutyki i dekonstrukcji w kontekście politycznym oraz nad konsekwencjami obu koncepcji dla pojmowania demokracji. Zarówno bowiem w przypadku Gadamera, jak i Derridy polityczność to wciąż niezbyt obszernie komentowany aspekt ich myśli [por. Walhof, 2006; Leitch, 2007; Dybel, 2004a; Burzyńska, 2013, 129–163]. Obaj filozofowie opowiadają się jednoznacznie za demokracją jako uprawomocnieniem różnorodności,

wyłonienie i jednocześnie zakwestionowanie tego typu opozycji [np. tożsamoego i innego – J.D.] [Markowski, 2003, 114, 170].

⁸ „Różnia [*différance*] to niepełne, nie-proste ‘źródło’, ustrukturuwane i różnicujące różnice. Nazwa ‘źródło’ wobec tego nie pasuje do niej” [Derrida, 2002a, 38].

będąc zarazem bardzo krytycznymi wobec współczesnego świata, zdominowanego przez technicyzowany ustrój kapitalistyczny. Jednak demokracja wiąże się z przyjęciem konkretnej postawy wobec innego – tak suwerena, jak i współobywatela. Jak wygląda to w przypadku hermeneutyki i dekonstrukcji?

Pisząc o Gadamerze, Dybel [2012, 281] stwierdza: „poczucie odpowiedzialności ja wobec innego zakorzenione jest w ich otwarciu na *logos*, które ma postać ich wspólnego uczestnictwa w rozumianej ‘rzeczy’”⁹. Wzajemne uznanie byłoby zatem koniecznością, można powiedzieć, ontologiczną. Niezgoda jest czymś wtórnym, zawsze obecna jest przestrzeń dialogu, którego zerwanie może świadczyć jedynie o złej woli, zacierzewieniu, dogmatyzmie – innymi słowy o zapoznaniu istoty bycia człowiekiem, którą stanowi sytuacja rozmowy. Polityczne różnice powinny być przedmiotem dialogu, a ostatecznie – zawsze już antycypowanego – konsensusu. W związku z taką wizją Gadamer w swoich dziełach dowodzi niezbędności praktyki teoretycznej w życiu publicznym i wskazuje na konieczność obrony sfery publicznego dialogu przed nadmierną kontrolą [por. Gadamer, 2008b; 2003b]. Już w *Prawdzie i metodzie* walka o niezależność teorii jako krytycznego wglądu w panującą tradycję, jej przesady i autorytety to ukryta misja autora. Stawką jest chronienie sfery naturalnego ucierania się racji przed panowaniem jednego, niewzruszalnego dyskursu (aktualnie technologii i nauki). „Dopiero w trakcie mówienia, w kontynuacji mówienia, w budowaniu kontekstu językowego ustalają się momenty mowy będące nośnikami sensu, wzajemnie się korygując i porządkując” [tenże, 2003b, 23] – zaburzenie tego ruchu ciągle odnawiającego się rozumienia to świadectwo przemocy ze strony władzy, która narzucając decyzje, ignoruje toczący się dialog wspólnoty. Dlatego choć hermeneutyka nie rościła sobie pretensji, jak oczekiwał tego Jürgen Habermas, do krytyki ideologii, to przecież tak naprawdę był to jej podstawowy aspekt: „Zrozumienie [...] [o]bejmuje zawsze wydobyć się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło” [tenże, 2013,

⁹ Co ciekawe, według Dybla polityka jest zaprzeczeniem hermeneutyki, ponieważ w tej pierwszej „podstawową zasadą jest obrona ‘do upadłego’ własnego stanowiska” [tenże, 2004b, 337]. Ta przykra, zwłaszcza że bliska rzeczywistości wizja nie stosuje się chyba do idealnej polityki demokratycznej, tj. jako realizacji w wymiarze wspólnotowym podstawowego sposobu bycia człowieka – rozmowy.

485]. Nie wiązało się to jednak z „intereselem emancypacyjnym”¹⁰, ale z naturą dziejów, w których rzeczywistość społeczna zmienia się w wyniku rozmowy, permanentnego zapośredniczenia konserwatyzmu i postępowości: „refleksja hermeneutyczna uczy nas, że społeczna wspólnota, mimo wszystkich napięć i zakłóceń, prowadzi zawsze do społecznej zgody, na mocy której istnieje” [tenże, 2003c, 98].

Jaki w takim układzie jest status politycznego innego? Demokracja u Gadamera byłaby rozpuszczaniem inności, choć nigdy totalnym. Otwarte rozumienie, a więc i polityczne uznanie „dokonuje się jedynie o tyle, o ile w konfrontacji z tym, co inne, przyswajając sobie jego ‘inność’, poza siebie wykracza” [Dybel, 2012, 266]. Odchodzimy więc od aktualnych, wykalkulowanych, partykularnych racji. Jest to oczywiście kolisty proces, który wykracza poza „naiwność zrównywania i porównywania” [Gadamer, 2013, 492]. Pozór obiektywnej pozycji, z której możemy spojrzeć na siebie nawzajem jako równych, prowadzi do podważenia moralnego stosunku ja–ty: „Rozumiejąc innego, twierdząc, że się go zna, odbiera mu się zasadność jego roszczeń. [...] Ambicja, by rozumieć innego już z góry, sprawia, że trzymamy się w istocie z dala od roszczenia innego” [tamże, 490]. Zamiast tego Gadamer jako „najwyższy rodzaj doświadczenia hermeneutycznego” przedstawia świadomość własnych dziejowych uwarunkowań i otwartość: „w relacjach międzyludzkich chodzi o to, by ty doświadczyć rzeczywiście jako ty, tj. nie przeoczyć jego zagadnienia i pozwolić mu coś sobie powiedzieć” [tamże, 491]. Jak stwierdza dalej: „Bez takiej otwartości na siebie nawzajem nie ma rzetelnego związku między ludźmi” [tamże].

Z drugiej strony, ten ciągły proces rozumienia wręcz ryzykownie wystawionego na nowe wpływy wieńczy solidarność: „Spośród zadań polityki dziś, myślę, że naczelnym priorytetem powinno być większe ogólne uświadomienie co do naszych głębokich solidarności” [za: Walhof, 2006, 572]. Jak pokazuje Darren R. Walhof, wizja polityczna u Gadamera polega na wspólnocie opartej nie na racjonalnych kalkulacjach (języku sformalizowanym), ale raczej na spotkaniach, w

¹⁰ „[K]ażdej pryncypialnie emancypacyjnej świadomości majaczy przed oczami zniesienie wszelkiego przymusu panowania – a to znaczyłoby, że jej ostatecznym ideałem musi być utopia anarchistyczna” [tenże, 2003c, 98].

których odnajdujemy nowe więzi, pozostając wciąż jakoś inni (języku potocznym, idiomatycznym). „[P]oprzez interakcję z tymi innymi zaczynamy rozumieć, jak nasze życia są powiązane, ponieważ jesteśmy w części wystawieni jeden wobec drugiego. Poprzez to wzajemne wystawienie zaczynamy widzieć innych i siebie w nowe, czasem zaskakujące sposoby, tym samym pomagając odsłonić wcześniej nierozpoznane więzi solidarności” [tamże, 585]. W takiej demokracji – opartej na więzach solidarności, które zawsze poprzedzają różnice między nami, zarazem podtrzymując tę różnorodność – nie mieści się inność radykalna. Relacje w demokratycznym społeczeństwie są według Gadamera, podobnie jak w przypadku rozumienia tekstów, oparte na konfrontacji, która nie ma końca¹¹; inność jest nie do przewyciężenia, a zmienność i różnorodność jest właściwym stanem społecznym – wszystko to jednak w ramach ukazującej się w nowych horyzontach całości. Demokracja to powracanie do wspólnoty jednego *logos*. Wizja ta kryje podstawowe założenie: że inny to ten, który chce zostać wysłuchany, który chce podzielić się z nami swoimi racjami i uzyskać ich akceptację. Czy nie prowadzi to do swoistego nakazu dialogu? Czy konsensus nie jest ideałem, który próbuje się narzucić wyrosłej na podziałach rzeczywistości społecznej?

U Derridy, który kwestię polityczności podejmuje w późniejszym okresie twórczości, demokracja to nie przestrzeń rozmowy mającej doprowadzać do konsensusu. Jest to raczej przestrzeń dyssensów. Niemożliwe do wyczerpującego objaśnienia pojęcia Derridy w refleksji nad politycznością: gościnności bezwarunkowej, demokracji, która ma nadzieję, mesjanizmu bez mesjanizmu, sprawiedliwości bezwarunkowej czy przebaczenia absolutnego, mają charakter quasi-transcendentalny. Powołując się na nie jako niemożliwe warunki możliwości, filozof w charakterystyczny dla siebie sposób tropi niespójności obecne w tradycji myślenia o tym, co polityczne. Nie przedstawia żadnego programu, z pewnością jednak życie społeczno-polityczne nie zasadza się według niego na odnajdywaniu wspólnych więzi. W ciągle dekonstruującej się rzeczywistości społecznej dochodzi do konfliktów radykalnych różnic – zadaniem polityki jest minimalizacja przemocy poprzez odpowiednią ekonomię sił, staranie, by „maksymalnie

¹¹ „Wewnętrzna dziejowość wszelkich stosunków życiowych między ludźmi polega na tym, że stale trwa walka o wzajemne uznanie” [Gadamer, 2013, 489].

ograniczyć wszelką pokusę zawłaszczenia” [Burzyńska, 2013, 84]. Ma temu pomóc właśnie dekonstrukcyjne wydobywanie aporii i ujawnianie struktury arbitralnego wykluczania.

Może się wydać naiwnym twierdzenie Derridy, że w demokracji, o ile ma zasługiwać na to miano, musi być miejsce na niemożliwą możliwość radykalnej obcości. Podkreśla on jednak, że taka demokracja, jak i taki obcy są zawsze tym, co dopiero ma nadejść, *à-venir*. Inny wraca bowiem w swojej różnicy, w własnej tożsamości jako innego od tego, od czego się różni. Derrida nie łudzi się, że rzeczywiście może się udać pełne otwarcie, które nazywa gościnnością bezwarunkową¹². Dzieje się tak przez automatyczną dekonstrukcję: „Jest [...] w samym prawie gościnności zasada wewnętrznego ograniczenia czy wewnętrznej sprzeczności. Przez potwierdzenie panowania, bycia sobą u siebie, gościnność już u progu stawia sobie granicę, pozostaje zawsze na progu samej siebie, wymaga progu” [Derrida, 2011b, 21]. Bezwarunkowość jest jednak pojęciem, które pozwala nadejść innemu w jego wyjątkowości przynajmniej warunkowo, sprowadzając go do przedmiotu myślenia czy społecznego uznania. Pozwala też myśleć demokrację jako mającą nadejść przestrzeń różnicowania bez przemocy – a nie przestrzeń wspólnego sensu¹³. Refleksja Derridy unika założenia, że jest jakieś wspólne podglebie dla różnorodności, w związku z którym działania polityczne powinny opierać się na solidarności i odnajdywaniu zagubionego *sensus communis*¹⁴. Odmienności rzeczywiście ucierają się, inni są przyjmowani, wchodząc zwykle z nami w rozmowę i zawsze wiąże się

¹² „Bezwarunkowa gościnność jest bez wątpienia praktycznie niemożliwa” [*Autoodporność...*, 2008, 160].

¹³ Przytoczę wiele wyjaśniający fragment: „Demokracja, która nadejdzie’ nie oznacza przyszłej demokracji [...]. Ale *istnieje to, co niemożliwe*, a co demokracja obiecuje. [...] niemożliwe pozostaje niemożliwym przez aporię demosu: demos jest *zarazem* nieobliczalną pojedynczością każdego [...] czymś w rodzaju możliwości rozerwania społecznej więzi przez ową tajemnicę zasługującą na szacunek, poza jakimkolwiek obywatelstwem, jakimkolwiek ‘państwem’, jakimkolwiek ‘ludem’ [...]. I to niemożliwe, które *istnieje*, pozostaje nieusuwalne. Jest tak nieredukowalne, jak nasza podatność na to, co dzieje się lub nadchodzi. To jest podatność (pragnienie, otwartość, ale również strach), która otwiera, otwiera samą siebie, otwiera nas na czas, na to, co nadciągnie na nas, na to, co przybywa lub dzieje się” [tamże, 150–151].

¹⁴ W związku z tym Vincent D. Leitch [2007, 240–241] zauważa awersję Derridy do komunitaryzmu i jego „niemal instyntkową nieufność wobec wspólnoty”.

to z jakimiś ustępstwami czy uległościami. Są to jednak realia różnicowania, którego źródło w tożsamości jest w najlepszym razie domniemaniem. Wspólnota zgodna z rzeczywistością dekonstrukcji byłaby „wspólnotą bez wspólnoty”, opartą nie na solidarności, lecz na spotkaniu osobliwości „niewspółmiernych podmiotów”, na przyjaźni w samotności, na różnicach i wyjątkowościach, a nie na jednej tożsamości [por. Derrida, 1994, 62–66, 72–73]. U Derridy polityczny inny nie jest namawiany do dialogu ani nie oczekuje się od niego chęci wyrażenia i przedyskutowania jego racji. Zarazem jednak „[m]yślenie dekonstrukcyjne [...] zawsze przypominało o nieredukowalności afirmacji, [...] jak również o niemożności zdekonstruowania pojętej w określony sposób idei sprawiedliwości” [tenże, 2016, 150–151]. Idea demokracji wiąże się z bezwarunkowym przyjmowaniem najmniej oczekiwanych zdarzeń, które – o ile same nie są antydemokratyczne – pozwalają doświadczyć wolności i sprawiedliwości.

Inny Gadamer, inny Derrida

Między Gadamerem i Derridą widać dużo podobieństw. Również w kontekście problemu innego dają się one łatwo wykazać. U jednego, jak i u drugiego inny – czy to jako tekst, czy jako tradycja intelektualna, czy jako obcy w polityce – jest nieusuwalny. Ani w hermeneutyce, ani w dekonstrukcji nie neguje się obcości w imię jakiejś tożsamości. Myślenie jest funkcją napotkania tego, co inne; mówiąc za Heideggerem, za którym podążają obaj filozofowie, bycie pozwala ujmować się jako byt i dzieje się to zawsze od nowa. Jak jednak starałem się pokazać, odmiennosc tych dwóch koncepcji jest dogłębna, choć subtelna. Trafnie przedstawił ją Dybel: o ile u Gadamera „[o]statecznie doświadczenie obcości tego, co inne, które uruchamia proces rozumienia jako taki, dokonuje się już zawsze w horyzoncie jego potencjalnej jedności z owym innym: w otwartym horyzoncie porozumienia się z innym co do ‘rzeczy’, o której on mówi” – o tyle u Derridy „właśnie dlatego, że myśląc o czymś zawsze już jesteśmy otwarci na inne naszego myślenia [...], o owym ‘czymś’ myślimy”, a rzekomo źródłowy sens „bez tego uprzedniego otwarcia, bez tego swego opóźnienia w stosunku do innego, nie mógłby się w ogóle ukonstytuować jako pierwszy” [Dybel, 2004b, 433, 436]. Otwarcie związane z grą różnic w języku, w tekście,

którym jest myślenie, według Gadamera jest potrzebą odzyskania sensu, według Derridy zaś – możliwością uobecnienia sensu. Sam hermeneuta dostrzegał tę różnicę, ale próbował ją zatrzeć: „Ten, kto poleca mi dekonstrukcję i obstaje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, nie u jej kresu” [Gadamer, 2008a, 124]¹⁵. Czy rzeczywiście na myśleniu ciąży obowiązek rozmowy¹⁶? Czy nie może ono być zupełnie inne? Czy akceptacja obcego nie może uniknąć zapośredniczenia w języku, być innym dla języka? Dekonstruując teksty oparte na arbitralnych rozstrzygnięciach, Derrida pokazywał, że aby możliwie minimalizować przemoc naszego rozumienia, musimy starać się robić miejsce dla niemożliwej możliwości. Zarazem był to wyraz afirmacji rzeczywistości z wszystkimi jej aporiami. Zgodnie z taką postawą Derrida [2005, 56] po śmierci Gadamera żegnał go, swojego innego, stwierdzeniem, które mogłoby posłużyć za manifest dekonstrukcji: „ponad wszystkimi tymi otchłaniami dzieliliśmy to stanowcze przekonanie, iż nie było żadnego niebezpieczeństwa, żeby wojna, pogarda i znieważenie mogły kiedykolwiek zachwiać szacunkiem, który mieliśmy dla siebie nawzajem”. Warto na koniec zauważyć, że słowa te byłyby również dobrym punktem odniesienia dla tak drogiej obu filozofom, a znajdującej się dziś w poważnym kryzysie demokracji.

¹⁵ Wydaje się, że Gadamer zapoznał sens propozycji Derridy, o czym może świadczyć ten cytat: „próbowałem ominąć właściwe metafizyce ontologiczne samoograniczenia. Jedną z nich jest droga wiodąca od dialektyki z powrotem ku dialogowi i rozmowie. Próbowałem podążać tą drogą w swojej filozoficznej hermeneutyce. Druga droga to droga dekonstrukcji, wytyczona przede wszystkim przez Jacques’a Derridę. Na tej drodze zaginiony sens właśnie nie ma być wskrzeszony w żywej rozmowie. W usytuowanym gdzieś w tle splocie znaczeniowych odniesień, który tkwi u podstaw wszelkiego mówienia, to znaczy w ontologicznym pojęciu *écriture* zamiast w mówieniu ze sobą w rozmowie – powinna się raczej rozbijać jednolitość sensu i tym samym dokonać właściwe unicestwienie metafizyki” [tamże, 120].

¹⁶ Jak zauważa Dybel [2004b, 451]: „Rozmawiam z innymi nie dlatego, że mimo wszelkich różnic w naszych poglądach w danej kwestii dzielę z nimi jakiś wspólny idealny punkt odniesienia [...] ale właśnie dlatego, ponieważ takiego punktu odniesienia między nami nie ma i nigdy nie było!”.

BIBLIOGRAFIA

- Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa – rozmowa z Jacques'em Derridą*, 2008, [w:] Giovanna Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeł. Andrzej Karalus, Marcin Kilanowski, Bartosz Orlewski, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, ss. 113–167.
- Banasiak, Bogdan, 2012, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, [w:] Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Oficyna.
- Burzyńska, Anna, 2013, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas.
- Caputo, John D., 2010, *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, przeł. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka”, 27.10, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66> (dostęp: 12.04.2015).
- Derrida, Jacques, 1989, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, przeł. D. Michelfelder, R. Palmer, [w:] D. Michelfelder, R. Palmer (red.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, ss. 52–54.
- Derrida, Jacques, 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques, 2002a, *Różnia*, przeł. Janusz Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 29–56.
- Derrida, Jacques, 2002b, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. J. Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 377–404.
- Derrida, Jacques, 2005, *Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer*, [w:] Georges Leroux, Claude Lévesque, Ginette Michaud (red.), „*Il y aura ce jour...*”. *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal: À l'impossible, ss. 53–56.
- Derrida, Jacques, 2011a, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Derrida, Jacques, 2011b, *Wrogościnnność*, przeł. Anastazja Dwulit, [w:] Jarosław Lubiak (red.), *Wrogościnnność: podejmowanie obcych*, Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, ss. 5–23.

- Derrida, Jacques, 2016, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dybel, Paweł, 2004a, *Czy Gadamer jest konserwatystą? Krytyka Habermasa*, [w:] tenże, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków: Universitas, ss.
- Dybel, Paweł, 2004b, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków: Universitas.
- Dybel, Paweł, 2012, *Oblicza hermeneutyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Kraków: Universitas.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003a, *Granice języka*, przeł. Barbara Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 25–40.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003b, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 5–24.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003c, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienia*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 73–98.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003d, *Tekst i interpretacja*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 99–141.
- Gadamer, Hans-Georg, 2008a, *Destrukcja a dekonstrukcja*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wyb. Rafał Godoń, wstęp i red. Paweł Dybel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 111–124.
- Gadamer, Hans-Georg, 2008b, *Pochwała teorii*, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wyb. Rafał Godoń, wstęp i red. Paweł Dybel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 20–38.
- Gadamer, Hans-Georg, 2013, *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leitch, Vincent B., 2007, *Late Derrida: The Politics of Sovereignty*, „Critical Inquiry”, 33 (2), ss. 229–247.
- Markowski, Michał Paweł, 2003, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków: Wydawnictwo Homini.

- Michelfelder, David, Palmer, Richard (red.), 1989, *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press.
- Vattimo, Gianni, 2011, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków: Universitas.
- Walhof, Darren R., 2006, *Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity*, „Political Theory”, 34 (5), ss. 569–593.

ABSTRACT

THE OTHER IN TEXT, THE OTHER IN POLITICS – GADAMER AND DERRIDA

In this article I compare Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics and Jacques Derrida's deconstruction. I try to demonstrate the similarities (focus on language and history), but moreover the differences between them. The core issue is the problem of the other, which appears in the works of both authors. Two perspectives are applied: concerning the notion of text (or tradition), and referring to the field of the political. Gadamer strives to communicate with the other (text) in the mutual understanding, although he has no hope in finding a final *sensus communis*. Derrida emphasizes the difference underlying every thought, as well as situations of understanding as such. As a result, their visions of democracy differ – subtly, but essentially.

KEYWORDS: hermeneutics, deconstruction, Gadamer, Derrida, other, text, tradition, political, democracy

SŁOWA KLUCZOWE: hermeneutyka, dekonstrukcja, Gadamer, Derrida, inny, tradycja, polityczność, demokracja



KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
UNIwersytet Łódzki

BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA MYŚLI I EMOCJI? (2)

„Nie ma co się tak trzymać tego życia”

*Kamień na
kamieniu*

*„Kto ci daje tyle siły? – Miłość, której i ty w
końcu ulegniesz”*

Turandot

Paliatywy na rozłąkę

Wyczekiwanie i tęsknota stanowią doping dla mistycznego życia. Jakby w nawiązaniu do Eckharta [por. Eckhart 1986, K 182, 276 etc.] Teresa widzi duszę jako obdarowaną iskierką z „ogniska przedwiecznie płonącego, którym jest Bóg”; kiedy iskierka ta pada na duszę, „daje jej bolesne uczucie potęgi tego pożaru, a że jeszcze jest niezdolna, by ją pochłonęła cała, pozostawia ją z tym bólem tak rozkosznym, który jej samym dotknięciem swoim zadała. (...) w chwili, gdy już zdaje się, że cała spłonie, iskierka ona gaśnie, pozostawiając w duszy tylko tęsknotę do ponowienia tego bólu miłosnego, który w niej sprawiła” (T, III, 336). Chociaż Bóg, widząc cierpienia duszy zorientowanej ku posiadaniu Go, miłosiernie „w najgłębszym wnętrzu jej wzbudza (...) i w wielki płomień roznieca onę (...) iskierkę, iż cała płonąca odnawia się w tym ogniu jak feniks i pobożnie ufać może, iż są odpuszczone jej winy” (T, III, 350), to jednak nawet owe wzniosłe dary i wiara nie wynoszą życia mistyka poza preferowany przezeń mortalny horyzont. Życie to jest męką wskutek tęsknoty, ale tęsknota pojawia się właśnie dlatego, że

życie nie może zaspokoić mistycznych potrzeb: „Wszystko więc biedną duszę krępuje, wszystko staje na przeszkodzie jej miłości. (...) I nigdzie nasz biedny motyl nie może znaleźć sobie trwałego odpocznienia” (T, V, 154; T, III, 365). Życie ziemskie jest przenikniętym bólem oddaleniem od Boga: „Nie ma na tej ziemi odpocznienia, które by [duszom wyżej podniesionym] nie ciążyło, bo widzą siebie daleko od Tego, który sam jest prawdziwym ich odpocznieniem. (...) I nie ma takiego leku, który by uśmierzył ból tego oddalenia. Bo serce, gorąco miłujące, nie chce żadnej rady ani pociechy, jeno od Tego, który ją zranił, od Niego tylko czeka lekarstwa” (T, I, 346; V, 177-178).

Dotkliwa, aż po odczucie strasznej samotności, jest rozłąka z Umiłowanym: „Kiedy ma żyć rozłączona z jedynym dobrem swoim, co jej jeszcze po takim życiu? Czuje w sobie i wokoło siebie nieopisaną samotność. (...) Wszystko, cokolwiek jest na świecie, miast pociechy i ulgi, sprawia jej tylko mękę i udręczenie” (T, III, 407-408). Cierpienie Jana jest analogiczne: „nieobecność Umiłowanego wywołuje w duszy ciągle za Nim wzdychanie. Dusza bowiem, nie kochając poza Nim żadnej rzeczy, nie może w niczym znaleźć odpocznienia ni ulgi” (J, III, 539). Doświadczenia Teresy, zwłaszcza te szczególnego rodzaju, związane z przebywaniem „na samotności” i rozmowami z Jezusem, pozwalają jej poznać, „gdzie jest prawdziwa ojczyzna nasza i jak tu na ziemi jesteśmy tylko pielgrzymi i przechodnie” (T, I, 498). Nie mogą więc naprawdę dziwić bulwersujące żywych zawołania: „tak mocno częstokroć cierpię nad tym, że jeszcze zatrzymana jestem na tym wygnaniu. (...) Dopókiż jeszcze będę czekała szczęśliwości oglądania Twego oblicza? Jaki dasz ratunek duszy, która nie może znaleźć na tej ziemi odpoczynku poza Tobą? O życie długie! O życie gorzkie! O życie bez życia! O samotności najsamotniejsza! O cierpienie bez lekarstwa! Kiedyż, Panie, kiedyż? Co pocznę, Dobro moje, co pocznę?” (T, I, 294; V, 160-161). Łącznie ze skargą na długie życie: „Jakże mi się dłuży to wygnanie! Jakie ciężkości znoszę, tęskniąc do mego Boga! (...) Jakże długie jest życie człowieka, choć mówią, że jest krótkie!” (T, V, 176). Przyjmując za egidę, aktualną wszak tylko w życiu, słowa „kochać, pragnąć, tęsknić” (T, III, 406), Teresa nie może jednak oprzeć się instygacji śmierci jako najskuteczniejszego środka uśmierzenia tęsknoty. Kiedy w „jedwabnej metaforze” sięga po symbolicznie traktowane poczwarkę i motyla, de facto zaleca, byśmy, rozpoznając dystans między ziemską egzystencją a naszym „powołaniem”, umieli rezygnować z życia: „umierajmy już tak

jak umiera ten robak, gdy skończy robotę, do której został stworzony”. Determinację „białego motyla” ilustruje stan osiągany na wyższym stopniu modlitwy (w *mieszkanu piątym*). Dusza „takie czuje w sobie pragnienie chwaleń Pana, że chciałaby wniwecz się obrócić i tysiąc razy umrzeć dla Niego” (T, III, 303-304). Jan opisuje desperację i niedolę duszy „zranionej strzałą miłości” i nie widzi dla niej innego wyzwolenia oprócz oferowanego przez śmierć. Dusza „nie zaprzestaje szukać lekarstwa na swój ból. Nie tylko jednak nie znajduje go, lecz wszystko, co mówi i czyni, powiększa jeszcze jej ból. Poznaje wreszcie, że nie ma innego sposobu tylko oddać się w ręce Tego, który ją zranił, by uwolnił ją od cierpień i zadał jej śmierć nadmiarem miłości. (...) Nie skarży się, że ją zranił, bo kochający im głębsze otrzymuje rany miłości, tym większą ma zapłatę. Lecz skarży się, że zraniwszy jej serce, nie uleczył go przez położenie kresu jej życiu. Rany bowiem miłości są tak słodkie i pełne takiej rozkoszy, że jeśli nie zadają śmierci, nie mogą duszy zadowolić. Tak są słodkie, że chciałaby, aby ją raniły aż do zabicia i dlatego pyta: *Dlaczego, gdy rozdarłeś miłością me serce, nie dasz balsamu tej ranie?* Czyli innymi słowy: zraniwszy to serce tak głęboko, czemu nie leczysz go, zabijając je miłością? Jesteś przyczyną uzdrowienia przez śmierć z miłości!” (J, III, 565-566).

Rezerwuar natchnień

Mistyczną tęsknotę artykułują różne uniesienia i nastroje, tworzące – dla nie dość empatycznego dla nich oka – konfundujący pakiet egzaltowanych stanów. Chcąc właściwie określić intensywność miłosnego porwywu duszy, Jan porównuje ją z zapalonym drewnem: „im większy jest żar ognia i im dłuższy czas ono w nim przebywa, tym więcej się rozpala, aż w końcu całe staje się [ogniem] i jednym płomieniem” (J, IV, 718). Objaśnia też w komentarzu do Strofy 1 *Płomienia* rolę używanych przez roznamiętnioną duszę „wykrzykników” (por. J, IV, 721). Duszę stęsknioną, w nagrodę za jej żarliwość, Pan nawiedza „czule i z wielką siłą miłości”, powodując jej wstąpienie w „zachwyty i ekstazy” (J, III, 583). W stanie natchnienia, w którym „nie umie nic jak tylko kochać” (J, III, 658), dusza całkowicie odrywa się od świata; bo w istocie „powinna oddalić się od wszelkich rzeczy, uciekać od wszystkich spraw i żyć w całkowitej samotności, by nawet najmniejszym drobiazgiem, najmniejszym poruszeniem nie

niepokoić i nie zmacać spoczynku Umiłowanego!” (J, IV, 802). Muśnięta „tchnieniem wietrzyka” (obdarowana przez Pana Duchem Świętym), wstępuje tak wysoko, że może „przez uczestnictwo *tchnąć* w Bogu, tak jak Bóg *tchnie* w niej” („przebóstwienie” duszy) (J, III, 705).

Teresa pisze o duszy „z wielkiej rozkoszy i słodczy mdlejącej” w boskich objęciach, przytulonej do „świętego boku” i do „boskich piersi”, z których „chciwie pije boskie mleko” (T, IV, 131). Obrazowo przedstawia przywileje tych, którzy „wiele ucierpieli dla chwały [Pana] i pragną Jego miłości”, czyli sprzymierzonych z prawdą: tacy „nigdzie nie szukają dla siebie pociechy ani pokoju, ani ochłody, jeno tam, gdzie wiedzą, że prawdziwie je znaleźć mogą (...), siadają pod cieniem Pana i niczego więcej nie pragną. (...) O, jakże szczęśliwa ta dusza, która zasłużyła na to, by mogła mieszkać pod tym cieniem!” (T, IV, 136-137). Rekomenduje, z dydaktyczną intencją, wloty duszy porównywane do wzlotów pszczoł: „dobrze jest (...) wzlecieć niekiedy wyżej, do rozważania wielmożności Boga”. Dusza „lepiej tam pozna niskość swoją, niż w sobie samej (...). (...) prędzej urośniemy w dzielność i cnotę zapatrując się na Boga, niż ciągle tylko trzymając oczy utkwione w tym mule ziemskim” (T, III, 235). Wspomina moment tak radosnego uniesienia, że „dusza [jej] wyszła z siebie i gubiąc się w Bogu, więcej niż zgubiła, znalazła” (T, I, 454). Opiewa „prawdziwe i czyste oderwanie się”, „rajskie widzenia”, sprawiające, że dusza „chciałaby już na zawsze pozostać tam w niebie i nie wracać więcej do tego życia, bo wielką one [w niej] pozostawiły wzdargę dla wszystkich rzeczy tej ziemi” (T, I, 497). A gdy wymienia łaski uczynione jej przez Pana, pisze też o tym, jak „ujrzała siebie przeniesioną do nieba” (T, I, 495). Odbiera spektakularną wizytę anioła przesywającego włócznią miłości jej serce: „Tą włócznią, zdało mi się, kilkoma nawrotami serce mi przebijał (...). Za każdym wyciągnięciem włóczni miałam to uczucie, jakby wraz z nią wnętrzości mi wyciągał. (...) Tak wielki był ból tego przebicia, że wyrывał mi z piersi one jęki (...); ale taka mu towarzyszy słodka, między Bogiem a duszą, wymiana oznak miłości, że jej opisać nie zdołam, tylko Boga proszę, aby w dobroci swojej dał zakosztować jej każdemu, kto by mnie nie wierzył” (T, I, 386). W pewnym szczególnie uszczęśliwiającym zachwyceniu ujrzała nad sobą „gołębicę”, której blask napełnił ją „rozkoszą” i „nadziemskim spokojem” (T, I, 500-501). W innym wzniosłym i niespodziewanym doznaniu – „nagle przyszło na mnie zebranie wewnętrzne” (zaskakują niekiedy interwencje Pana,

owocujące „słodką raną”, z której dusza „chciałaby nigdy nie być wyleczona”) – widzi swoją duszę „w podobieństwie zwierciadła lśniącego”, w którym odbija się Jezus (T, I, 335, 531-532).

Intymny nastrój uniesień zdradzają słowa Teresy, która po tygodniu „ciemności”, „opustoszenia wewnętrznego” – rozproszenia umysłu, odjęcia „daru modlitwy”, jakby izolacji od Boga - doczekała się wreszcie spotkania: „Ale i to rzecz pewna, że dzisiaj rozkosznie powetowałam sobie z Panem za utrapienia moje” (T, I, 491-492). Kiedy pewnego razu, mimo „srożącej się ulewy” wyszła z klasztoru, „porwana niepowstrzymaną siłą [tajemniczego] pragnienia”, zaraz po przekroczeniu progu „przypadło na [nią] wielkie zachwycenie”: „Ujrzałam przed sobą nie furtę tylko do nieba, ale całe niebo otwarte”. Gdy zobaczyła już wiele rzeczy cudownych, jakiś niezidentyfikowany głos oświadczył jej, że „wobec tego objawienia nic innego nie ma do czynienia, jeno zrozumieć, że niczego tu zrozumieć nie zdoła i uznać, jak w porównaniu z tym dobrem niewidomym, wszystkie rzeczy widome są samym nicestwem” (T, I, 525-526). Wyznaje, że „rozmawiać o Bogu albo słuchać mówiących o Nim nigdy (...) [jej] się nie przykrzyło” i że prawdziwe życie otwarło się przed nią dopiero po tym, kiedy odrzuciła ufność w sobie, aby „położyć ją w Bogu”: „Pragnęłam żyć, bo dobrze to rozumiałam, że nie żyłam, tylko raczej szamotałam się w cieniu śmierci, a nie było kto by mi dał życie” (T, I, 178-179). W późniejszym życiu wielką dla niej „pociechą” jest klasztorna rezydentura, „wśród dusz tak oderwanych od świata”, które „innego przedmiotu rozmowy (...) nie znają jeno o Bogu” (T, I, 483). Buduje taksonomię uniesień, wskazując na trzy rodzaje wizji (zmysłową, wyobrazeniową, umysłową; por. T, I, 365), odróżniając na przykład „pociechy” od „nadprzyrodzonych smaków” (por. T, III, 267), zachwycenia od zwykłych omdleń (por. T, III, 354), a „lot ducha” („stan porwania”) od zjednoczenia (por. T, III, 358, 362-363; I, 274-277). Deliberuje nad pochodzeniem natchnień i ustala kryteria ich prawdziwości (pozwalające odróżnić te boskiej proveniencji, „mowę Boga do duszy”, od pokus) (por. T, III, 337-338, 340-348; I, 330-332, 334-337). Podejrzliwie i krytycznie traktuje ciągle entuzjazmy; przestrzega protegowane przed historycznymi kompulsjami i bezmyślnością, pomyleniem zachwycenia z „ogłupieniem”: notorycznie doznawane „pociechy”, dystansujące od rozmyślań nad „tajemnicami Męki Pańskiej”, to stan deliryczny, groźny dla „czystości serca i porządku w głowie” (inaczej niż Jan, który

ubolewa nad marnymi przewodnikami duchowymi wytrącającymi dusze z wzniosłych nastrojów „ciemnej kontemplacji” i często redukującymi je do „melancholii” [por. J, IV, 776-777, 780-781, 784, 787; I, 144-145], Teresa jest antykwietystką); wspomina o witalnej werwie i solidnej kompleksji, preferowanych w życiu zakonnym, a równocześnie podnosi wartość „zawieszenia myśli” i przewagi natchnienia nad pracą intelektu, do czego wszakże „potrzeba (...), aby pierwiej miłość była rozbudzona” (por. T, III, 267, 284, 289-291, 375-377, 381-382). Ma specjalną predylekcję do „modlitwy odpoczynienia”, „łaski nadprzyrodzonej, całkiem niezależnej od woli i usilności naszej” (T, II, 152), do której „niczego więcej nie potrzeba, jeno cichości i nierobienia hałasu” (T, I, 234), i której sprzyja „widok pól, wody, kwiatów” (mimo rutynowych ataków na świat i zmysłowość Teresa, za sprawą proprzyrodniczych preferencji, docenienia „naoczności”, gdy pojawia się trudność z „przedstawianiem sobie rzeczy rozumem”, i promocji „podobizn”, jest, w odróżnieniu od Jana, prawdziwym ikonofilem) (por. T, I, 182). Emfaticznie objaśnia też *trzeci*, ostatni przed zjednoczeniową kulminacją, *stopień modlitwy*: „Dusza w tym stanie nie wie sama, co czynić (...). Jest to chwalebny nierozum, jest to niebieskie szaleństwo, z którego się czerpie mądrość prawdziwą; jest to dla duszy stan niewypowiedziane słodkiej pociechy”. Pogrążona w nim dusza „rozkosznym miotana [jest] zachwyceniem. Już tu otwierają się kwiaty i poczynają wonność swą wydawać” (T, I, 243).

Pochwała samotności

Przypominając opowieść Augustyna o poszukiwaniu Boga, którego w końcu „nigdzie (...) tak nie znalazł, jak we własnej duszy swojej” (T, I, 532), Teresa mocno intymizuje relację z Bogiem i wielokrotnie podnosi wartość najbardziej mimo wszystko zbliżającej ją do Niego samotności: „Często, Panie mój, zastanawiam się nad tym, że na to nieznośne cierpienie, jakim jest życie bez Ciebie, nie ma chyba innej ulgi, jeno samotność” (T, V, 154). Ostatecznie tylko samotność gwarantuje spotkanie, a niekiedy i rozmowę z Oblubieńcem. Choć nawet w *mieszkaniu szóstym* wciąż pokonywać trzeba przeszkody: „Już dusza tu niezachwiane ma postanowienie, że żaden inny nie będzie jej oblubieńcem, jeno Pan, ale jeszcze Oblubieniec, choć widzi gorące pożądanie jej, opóźnia chwilę zaślubin, aby ich jeszcze goręcej pragnęła,

aby też nieco własnej pracy i własnego dobra nałożyła dla osiągnięcia tego dobra nad wszystkie dobra” (T, III, 324). Oczekiwanie i „uczucie zupełnej samotności” sprawiają duszy ból równy „przedśmiertnemu konaniu”. Jest to jednak „ból słodki”, a z „konaniem idzie w parze wielkie uszczęśliwienie”, pozwalające powiedzieć: „Jedynym w tym stanie pragnieniem moim jest to, bym mogła umrzeć” (T, I, 280-281). Wzorem Augustyna i Teresa umieszczając Boga w duszy – „ukrywa się” On w jej „najgłębszej istocie” – Jan instruuje, że aby „Go znaleźć”, musi ona „wejść w siebie przez głębokie skupienie”. Takiemu poszukiwaniu Boga „z miłością” powinna się oddawać dusza kontemplacyjna: „Tu Go więc pożądaj, tu Go uwielbiaj, a nie wychodź Go szukać poza sobą, gdyż wówczas rozproszysz się i zmęczysz, i nie znajdziesz Go ani nie będziesz się Nim radować (...), potrzeba, abyś zapomniała o wszystkim i oddaliła się od wszystkich stworzeń; wtedy, ukryta w kryjówce twego ducha, znajdziesz Oblubieńca” (J, III, 535-536). Znow odpowiadnio kwietystycznie głosi Jan pochwałę kontemplacji jako „przyjmowania” i nazywając ją „najwyższą mądrością i mową Boga”, sądzi, że nie można jej „dostępować inaczej, jak tylko w duchu uciszonym, wyciszone ze wszystkich pociech i poznania płynącego z rozmyślenia”. Zaleca więc duszy wprowadzanie „w całkowite ogołocenie i w możliwie jak największą samotność (...). W największym (...) spokoju i wyciszeniu winna bacznie słuchać, co mówi do niej Pan (...), gdyż pokój przemawia w samotności” (J, III, 772-774). Oblubieniec ceni samotność duszy i zarazem ją z niej wybawia. W dywagacji o „gnieździe”, czyli „odpocznieniu”, Jan wskazuje na tę dialektykę, opisując przejście od samotności jako dyskomfortu powodowanego niedoskonałością duszy wciąż jeszcze uwikłanej w świat do samotności, która uszczęśliwia: „W tej samotności duszy odnośnie do wszystkich rzeczy, w której trwa sama z Bogiem, On sam ją prowadzi, pobudza i podnosi do rzeczy boskich” (J, III, 688-689).

Bo jedna taka łza

Silne wewnętrzne poruszenie zdradzają łzy. U Teresy mogą być one wyrazem współczucia na wspomnienie męki Jezusa, przemieniając się, mocą uprzytomnienia sobie sensu Wcielenia, w łzy „słodkie” i „pociechę niosące do ducha” (T, I, 204). Mogą ornamentyzować „rzewność” po zjednoczeniu (por. T, I, 263). Lub stanowić powód dla

Pana do pocieszycielskiej interwencji: „i ulitował się nad tak wielkim łez moich wylaniem” (T, I, 183). Zalecając właściwe, wolne od histrionizmu czy niezdolnej dla niej płaczliwości, korzystanie z „daru łez”, i z lekka epatując hartem swego ducha – „nie jestem bynajmniej tkliwa z natury; przeciwnie, serce tak mam twarde, że nieraz aż mi przykro” – Teresa przyznaje się wszakże do obezwładniających wzruszeń: „Niekiedy jednak, gdy wewnątrz ogień wielki zapłonie, z serca tego, choć tak nieużytego, sączą się łzy jak z alembiku” (T, III, 369). „(...) bo jedna taka łza” – zaczyna frazę, w której chce wskazać na ważącą więcej niż „najcięższa praca tego życia” wartość łzy, jaką zareagować winniśmy na dobrze uświadomioną chwałę i poświęcenie dla nas Pana, i na naszą wobec niego niewdzięczność (por. T, I, 186-187).

Morir de amor

Miłość emblematyzuje zapewne najwyraźniej życie mistyków i rozstrzyga o specyfice ich ekspresji. W rywalizacji na miłosny ekstremizm, a także na miłosne eksperctwo (Jan potwierdza je taksonomiami i summami: *siedem piwnic* lub *dziesięć stopni schodów* miłości, *ogólne poznanie miłosne*; por. J, III, 648-649; II, 496, 499, 501-507; I, 233), mistycy odnieśliby niewątpliwie zwycięstwo nad najbardziej rozemocjonowanymi romantykami. Jan, niczym Katarzyna ze Sieny, admiratorka krwi i ognia, lubi płomienie i używa związanej z nimi metaforyki do opisanie miłosnej relacji duszy z Bogiem. Dusza objęta płomieniem, który „rani słodyczą życia Bożego”, zrazu cierpiąca w fazie oczyszczenia, w końcu „rozpływa się w miłości” (J, IV, 723). Również Teresa, mimo że spośród żywiołów preferuje wodę („Szczególnie też mam do tego żywiołu upodobanie i pilniej niż nad innymi rzeczami nad nim się zastanawiałam”; T, III, 276), wykorzystuje obraz ognia do objaśnienia predylekcji natchnionej duszy: „Rada by taka dusza, gdyby to było w jej możliwości, wynalazła sposób spłonięcia do szczętu w tym Bogu, który taki w niej ogień miłości swojej zapala” (T, III, 400). „Upalenie” duszy jest „słodkie”, tak jak „pełna uczucia błogiego” jest zadana przez nie „rana”, której pielęgnować nie można inaczej niż za pomocą ognia: „rana od upalenia miłości nie zagoi się za pomocą innego lekarstwa, tylko to samo upalenie, co ją zadaje, leczy ją, a lecząc znów ją zadaje”. Stan, do jakiego w ten sposób zostaje wyniesiona dusza, jest „najwyższym, jaki można osiągnąć w tym życiu”.

Oznacza on „substancjalne dotknięcie Boże”, powodujące upodobnienie duszy do Boga, które Jan objaśnia też sięgając po metaforę kryształu: „im więcej światła otrzymuje on, tym więcej go w sobie skupia i tym jaśniej błyszczący z powodu obfitości światła” (J, IV, 741-743, 726). Serafin, z wyobraźni Teresy przeniesiony do Janowej, dysponuje „grotem czy włócznią rozpaloną ogniem miłości”. Inspiracja duszy tą wizytą jest dogłębna: ogień „rozlewa się subtelnie po wszystkich duchowych i istotnych arteriach duszy (...). I zdaje się [jej] wtedy, że cały wszechświat jest jednym morzem miłości, w którym ona jest zatopiona, nie widząc miary ni kresu miłości” (J, IV, 743-744). Mogą wówczas pojawić się stygmaty, które są wyrazem miłosnego rozpalenia (por. J, IV, 744-745).

Teresa ubolewa, że wskutek zmyy grzechu, który „w taką niewolę podbił wolę naszą”, dusza „nie może, jakby chciała, ciągle być zajęta Bogiem” (T, I, 252). „Kochać!” pozostaje jej najważniejszym hasłem: „Miłość bowiem tylko nadaje wartość wszystkiemu” (T, V, 160). Podobnie dla Jana jest ona omnipotentnym żywiołem: „miłość nigdy nie spoczywa, lecz zawsze działa i jak ogień rozrzuca iskry na wszystkie strony” (J, IV, 723). W rankingu ludzkich dyspozycji pozwalających zbliżyć się do Boga miłowanie sytuuje się najwyżej: „nie o to nam chodzić powinno, byśmy dużo rozmyślały, jeno o to, byśmy dużo miłowały”. Pragnienie podobania się Bogu i nieobrażania Go są „znakami prawdziwej miłości”: „skoro myśl na chwilę się od nich odwróci, wszystko już jest stracone” (T, III, 270). Tak samo sądzi Jan: „I choćby dusza wzniosła się do najwyższego poznania Boga, do kontemplacji i odkrycia wszystkich tajemnic, jeśli nie ma miłości, «nic jej to nie pomoże» (1 Kor 13, 3) do zjednoczenia z Bogiem. (...) Nie ma bowiem działania pożyteczniejszego i konieczniejszego nad miłowanie” (J, III, 587, 662). Wzajemne oddanie w miłosnej relacji duszy z Bogiem postulowane jest jako absolutne (por. J, III, 676). Teresa gani w tym kontekście naszą podejrzliwość i małoduszność: „tak mało jesteśmy świadomi miłości Bożej i tak mało sposobni do miłowania Boga, iż zdaje się nam rzeczą niepodobną, by dusza mogła tak poufale obcować z Bogiem i takich z Nim używać rozkoszy”. Piętnując swój niegdysiejszy lęk przed miłowaniem, stwierdza, że jego rozkosze staną się nam dostępne pod warunkiem całkowitego zawierzenia Oblubieńcowi (por. T, IV, 95-96). I przypomina, że „nie ma takiej rzeczy, która niepodobną by się zdała temu, kto miłuje” (T, IV, 122). Pragnąc radować się z

Umiłowanym „w oddaleniu” – „miłość jest zjednoczeniem dwóch osób samotnych, które wobec tego chcą się udzielać sobie w samotności” (J, III, 690) – dusza usiłuje nadać tej relacji nieosiągalną, ale mobilizującą ją wciąż równowagę: „nie jest zadowolona, jeżeli nie czuje, że tak miłuje Boga, jak jest przez Niego miłowana. W tym stanie zaślubin duchowych, o których tu mówimy, nie ma jeszcze tej doskonałej miłości, jaka będzie w chwale wiecznej, lecz jest jej żywy obraz czy odbicie, i to tak doskonałe, że trudno to wyrazić” (J, III, 701). Zwrotność miłosnej relacji tak czy inaczej jest faktem: „ale tak mi się zdaje, że miłość jest to strzała, którą wola wypuszcza, a która, jeśli ma cały rozpęd i siłę, do jakich jest zdolna, to jest, jeśli jest swobodna od wszelkich rzeczy ziemskich i Bogiem tylko napełniona, nie może nie trafić w cel swój, którym jest serce Boga. Za czym, utkwivszy w tym sercu Bożym, które jest miłością samą, od niego z wielką korzyścią (...) powraca do tego, który ją wysłał” (T, IV, 142). Chociaż inicjatywa i przewaga pozostają w niej po stronie miłościwego i hojnego Pana; Jezus odpowiada na zapęły miłosne oblubienicy, które sam w niej zaszczerpił: „Widzi On (...) tę duszę wyzutą z siebie dla Jego miłości tak, iż sama siła miłości odjęła jej rozum i wszystkie inne władze, aby Go więcej jeszcze miłować mogła; miałaby więc nie oddać siebie tej, która Jemu cała siebie oddaje? To być nie może; nie zniosłoby tego wspaniałomyślne Jego serce. (...) bo niepodobna, by taka miłość boska poczęła się z tak niskiego źródła, jakim jest miłość moja. (...) O mój Boże, własna to sprawa Twoja! Ty, prawdziwy Miłośniku mój, pierwszy wszczynasz tę nawalność miłości!” (T, IV, 144; V, 178).

Bóg *rozkochuje* nas w sobie przez to, że sam rozkochuje się w nas: „udzielając duszy swej łaski, czyni ją tym samym gotową i zdolną do przyjęcia Jego miłości” (J, III, 678). Niekiedy wydaje się, iż rozkochuje nas i strzeże tego uczucia prawdziwie namiętnie. Kiedy miłosne rozjątrzenie oblubienicy osiąga szczyty, Pan „dolewa jeszcze oliwy do tego ognia” (T, III, 406). Teresa, doświadczona w zakresie wzniosłej komunikacji, nie wzbrania się nawet przed docenieniem zazdrości Umiłowanego: „Jest to piękne zaprawdę życie z Oblubieńcem tak żarliwie i zazdrośnie kochającym oblubienicę swoją, że zawsze ją pragnie mieć przy sobie, i nie chce, by szukała innego niż z Nim towarzystwa” (T, II, 115). Przyjmuje też – w *mieszkanu siódmym* – poselstwo od Pana, otrzymuje od Niego „list miłosny” (T, III, 430) i odbiera „słowo, pełne szczególnej czułości i niewypowiedzianej

łaskawości” (T, I, 130). Chcąc nazwać tę intymność, Jan odwołuje się do najdosłowniej rozumianej „jedności”: „Miłość może być doskonała dopiero wówczas, gdy kochający się dojdą do takiej jedności, że się przemieniają niejako jeden w drugiego”. Dopiero w takim zespoleniu dusza zyskuje „zdrowie”, tak jak wtedy, gdy „nie ma w sobie nic z miłości, jest umarła” (J, III, 577). Jako tak obdarowująca miłość koreluje się z oderwaniem i abnegacją – dusza miłością pochłonięta „nie zajmuje się obcymi sprawami (...) pozostaje w *niewiedzy rzeczy* przedtem znanych” (J, III, 653), „miłuje Boga ponad wszystkie rzeczy”, aprobeuje „ogółenie i wyzbycie się wszystkiego” (J, III, 653; I, 780). Wzmaga się trawiący ją poryw, aż po ewokację alternatywy: albo miłosne zaspokojenie, albo śmierć (por. J, IV, 766). Życie okazuje się dla duszy zawadą w miłości – „boleje [ona], że życie tak kruche, w śmiertelnym ciele, może przeszkadzać jej w radowaniu się życiem tak trwałym, prawdziwym, rozkosznym, jakie ma w Bogu z natury i przez miłość” (J, III, 564). Dusza graduacyjnie miłością dręczona – odpowiednio do trzech rodzajów wzrastającego poznania pojawiają się trzy miłosne „udręki”: „rana”, „rozdarcie duchowe”, „umieranie z miłości” – w końcu sytuuje się na tym trzecim poziomie i „umiera [wówczas] dlatego, że nie może umrzeć z miłości” (J, III, 559-560). Wszelako, jakkolwiek zabsolutyzowana, a przez to relatywizująca miłości umieszczone w czasie (por. T, IV, 146), miłość do Boga oferuje niezrównaną gratyfikację: Oblubieniec „tę ma wyższość nad wszystkim, cokolwiek miłować można na tej ziemi, że miłując Go, mamy pewność niezawodną, że On nas miłuje” (T, II, 205).

Ta miłość żarliwa, i z nadwyżką szczodrości odwzajemniana – „wyrywająca duszę ze świata”, synonimiczna wobec „konania”, przywołująca śmierć: nie byłaby ona duszy „przykra, przeciwnie, byłaby największą dla niej pociechą, bo tego tylko pragnie. O, jakże szczęśliwa byłaby to śmierć, ponieść cios śmiertelny z ręki takiej miłości!” (T, IV, 147) – nie dewaloryzuje jednak miłości bliźniego. Chociaż nostalgicznie przywołuje intymność obcowania z Bogiem, wyzwalamą z „męki, jaką sprawia konieczność przestawiania ze stworzeniami i opuszczania dla nich samotnej ze Stwórcą rozmowy” (T, V, 154), Teresa pamięta o dwu niezbywalnych Boskich żądaniach i podnosi empatię wobec bliźniego do rangi miernika miłości: „Od nas Pan tylko dwóch rzeczy żąda: byśmy miłowali Jego i byśmy miłowali bliźniego (...). (...) bo czy kochamy Boga tak, jak należy, tego, mimo

wielu wskazówek potwierdzających, że Go kochamy, na pewno jednak nigdy wiedzieć nie możemy; ale łatwo jest poznać, czy kochamy bliźniego. (...) gdyby między nami zabrakło tej miłości, całe nasze życie duchowe poszłoby wniwecz” (T, III, 313, 316). Mimo żaru, jaki łączy z miłością, nie pozwala, by wynosiła ona w regiony, w których błogość kazałaby zapomnieć o „Człowieczeństwie Chrystusa”. Kwietystyczne zapały są dla Teresy podejrzane: „Nic wspólnego nie mieć z ciałem i z żadną rzeczą cielesną, wiecznie płonąć jednym nieprzerwanym nigdy zapalem miłości, to rzecz duchów niebieskich (...)” (T, III, 376). Ale też, z drugiej strony, prawdziwą nie jest dla niej miłość zmysłowa czy też, ściślej biorąc, miłość z domieszką namiętności, które typują, wyróżniają, selekcjonują: „Gdzie bowiem miłość jest prawdziwa, dążąca do miłości Bożej, tam wola nie powoduje się żadną namiętnością”. Siostron, okazującym niekiedy słabość w tym względzie i ryzykującym „rozstrojeniem wewnętrznej harmonii duszy”, zaleca: „Najlepsza na to rada, starać się wcale o tym nie myśleć ani się troszczyć o to, czy kochasz, czy nie kochasz. Czujesz, że kochasz? Więc kochaj i bądź spokojna” (T, II, 26, 29). Domaga się też, by w horyzontalnych relacjach nie popolitować „czułości”, które warto raczej zachować „do rozmowy z Panem” (T, II, 46). Dusze wzniosłe, objaśnia, kochają to, co nieprzemijające: „Pomijając ciało, wzrokiem duchowym sięgają do duszy tego, kogo miłują i patrzą, czy jest w niej co godnego miłości; jeśli znajdą w niej choćby tylko jaki zaród dobra i cnoty, choćby jaką skłonność i usposobienie wewnętrzne, z którego da się może wydobyć miłość Bożą (...), wtedy dla dobra tej duszy żadnego trudu nie żałują, i nie ma takiej ofiary, której by ohotnie z siebie nie uczyniły, dla pozyskania jej Bogu”. Takie dusze pryncypialnie niełatwo zwieść czy uwieść „urokiem znikomych blasków”. Potrafią one zdemaskować zabiegi innej duszy podszyte niepoważną intencją: „Widzą, że dusza ta nie dąży z nimi do jednego celu, że zatem niepodobna, aby była między nimi miłość trwała i skończy się ze śmiercią tam, gdzie nie ma zachowania przykazań Bożych i obie strony rozejdą się na zawsze w przeciwnych kierunkach” (T, II, 40). W relacji z *innym* dusza subtelna obawia się zwłaszcza jego zguby na wieki i zabiega o jego przyszłą chwałę, relatywnie mało troszcząc się o siebie i orientując ku substytucji: „Bo to chwilowe rozłączenie, które sprawia śmierć, niczym jest w jej oczach; ona miłuje w Bogu i dla Boga, więc i w tym, kogo miłuje, nie przywiązuje się do tego, co w nim jest znikomego, co lada

powiew wiatru wyrwie jej z ręki, czego, choćby chciała, zatrzymać nie może. Jest to, powtarzam, miłość w najmniejszej mierze dbająca o siebie; o to jedynie dba, by tę duszę, którą kocha, ujrzała bogatą w dobra niebieskie. Taka miłość warta jest zwać się miłością, nie one mizerne miłostki, nie mówię już grzeszna, od których niech nas Bóg uchowa. (...) Jest to miłość zupełnie bezinteresowna, podobna do tej, jaką nas miłował Chrystus. Dlatego też ci, którzy dojdą do tego stanu i tego stopnia miłości, tyle wokoło siebie czynią dobrego. Dla siebie tego tylko pragną, by mogli wziąć wszystkie bóle i ciężary drugich” (T, II, 41, 42). W duszy tak heroicznej tkwi jednak potrzeba wymiennej empatii i przymierza: „Wielkie to szczęście dla zranionego miłością Bożą, gdy spotka drugiego takąż ranę w sercu swym noszącego” (T, I, 453).

Śmierć wytęskniona

Miłosny poryw ku Bogu z konieczności przekracza temporalne granice i owocuje u mistyków dezynwolturą wobec śmierci. Doprowadzona „życiem w wiecznej szczęśliwości”, pragnieniem „oglądania Boga”, dusza dąży do wyrwania się ku „doskonałemu życiu duchowemu”, które „osiąga się dopiero przez śmierć naturalną”. Orientując się cała na życie „życiem Boga”, dusza namiętnie inwestuje w śmierć, która „zamieniła się w życie” (J, IV, 753-754). Westchnienie Teresy ilustruje tę mortalną determinację: „Widziałam siebie umierającą z pragnienia oglądania Boga, a nie wiedziałam, gdzie szukać tego życia jak chyba w śmierci” (T, I, 382). Dla duszy rozmiłowanej w Bogu – która „żyje raczej w życiu wiecznym niż doczesnym, gdyż więcej żyje tam, gdzie miłuje, niż tam, gdzie żyje” - śmierć nie jest straszna ani gorzka, lecz entuzjazmuje i zapowiada radość: „Dusza zatem uważa śmierć za przyjaciółkę i oblubienicę, a na jej wspomnienie cieszy się jak na dzień swych zaślubin i wesela” (J, III, 575, 576). Umierając z miłości, a nie mogąc umrzeć, boleje nad „przedłużaniem się życia ziemskiego” (J, III, 563), egzaltuje się tamtym światem – „wszystka myśl (...) rozkosznie się zatapia w tej rajskiej krainie” (T, I, 498) – niecierpliwie wyczekuje śmierci (por. T, I, 242), bez ogródek błagając Boga o jedyne wybawienie: „odłącz mnie, Panie, od tego świata (...), zabierz mię z niego!” (T, I, 245).

Owszem, pojawiają się też u Jana i Teresy wypowiedzi o śmierci nieco bardziej utemperowane. Teresa uznaje istnienie spontanicznego

strachu przed śmiercią – „mimowolnego odruchu ułomnej natury” (T, III, 410) – a wyobrażoną, gwoli pedagogicznego rezultatu, zbyt gorliwą akolitkę nawołuje, by, w imię ziemskich zasług, uśmierzała pragnienie umierania, „mówiąc sobie na przykład, że dłużej żyjąc, więcej się przysłuży chwale Bożej, że może otworzy oczy jakiej duszy zbłąkanej, która by bez niej zginęła etc.” (T, II, 99). Z kolei Jan, wyrażając skądinąd pewność, że olśniona pięknem Boskiego majestatu dusza „poniosłaby z radością tysiące najboleśniejszych śmierci”, zastrzega: „dusza pragnąc, by jej Bóg *zadał śmierć widokiem swej piękności*, czyni to warunkowo i dlatego tylko, iż czuje, że inaczej nie może Go ujrzeć. Bo gdyby bez tego mogła Go widzieć, nie prosiłaby o śmierć, gdyż pragnienie śmierci jest niedoskonałością naturalną” (J, III, 574). Uzasadnienie dla miłosnego impetu, który przywołuje śmierć, może też być quasi-doktrynalne; Jan łączy pragnienie rozstania z tym światem i ujrzenia Boga twarzą w twarz z apologią tajemnicy Wcielenia, umożliwiającej „wejście w *gęstwinę* Bożej Mądrości” (J, III, 695-696). Teresa, pragnąca poświęcenia dla Boga i domagająca się cierpień – „Kto szczerze i naprawdę zaczął służyć Bogu, ten, sądzę (...), nic mniejszego oferować Mu nie może, niż tę trochę życia swego. (...) będzie pragnął umrzeć dla Niego i ponieść męczeństwo” (T, II, 61) – waha się jednak niekiedy w sprawie tempa umierania; to chce umrzeć, to nie chce, to znowu chce; bo pożąda spotkania z Panem („Śmierć bynajmniej nie jest jej straszną, przeciwnie, przedstawia jej się jako słodkie zachwycenie”) i zarazem pragnie gorliwie służyć Mu tutaj: „już nie tylko nie chce umrzeć, ale raczej chciałaby najdłuższe lata żyć w najsroźszych cierpieniach, byleby przez nie mogła oddać chwałę Panu, choćby w rzeczy najmniejszej” (T, III, 428-429).

Ostatecznie jednak miłosno-mortualny poryw wydaje się przeważać nad obiekcjami. Alternatywa jest faktycznie u Teresy koniunkcją: „O Chwało moja, czyń, co chcesz: albo potęguj ból duszy, mnożąc w niej miłość, albo od razu połóż mu koniec i zabierz mię do siebie! O śmierci, śmierci, nie wiem, jak można bać się ciebie, kiedy w tobie jest życie!” (T, V, 161). Rozmyślając nad „bojaźnią śmierci”, Teresa wyznaje, że kiedyś „miała ją bardzo wielką”. Dokonała się w niej jednak przemiana: „Dziś, dla duszy wiernie służącej Bogu, śmierć wydaje mi się rzeczą najłatwiejszą w świecie, skoro przez nią dusza widzi siebie w jednej chwili wyzwoloną z tego więzienia i przeniesioną na odpocznienie” (T, I, 498). Z tego nowego poziomu dobiega eksklamacja:

„Nie rozumiem, jak można kochać to życie, tak ze wszech miar niepewne!” (T, I, 154). I podszyte niepokojem pytanie: „Co mi po życiu, gdybym miała przez nie co dzień bardziej zasługiwać sobie na śmierć wieczną?” (T, II, 171). Teraz dusza – wolna od pożądań, oderwana od rzeczy, „już przygotowana, przysposobiona i mocno *oparta na swoim Oblubieńcu*” – zdolna jest „przejsć przez pustynię śmierci” i przedstawiając Oblubieńcowi „pięć rzeczy” potwierdzających jej gotowość, przynagla Go, by „dokonał już tego dzieła” (J, III, 711-712).

Jest już może zresztą dość znużona. Jak Jezus według Teresy – „bo jak był znużony tym życiem, jasno to widzimy z tych słów, które w czasie Ostatniej Wieczerzy rzekł do Apostołów” (T, II, 212) – czy jak ona sama, kiedy na końcu *Żywota* występuje z dyskretną lamentacją: „opanowuje mię ogólna jakaś obojętność i ciemność wewnętrzna; może to wskutek wielkich (...) cierpień, których często doświadczam” (T, I, 539); lub kiedy na końcu *Drogi doskonałości* wypowiada swoje *Ich habe genug*: „Nie mam tu na myśli prośby o skrócenie cierpień, ale ponieważ tak źle żyłam, lękam się żyć dłużej i nużą mnie te ziemskie troski. Ci, którzy choć w części jakiej zakosztowali pociech Bożych, pragnęliby oglądać je już w zupełności. Pragnęliby już wyjść z tego życia, gdzie tyle różnych zawad tamuje im swobodne używanie tak wielkiego dobra. (...) O, zaprawdę, jakże mało znajduje zadowolenia w tym życiu ten, kto już zaczął cieszyć się Bogiem i kto już ma w duszy swojej królestwo Jego” (T, II, 214). Bodaj tylko tak w znużenie i tęsknotę uposażona mogła napisać dwa poematy z czysto brzmiącymi w jej ujęciu refrenami: „*Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę*” i „*Już, Panie, umrzeć chcę*” (por. *Poezje*, 232-234, 240-243).

Zjednoczenie, czyli dusza przywrócona sobie

W *zjednoczeniu* „już nic poza Bogiem nie może przynieść pociechy”; aby je osiągnąć, dusza, według Bonawentury, „musi upodobnić się do dziewięciu chórów anielskich”, działając równocześnie w trzech rytmach: „*ascensus* (wznoszenie się do Boga), *descensus* (zstępowanie do własnego serca i odbiór oświeceń Boskich), *regressus* (ustępowanie miejsca Bogu)” [Gogacz 1985, 173]. Szczytem osiąganym w trakcie wędrówki, jaką odbywa pobożny chrześcijanin, wspomagany narastającą łaską, aż po eteryzujące naturalny podmiot charyzmaty Ducha Świętego, pozwalające obdarowanemu „zrozumieć

objawione prawdy o istocie Boga” lub wprost stwierdzić Go w sobie - „Bo i my także byliśmy pierwotnie wizerunkiem Boga, i powinniśmy stać się nim z powrotem” [Weil 1986, 145]- byłaby komunikacja z Bogiem.

Niepewność instygująca tęsknotę

Mistycy konfrontują się tutaj z ortodoksyjną wykładnią o jej aproksymacyjnym tylko charakterze na ziemi i jej dopełnianiu się w niebie pod postacią uszczęśliwiającego *ogłądania*, bycia „twarzą w twarz”. Jan uznaje, że dolą wyznawcy w rzeczywistości temporalnej jest napięcie permanentnego dążenia „ku największej głębokości Boga” (J, IV, 725). Nawet najsubtelniejsza bliskość z Bogiem w tym życiu nie jest poznaniem jego istoty. Duszy pozostaje „uważać [Go] za ukrytego i jako ukrytego szukać, wołając: *Gdzie się ukryłeś?*” (J, III, 534). W relacjach z Bogiem udziałem człowieka na ziemi jest niepewność. Nawet Teresa doświadcza sporadycznego, ale intensywnego niepokoju: „Czasem tylko, ale rzadko, bardzo ją dręczy obawa postradania Boga. (...) Skąd mogę wiedzieć, że nie jestem odłączona od Ciebie? O biedne moje życie, że musisz żyć w takiej niepewności, nie mogąc mieć bezpieczeństwa w rzeczy tak nieskończenie ważnej!” (T, III, 374; V, 154). Ani przeżywanie z Nim „nadzwyczajnej łączności” nie powinno wpędzać w dumę z wyróżnienia, ani doświadczenie „oschłości, ciemności i osamotnienia” nie powinno deprymować. Sięgając po passus z 9. rozdziału Koheleta („Nie wie człowiek, czy jest miłości czy nienawiści godzin przed Bogiem”), Jan przypomina, że w gruncie rzeczy „ani przez jedno, ani przez drugie [dusza] nie może z pewnością poznać, czy jest w Jego łasce czy nie” (J, III, 534). Co prawda, ta poznawcza bariera jest w mistyce labilna; mamy w niej bowiem do czynienia z dialektyką momentów poszukiwania, ukrycia i znajdowania. Sprawę ułatwia i komplikuje to, że Bóg – iście dialektycznie – jest omnipotentny i zarazem ma „schronienie” w naszej duszy. Zalecenie, by tam „szukał Go z miłością człowiek kontemplatywny”, nie anuluje napomnienia: „Wiedz jednak, że chociaż jest w tobie, to jednak pozostaje tam ukryty” (J, III, 535-536). Wszystkie te perturbacje nie powodują wszakże u mistyka rozprężenia czy indyferencji ani nie grożą nihilizmem. Postawa mistyczna jest klarowna, pryncypialna i umożliwia osiągnięcie celu. Zasadza się na ascetycznym wyrzeczeniu, dezawuacji światowego blichtru i dystansie

wobec ambicji poznawczych. Promulgowana przez mistyków miłość jest korelatem tej negatywności. Jan stwierdza: „Kto Go kocha prawdziwie, w żadnej rzeczy nie znajduje zadowolenia, tylko w Nim samym” (J, III, 539); i zaleca duszy wyczekującej spotkania z Oblubieńcem: „Szukaj Go przez wiarę i miłość, nie zadowalając się żadną inną rzeczą i nie pragnąc niczego posiadać czy poznać poza tym, co musisz z konieczności. Te dwie cnoty są przewodnikami ślepego i zaprowadzą cię tam, gdzie sama nigdy byś dojść nie mogła, czyli do tego ukrycia, gdzie Bóg przebywa” (J, III, 537). W końcu skrywanie się Boga uznać można za aprobowaną przez samoświadomą i pokorną duszę jego właściwość: „im mniej kto pojmuje Boga, tym więcej zbliża się do Niego” (J, III, 538). Albo nawet, w bardziej podejrzliwym ujęciu, za postulat duszy: tylko ukrycie chroni wzniosłość przed redukcją do rzeczy; i zapobiega redukcji ludzkiego serca do trywialnej instancji zadowalającej się rzeczami: „Serce zaś nie może się zaspokoić czymś mniejszym niż Bóg” (J, III, 687); eteryczny Bóg ocalałby w ten sposób rewindykujące człowieka „tęsknotę” i „wzdychanie”.

Widzieć tu i teraz

Chociaż mistycy wiedzą, że trzeba czekać, to skądinąd czekać nie mogą. Przestrzegając przed rozjątrzanym pragnieniem i wzywając do pokory, ciągle jednak folgują swemu miłosnemu impetowi. Ulega mu nawet kostyczny Jan, ujawniając neodpartą inklinację duszy: „(...) prosi Go wprost (...), by się jej ukazał i oddał całkowicie. (...) Wola bowiem nie zaspokoi się niczym mniejszym niż widok Jego i obecność, niż Jego oddanie się w pełnej i doskonałej miłości. (...) Dusza bowiem prawdziwie kochająca Boga nie może znaleźć zadowolenia i zaspokojenia, dopóki Go rzeczywiście nie posiadzie”. – „(...) nie chciej już odtąd, bym miała tylko to skąpe poznanie Ciebie, które mi dają rozum i zmysły, będące jakby *zwiastunami*. To poznanie bowiem jest dalekie od tego, co pragnę wiedzieć o Tobie i jest od tego odmienne. (...) Chcę Cię całego, a oni nie umieją i nie mogą wyrazić Ciebie całego, bo żadna rzecz na ziemi czy na niebie nie może dać duszy tego poznania, jakie ona pragnie mieć o Tobie. W rezultacie nie zaspokoją mojego pragnienia. Bądź zatem Ty sam, zamiast nich, posłańcem dla mnie i samą wieścią!” (J, III, 557, 558). Zarazem mistyk zna cenę kontemplacji umożliwionej przez najwyższe porwanie: „Dusza pragnąca zagubić się

w wielkości swego Boga, którego miłość owładnęła i zraniła jej serce, nie mogąc już znieść udręki, błaga Go (...) już nawet wprost, by odsłonił jej i ukazał swą piękność, czyli swą boską istotę. Prosi, aby tym widokiem zadał jej śmierć i odłączył ją od ciała, w którym pozostając nie może Go widzieć ni radować się Nim tak, jak tego pragnie” (J, III, 572). I nie waha się prosić o spełnienie warunku uszczęśliwiającego widzenia: „(...) gdy tak wielką jest rozkosz oglądania Twego bytu i piękna, że nie może znieść jej dusza moja i muszę umrzeć, skoro ją zobaczę, *zadaj mi śmierć widokiem Twej piękności*” (J, III, 574).

Zawierzenie i zatrata

Żywiołem instygującej duszę komunikacji jest miłość. Im więcej miłości, tym głębsze zjednoczenie z Bogiem, sądzą Teresa i Jan. To miłość sprawia, że zgadzają się ze sobą wola duszy i wola Boga. Zjednoczenie opiera się na absolutnym zawierzeniu: dusza „widzi i rozumie bowiem, że lepiej wie Pan, co czyni, niż ona wie, czego pragnie” (T, III, 311). Jan uznaje za warunek wyższego, *nadprzyrodzonego* (a nie tylko *substancjalnego, naturalnego*, określanego przez konieczny udział Boga we wszelkim stworzeniu) zjednoczenia to *upodobnienie*, wymagające od duszy *ogołocenia*, jej świadomej i ochoczej rezygnacji „ze swych czynności i sprawności, to znaczy ze swej wiedzy, ze smakowania i odczuwania” (J, I, 197). W miłosną relację z Bogiem wejść może tylko dusza przeobrażona, czysta, wolna od „zmazy niedoskonałości”, czyli odwrócona od świata i swych starych upodobań. By objaśnić rolę jej autoeksterminacyjnej inicjatywy, Jan posługuje się porównaniem Boga do słonecznego promienia, a duszy do szklanej tafli (por. J, I, 198-199). Promień tak samo oświeca tafelę brudną i matową, jak przejrzystą, ale przebić może się tylko przez tę drugą: wymogiem zjednoczenia jest więc ogołocenie i zaangażowane *uczestnictwo* duszy: „W zjednoczeniu tym ma dojść dusza do miłowania wszystkimi swymi siłami, pożądaniami duchowymi i zmysłowymi, jakie w niej są. Tego zaś nie mogłaby osiągnąć, gdyby one zwróciły się do jakiegokolwiek innej rzeczy” (J, II, 478). W języku *niewiedzy*, jakim chętnie operuje w *Księdze życia* („Jaka jest istota i jaki sposób tego, jak zwykle je zowią zjednoczenia, tego wytłumaczyć nie umiem”), Teresa wskazuje na tę samą ekskluzywną podmiotowej autonomii: „w tym zupełnym zjednoczeniu wszystkich władz z Bogiem dusza – póki jest w tym stanie

– nie może, chociażby chciała, zająć się czym innym, a jeśli może, nie jest to już zjednoczenie” (T, I, 255).

Oparte na zmysłowym wyrzeczeniu, dostępne tylko po efektywnym przejściu przez jeszcze boleśniejszą *noc ducha* – w końcu „szczęśliwą”, bo „zaciemnia [go ona] tylko w tym celu, aby dać mu światło odnośnie wszystkich rzeczy” (J, II, 469) – zjednoczenie, czyli apogeum miłości, jest najwyższym celem chrześcijańskiej peregrynacji, opisanej przez Jana jako sygnująca szczyt i wzniosłość „droga na Górę Karmel”. Podobnie jako sens i wartość życia widzi zjednoczenie Teresa: „w tym życiu nie proszę Cię, Panie, jeno o to, byś mię pocałował «pocałunkiem ust Twoich» i tak mię (...) do siebie przywiązał, iżbym nigdy już nie zdołała, odłączyć się od tego zjednoczenia z Tobą! (...) Jeśli nie żyję zjednoczona z Tobą, cóż jestem warta? Jeśli choć na krok jeden odejdę od Boskiego Twego Majestatu, dokąd zajdę?” (T, IV, 128, 134). Co prawda, niekiedy mówi o nim pobożnie i przykładowo (warunkiem zjednoczenia jest miłość Boga i bliźniego), niekiedy zaś artykułuje je, ekstremistycznie, jako „odejście od siebie i pochłonięcie w Bogu” (T, IV, 142), jako czystą miłosną zaturę: „Widzi On bowiem tę duszę wyzutą z siebie dla Jego miłości tak, iż sama siła miłości odjęła jej rozum i wszystkie inne władze, aby Go więcej jeszcze miłować mogła (...). Wie tylko, że miłuje, ale w jaki sposób miłuje i co to jest, co miłuje, tego nie rozumie. (...) Jakże rozum może pojąć taką miłość, tak prawdziwie ukrytą w Bogu i z Bogiem złączoną? Światło jego tak wysoko nie sięga, i wzrok jego w tej tajemnicy się gubi” (T, IV, 144). Odróżniając „modlitwę odpocznienia”, jeszcze poniekąd zmysłową, od zjednoczenia, Teresa wskazuje na jego totalny i nadprzyrodzony charakter: „już nie usty, jak dziecko u piersi matki, wchłania w siebie boski ten pokarm, ale go znajduje już gotowy we wnętrzu swoim, choć pojąć nie zdoła, jakim sposobem Pan go tam wprowadził” (T, II, 154). W *zjednoczeniu* dusza wznosi się na najwyższy, czwarty poziom modlitwy, czyli, sięgając do akweniczej metafory Teresy, najbardziej efektywny sposób *podlewania ogrodu*- „za pomocą deszczu obfitego” (T, I, 196).

Skaza letniości

Choć słodczy zjednoczenia z niczym nie da się porównać – dusza „żyje samą tylko wolą, całkowicie pogrążona w tej słodkości, obecnego z nią Boga. (...) I to jest właśnie to, o co chodzi według mego

założenia, a co wyraża oblubienica mówiąc, że zostały jej dane piersi Oblubieńca o zapachu wspanialszym niż najlepsze pachnidła” (T, IV, 130) – to u Jana miłosna kulminacja obwarowana jest trudnymi warunkami i wymaga finezji: „Jedna bowiem skłonność uczuciowa lub jakaś jedna poszczególna rzecz, do której duch się przywiązuje aktualnie czy habitualnie, wystarczy, by jej przeszkodzić w odczuciu tego delikatnego i wewnętrznego smaku ducha miłości” (J, II, 469). Nie może więc dziwić nieduża liczba beneficjentów zjednoczenia. Wymaga ono dzielności, nieczęstej na tle popularnego konformizmu i kunktatorstwa. Teresa, w wielu miejscach piętnująca je bezwzględnie, promująca „bohaterskie czyny zaparcia i poświęcenia siebie” (T, IV, 118), w *Podnietach* eksponuje dystans między żalnymi preferencjami człowieka a szczodrością Boga, która, szczęśliwie, jest dla niektórych farą: „jakże niskie są nasze pragnienia w porównaniu z nieograniczoną hojnością Twojej wielmożności! Jakże poziomo słaniałyby się dusze nasze, gdybyś Ty, Panie, w udzielaniu łask ograniczał się do miary naszej prośby!” (T, IV, 139). Jest pogromczynią „umiarkowania i roztropności”, ulubionych cnót asekurantów: „W zasadzie mają postanowienie i gotowość cierpienia dla miłości Boga (...), ale gdy się zdarzy jaka sprawa ważna, w której chodzi o sprawę Bożą, u nich (...) wypływa na wierzch wzgląd na własny interes.(...) Nie pochłania w nich tej roztropności ludzkiej, jak pochłaniał w Apostołach, wielki ogień miłości Bożej i dlatego ten płomień ich mało grzeje. (...) tak dalece świat na nich wpływ swój wywiera, tak dalece poszły w zapomnienie sprawy doskonałości chrześcijańskiej i wielkie one ogniste uniesienia i zapały Świętych. (...) Nie zabijają się one [dusze] surowościami (...), bo rozum mają rozważny i chłodny, a miłości takiej, która by je wyżej uniosła nad rozum, nie ma w nich. Wolałabym jednak, żeby ją miały; nie poprzestawałyby wówczas na takim ściśle obliczonym sposobie służenia Bogu, i przekonałyby się, że idąc wciąż takim krokiem akuratnie odmierzonym, nigdy do końca drogi nie dojdą. Zdaje się im bowiem, że postępują naprzód, ale w rzeczy samej tylko się męczą (...), i wielkie to jeszcze będzie szczęście, jeśli nie zabłądzą” (T, IV, 118; I, 247, 360; III, 260-261). Naszą skłonność do mieszania „przywiązań ziemskich” z pragnieniem „pociech duchowych” komentuje: „To chyba nie uchodzi i jedno nie zgadza się z drugim” (T, I, 194). Odmowa kolaboracji ze standardem światowości i poświęcenie wydają się jej prawdziwymi wartościami w perspektywie enigmatycznego życia: „na

jakie niebezpieczeństwa wystawia siebie dusza nie mająca odwagi stanowczego i zupełnego oderwania się od wszystkich rzeczy tego świata; i jak wiele oszczędziłaby sobie upadków i zgryzot, gdyby się na tę odwagę zdobyć chciała. (...) Ale jakie, pytam, może być większe szaleństwo nad to, gdy człowiek na takim roztroprnym uchylaniu się od wszelkiej ofiary strawi to krótkie i marne jak sen życie doczesne?" (T, IV, 115, 125). Koncyliującym przeciwieństwa – czyny przyjemne ludziom i Bogu – wyjaśnia, skąd ich niepokoje i idiosynkrazje: „Nie chwytają się oburącz krzyża, tylko go wloką za sobą i dlatego krzyż je dręczy i męczy, i serce im rozdziera" (T, IV, 117). Zgubne wahania i przeszkody zniosłaby mężna decyzja o wyrzeczeniu się siebie¹: „Zbytńo dziś miłujemy samych siebie, zbytńia dziś roztropność i ostrożność nasza, byśmy snadź w czymkolwiek praw naszych nie uronili. O jakże wielki to błąd nasz! Niechaj Pan w miłosierdziu swoim raczy nas oświecić, byśmy nie wpadli w takie nieszczęsne ciemności!(...) Z powodu tego wyrachowania, jakim kierujemy się w służbie Bożej, wszystko nam się staje zawadą, bo wszystkiego się boimy. (...) Tym samym, że nie umiemy się wyrzec siebie, sami sobie czynimy drogę uciążliwą i trudną, wszędzie nosząc z sobą ciężkie brzemie własnej nędzy swojej; gdy przeciwnie ci, co mężnie zwyciężyli samych siebie, swobodnie i lekko wstępują ku mieszkaniom wyższym"(T, III, 320, 261-262). By w końcu dotrzeć do *mieszkania siódmego*, w którym dusza w przymierzu z Oblubieńcem zaznaje prawdziwego pokoju: „On sam z duszą samą, a dusza z Nim cieszą się w najgłębszym milczeniu. (...) Tu łania zraniona w obfitości znajduje zdroje wód, których pragnęła" (T, III, 431-433).

Radosne wyniszczenie

Jan wierzy w oczyszczającą i umacniającą wartość „wewnętrznych i zewnętrznych utrapień”, które uznaje za wyróżnienie i znak pochodzącej od Boga chlubnej nominacji (por. J, IV, 750-752). Miłosny zapał de facto oznacza u niego *wyniszczenie*, czyli zgodę na

¹ Dopingując duszę, Teresa nie zapomina nigdy o jej wspieraniu przez łaskę: „pozostawia [ona] w duszy takie męstwo serca, że gdyby jej ciało dla miłości Boga poszarpano na strzępy, wielkie miałyby z tego wesele. Tu się rodzą bohaterskie obietnice, postanowienia i gorącość pragnień świętych; tu dusza poczyna brzydzić się światem i jasno widzieć jego marność" (T, I, 263).

spotkanie z nicością: „im więcej się ktoś wyniszczy dla Boga w swej części zmysłowej i duchowej, tym więcej się z Nim zjednoczy i tym większego dzieła dokona. A jeśli ktoś dojdzie mężnie do tego całkowitego *nic*, które jest najgłębszą pokorą, dokona się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy i najwyższy stan, jaki można osiągnąć w życiu” (J, I, 207). Efekt ten można też określić jako „*przeobrażenie w Boga przez miłość*” (J, III, 648), przebywanie przez duszę w „*piwnicy*”² lub *przebóstwienie* duszy, jej stawanie się Bogiem. Oczywiście tylko „*przez uczestnictwo*”, jako że *substancjalne* zjednoczenie „dopełni się całkowicie w życiu przyszłym”³. Chociaż osiągnięty przez duszę w życiu ziemskim „*stan doskonały*” jest już „wyraźnym zadatkem i przedsmakiem” zaświatowej harmonii (por. J, III, 705-707). Stanowi ona idealny wzór dla tego, co tutaj realizuje się w najsubtelniejszym rodzaju temporalnej więzi, czyli w *zaślubinach duchowych*⁴. W najwykwintniej nazwanym w ten sposób *zjednoczeniu* „udziela się Bóg duszy z miłością tak prawdziwą, że nie ma uczucia matki, która z taką czułością pieści swe dziecko, ani miłości brata, ani życzliwości przyjaciela, którą by można z nią porównać” (J, III, 655). Doczesnym emblematem Boskiego oblubieńca jest w jednakowej mierze potwierdzająca wybraństwo, jak ekskludująca „*nadprzyrodzona*

² „Przez *piwnicę* wyrażą dusza ostateczny i najściślejszy stopień miłości, jaki można osiągnąć w tym życiu” (J, III, 648). Tam dokonuje się najwyższe obdarowanie oblubienicy i odsłonięcie przed nią Pańskich tajemnic. Por. strofa 27 *Pieśni duchowej*: „*I tam mi piersi dał Jedyny*” (J, III, 656). – O „*piwnicy Pańskiej*” jako błogosławionym źródłu duszy, z którego „pić może [ona] dowoli”, mówi też Teresa. Wiedząc, że to azył nie do przelicytowania, woła: „niechby umarła w tym raju z rozkoszy!” (T, IV, 141).

³ Żadne porywy nie mogłyby u Jana legalizować przekroczenia doktrynalnej granicy. W życiu doczesnym możliwe jest tylko zbliżanie się do ideału zjednoczenia. Nawet wybrańcom Bóg ukazuje co najwyżej plecy, a nie twarz (por. J, III, 537).

⁴ Jan, podobnie jak Teresa, odróżnia *matrimonio espiritual*, zaślubiny (posiadanie Boga przez zjednoczenie), od *desposorio espiritual*, zrękowin czy zaręczyn (posiadanie Go przez łaskę) (J, IV, 767). Teresa czuje się zresztą zobowiązana zastrzec, że porównanie „zjednoczenia duchowego” z „sakramentem małżeństwa” nie jest zręczne (T, III, 317). Uprzedza w ten sposób „anylacanowską” myśl Simone Weil: nie mistyka naśladuje zmysłową erotykę, lecz ta naśladuje mistykę. – „Zrękowiny duchowe” podniesione zostają do wymiaru „zaślubin” w „siódmym mieszkaniu” duszy. Różnicę rangi między obiema miłosnymi instancjami objaśnia Teresa za pomocą porównań, w których wiodącymi motywami są płomień świec, światło i różne postaci jej ulubionego żywiołu - wody (por. T, III, 421-422).

mądrość”. Dla duszy zainspirowanej miłością, która totalnie odwraca wektor pragnienia, „*wiedza naturalna* i świecka jest raczej *niewiedzą* niż wiedzą”; rycerz miłości uosabia głupstwo w oczach mędrców tego świata, powtarza Jan za Apostołem (por. J, III, 651-652).

Mistyczne impasy

Niewyraźalna intymność

Inkryminujące mistykę zarzuty egzaltacji, estetyzacji i erotyzacji uzupełnia jeszcze podejrzenie konfabulowania, a przynajmniej nieweryfikowalności jej tez czy właściwego dla niej doświadczenia. Sami mistycy często deklarują, że to, co w przeżyciu było ich udziałem, nie poddaje się rutynowym kodom rejestracji i opisu. W najgłębszej treści doświadczenie mistyczne pozostaje niewyraźalne, potrafi interioryzować i przechować tajemnicę, ale nie jest zdolne do jej artykulacji, która spełniałaby kryteria obiektywności. Rozumowa refleksja i skodyfikowana relacja nie sprawdzają się w odniesieniu do „przedmiotu”, który uchwycić może tylko serce lub intuicja. Porwanie w Boże ciemności zawiesza pojęciowe poznawanie i uniemożliwia interkomunikowalność: tego, co się przeżyło, nie da się ani samemu zrozumieć, ani nikomu objaśnić. Domyślając się rozkoszy tych, którzy „siadają pod cieniem Pana”, Teresa stwierdza, że to, „co dusza sama w sobie tu poznaje i czuje, są to (...) rzeczy tak wzniosłe i wielkie, że ich żaden język nie wyrazi” (T, IV, 137). Podobnie jest z „tajemnicami” – „Daj nam Boże odczuć je sercem, bo wypowiedzieć je usty niepodobna” (T, IV, 129) – i „rzeczami nadprzyrodzonymi”, „które niezmiernie jest trudno objaśnić w sposób zrozumiały, jeśli Pan sam tego nie sprawi” (T, III, 266). Kiedy wspomina stany „tęsknoty, łez i wzdychań, i gwałtownych porywów”, gdy „dusza ustaje z miłości”, a wreszcie rani ją przeszywający na wskroś „ognisty grot”, zauważa, że posądzenie jej o „przesadę” byłoby niefortunne: „przeciwnie, czuję to i widzę, że mało jest tego, co mówię, a słów mi nie staje na powiedzenie więcej, bo są to rzeczy niewypowiedziane” (T, III, 406). Analogicznie w przypadku „ekstazy” („O wewnętrznej treści tego, co dusza tu czuje, (...) niech powie Ten, który sam wie; bo są to rzeczy, których człowiek nie zdoła pojąć, a tym bardziej wypowiedzieć”), „zachwycenia” („oderwanie się tak dziwne, że brak mi wyrazów na [jego] określenie”) lub „zapałów miłości” („Jaka jest [ich] siła, tego nikt nie zrozumie, kto ich sam nie

doświadczył”) (T, V, 261, 277, 382-383)⁵. Także Jan wielokrotnie przypomina o niemożności wyrażenia „rzeczy duchowych”, „wzniosłych przeżyć”, „rzeczy boskich” (por. J, IV, 717; III, 628, 649; II, 498). Na opisanie rozkoszy „tchnienia wietrzyka” (przebóstwiającej duszę inspiracji Ducha Świętego) „nie ma w mowie ludzkiej słowa” (J, III, 705). Wobec tej nieuniknionej afazji Jan ustala, iż najlepszą „mową” w odniesieniu do „wzniosłych rzeczy Bożych” jest „rozumieć je dla siebie, odczuwać je dla siebie, radować się nimi dla siebie i milczeć o nich” (J, IV, 748). A kwestię udręk miłosnych dedykowanych Oblubieńcowi w *nocy ciemnej* rozstrzyga lakonicznie: „Nie miejsce tu, by mówić o tym – co się zresztą nie da wyrazić słowami – gdyż lepiej to przeżyć i odczuć, niż opisać” (J, I, 185). Bonawentura, dociekający przyczyn obdarzenia takimi afatycznymi emocjami, wskazuje na *actus gloriae*, cudownie eksperymentowany przez duszę *tutaj*, mimo że zastrzeżony dla pozaczasowej *visio beatifica*.

Rola metafory i charyzmat pisania

Podlegając wszakże przymusowi mówienia bądź realizując apologetyczną czy pedagogiczną misję, mistycy sięgają często po opis poetycki, symbol lub metaforę. Jan jest nawet pod tym względem metodologiem, gdy wskazuje na heurystyczną rolę „przenośni, obrazów i porównań”, zastrzegając przy tym, że do ich odczytania bardziej od impotentnych „wysiłków doktorów” nadaje się „prostota ducha miłości” (J, III, 524). W pomocnej dla „wyartykułowania” osobliwych stanów ducha metaforyce przejawia większą inwencję (jakkolwiek mediowaną w *Pieśni nad pieśniami*) od potrafiącej też tworzyć efektowne obrazy (zwłaszcza akweniczne, ale i ogniste) Teresy. W *Pieśni duchowej* Umiłowany zostaje porównany do *jelenia*: „jest On tajemniczy, samotny, uciekający od zgiełku jak jeleń” (J, III, 540). Oblubienica jest zaś *gołąbką* o trzech miłych Ukochanemu atrybutach: „kontemplacji, miłości, jaką płonie, prostoty, z jaką postępuje”; jest „łagodna i bez goryczy, lecz również ma oczy jasne i rozmiłowane” (J, III, 586, 685). Może być też

⁵ Z premedytacją ezoteryzując ekstazę, Teresa, nękana obawą, że jest łupem sił demonicznych lub że padnie wobec niej zarzut konfabulacji, usiłuje zarazem uprawomocnić swoje doświadczenie. Temu zamiarowi legalizacji służy obiektywna „demonstracja”: „Aby nie czuć się samotną ani «nawiedzoną», Teresa przekłada swe niewysłowione intensywne doznania na słowa i pojęcia” [Vuarnet 2003, 108].

symbolizowana przez *turkawkę*, której determinacja w poszukiwaniu towarzysza nadaje się do zobrazowania stanu duszy chcącej podobać się Oblubieńcowi (por. J, III, 686). Dawid kontemplujący jest jak *wróbel samotny*, gdyż w „stanie kontemplacji znamionują ducha podobne właściwości jak ptaka samotnego” (J, III, 600). *Śpiew słowika* oznacza *unisono* Umiłowanego i duszy po jej dotknięciu *tchnieniem wietrzyka* (J, III, 707). *Lot* i *powiew* wskazują odpowiednio na kontemplację duszy w zachwyceniu i na miłość duszy, jaką otrzymuje ona w toku poznawania Boga (por. J, III, 587). Współbycie i współdziałanie duszy i Umiłowanego oddaje też obraz „wicia lub splatania *wieńców*”; łącznikiem jest tutaj *włos*, czyli „wola duszy i miłość, którą płonie dla Umiłowanego. Ta miłość służy (...) za nić do splatania wieńca. Jak bowiem nicią łączy się i wiąże kwiaty w wieńcu, tak miłością łączy się i utrzymuje cnoty w duszy” (J, III, 670, 671). *Piwnica* oznacza najwyższy spośród dziesięciu stopni *tajemniczych schodów* kontemplacyjnej miłości (por. J, III, 648; II, 496). *Gniazdo* jest stanem „odpocznienia i orzeźwienia” w natchnionej samotności (por. J, III, 688). *Gęstwiny* to cierpienie jako „środek do głębszego wniknięcia w gęstwinę mądrości Bożej” (J, III, 694). *Kielich* symbolizuje wraz „umartwienie i życie” (por. J, I, 205-206). *Łąki lesiste* wyrażają zrozumienie przez duszę „Boga jako Stwórcę wszechrzeczy” (J, III, 708), a *Oblężenie* – namiętności i pożądania duszy, które wskutek duchowego rozwoju zostają „uporządkowane” i „umartwione” (por. J, III, 713). *Noc* jest kontemplacją, podczas której „w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie” (J, III, 709). A metafora *światła* służy opisaniu prawdziwej aury wędrowki w ciemności wyrzeczeń i ogołocenia, czyli ku Bogu (por. J, II, 493). Gwoli dotarcia do względnie pomyślnych rezultatów, mistycy mogą być też obdarowywani, jak Teresa, charyzmatem wysławiania (*charisma affabilitatis*). Ich mroczne dla krytycznego rozumu i pielęgnowanej przezeń racjonalności enuncjacje są jednak koherentne w perspektywie, jaką otwiera przemiana temporalnej egzystencji w chrześcijańskie życie w wierze, będącej „poznawaniem i miłowaniem Boga w Chrystusie” i niemogącej uniknąć kolizji z „czysto ludzkimi sposobami poznawania” [Bouyer 1982, 209].

Finalnie

Podjmując problem mistyki – zresztą tylko lokalnie: zagadnienia można by mnożyć, a postaci, które należałoby przywołać, chcąc przedstawić go panoramicznie, jest przecież legion, skutecznie mobilizujący hagiograficznych autorów – zrezygnowałem z zamiarów scjentystycznych w rygorystycznym znaczeniu. Nieadekwatne wydawało mi się użycie naukowych narzędzi do badania fenomenu, który bardziej niż do analitycznych dociekań pobudza mnie do egzystencjalnego namysłu. Wolałem rozmowę, w której na dyskretne pytania, przemycane pod nazwami paragrafów tekstu, odpowiedzi udzielają eksperci od duchowej wiwisekcji. Owszem, ich wartość usiłuje podważyć medykalizacja, czyniąca z wzniosłości symptom, ostatecznie nawet fizjologiczny. Uczestniczymy zresztą w kulturowym procesie, który, napędzany trywializującą życie techniką i fetyszyzacją nauki, żywiołowo ekskluduje sacrum z ludzkiego świata. Zapory te wydają mi się jednak akcydentalne wobec mistycznego tembru. Czy w ogóle może być on stłumiony? Nie jest to aby kwestia wrażliwości naszych uszu?

BIBLIOGRAFIA

- Św. Teresa z Awili, 1997, *Księga życia (Dzieła, t. I, wyd. czwarte)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, I).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Droga doskonałości (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, II).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Twierdza wewnętrzna (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, III).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Podniety miłości Bożej (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, IV).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Wołania duszy do Boga (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, V).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Poezje (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Droga na Górę Karmel (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, I).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Noc ciemna (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, II).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Pieśń duchowa (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, III).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Żywy płomień miłości (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, IV).
- Bouyer, Louis, 1982, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: PAX.
- Gogacz, Mieczysław, 1985, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Eckhart, Johannes, 1986, *Kazania*, Poznań: W drodze.

Vuarnet, Jean-Noël, 2003, *Ekstazy kobiece*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Weil, Simone, 1986, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa: PAX.

ABSTRACT

BAROQUE AND MYSTICISM – HYPERTROPHY OF THOUGHTS AND EMOTIONS? (2)

In the stage of illumination, the soul is dying from the longing for the Spouse. It finds the most efficient way of moderating the pain of inevitable temporal separation in contemplative solitude. Since this solitude does not eliminate the distance, the soul craves for death, which promises it a beatifying meeting. It becomes the supreme goal for the soul and is presented by mystics as a fulfilled communication, or *unification*. The soul tends to it in a desperate trust in God, filled with a desire for self-loss. The soul tries to overcome with love the uncertainty, which shrouds its relation with the hidden God. This love incites in the soul the desire to see here and now, the impossibility of which is overcome by the ecstasy granted by grace. An ineffable inspiration, which allows the soul to communicate with God, is articulated in the mystical communication thanks to the gift of writing (*charisma affabilitatis*) and successful use of the metaphor.

KEYWORDS: inspiration, solitude, unification, love, longing, self-loss, life, death, metaphor

SŁOWA KLUCZOWE: natchnienie, samotność, zjednoczenie, miłość, tęsknota, zatrafa, życie, metafora



MAGDA KAŻMIERCZAK
UNIwersytet Warszawski

„CZYSTA WIDZIALNOŚĆ” W ESTETYCE FORMALNEJ KONRADA FIEDLERA

Konrad Fiedler¹ to niezwykle oryginalny, choć współcześnie wciąż nie dość znany² kontynuator filozofii Kantowskiej, który stworzył teorię uzasadniającą autonomię sztuki, a jego prekursorska myśl stała się nie tylko przyczynkiem do stworzenia formalistycznej teorii estetycznej, ale przede wszystkim do zbudowania nowej teorii poznania zmysłowego. Nie był on estetykiem ściśle kantowskim, ale „wykorzystując Kantowski model epistemologiczny i przenosząc go na pole sztuki, stał się twórcą prawdziwie nowoczesnej teorii sztuki” (Konnerth 1913, XV)³ – pisał o nim Hermann Konnerth. Gottfried

¹ Konrad Fiedler (1841-1895) – niemiecki filozof i teoretyk sztuki, neokantysta, przedstawiciel formalizmu w estetyce, najbardziej znany jako twórca teorii “czystej widzialności” (*reine Sichtbarkeit*). Przyjacieli rzeźbiarza Adolfa von Hildebranda oraz malarza Hansa von Marées’a. Autor rozpraw *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst (O osądzie dzieł sztuk plastycznych, 1876)*, *Über Kunstinteressen und deren Förderung (O zainteresowaniu sztuką i jej upowszechnianiu, 1879)*, *Über modernen Naturalismus und künstlerische Wahrheit (O nowoczesnym naturalizmie i prawdzie w sztuce, 1881)* oraz *Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit (O źródle twórczości artystycznej, 1887)*.

² Wyjątek stanowi jedynie grunt niemieckojęzyczny, na którym teorie Fiedlera są szeroko opracowywane i dyskutowane, przede wszystkim przez współczesnych hermeneutów, takich jak Gottfried Boehm czy Max Imdahl. Pisma Fiedlera zostały dotychczas wydane w tłumaczeniach na języki hiszpański i francuski. Znamienne, że na język angielski przetłumaczono tylko jeden i to najwcześniejszy tekst Fiedlera pt. *O osądzie dzieł sztuk plastycznych*, dlatego też na przykład Jonathan Crary w swojej książce *Zawieszenie percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, powołując się jedynie na ten tekst Fiedlera, zaliczył go do grona tych myślicieli, którzy pragnęli radykalnie uciec od cielesnego uwikłania procesów widzenia (Crary 2009, s. 68).

³ Wszystkie tłumaczenia z niewydanych w języku polskim tekstów są mojego autorstwa.

Boehm zaś uznał go za postać kluczową dla późniejszego zwrotu ikoniznego w humanistyce oraz najznamienitszego twórcę w historii widzenia, „choćby dlatego, że potrafił [on – przyp. aut.] widzenie, któremu dotąd przypisywano bierną rolę w poznaniu filozoficznym, opisać jako funkcję aktywną, a przeto autonomiczną” (Boehm 2014, 282). W opublikowanej po raz pierwszy w 1887 roku rozprawie *Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit* Fiedler opracował teorię „czystej widzialności” (*reine Sichtbarkeit*). Pozwoliła mu ona na wyznaczenie epistemicznego obszaru wolności sztuk i stanęła u podłoża teorii czynności twórczej, której echa możemy odnaleźć w pismach takich artystów nowoczesności, jak Paul Cézanne i Paul Klee (Pérez Carreño 2010, 257; Boehm 1971, XLIV-XLVIII)⁴ – twórców emancypujących widzenie i dowartościowujących przedstawienia obrazowe.

Niniejszy artykuł nie ma jednak służyć zdaniu relacji z dyskusji nad dziedzictwem myśli Fiedlera, ani też prześledzeniu jego historycznego wpływu. Charakter tego tekstu jest krytyczno-poglądowy, za cel postawiłam sobie przybliżenie polskiemu czytelnikowi pojęcia „czystej widzialności” i jego wartości filozoficznej, jaką nadało teorii Fiedlera przełamanie kartezjańsko-kantowskiego modelu percepcji rzeczywistości. Krytyczne rozwinięcie filozofii Kanta pozwoliło bowiem Fiedlerowi wyjść poza wyznaczany przez ten model paradygmat i stworzyć teorię, która może stać u filozoficznych podstaw współczesnych, przede wszystkim fenomenologicznych koncepcji nie intelektualnego, a zmysłowego doświadczania świata.

I

„Wszelkie myślenie [...] – pisał w pierwszym paragrafie *Krytyki czystego rozumu* Immanuel Kant, patron formalizmu w estetyce⁵ – musi albo wprost, albo pośrednio, za pomocą pewnych znamion, odnosić się ostatecznie do danych naocznych, u nas przeto do zmysłowości, gdyż w

⁴ Boehm pisał także, że „Słynne zdanie Paula Klee, że sztuka nie oddaje tego, co widzialne, ale dopiero czyni je widzialnym, jest całkiem w duchu Fiedlera”. (Boehm, 2014, 48).

⁵ O kantowskich źródłach niemieckiej estetyki formalnej pisał np. Ernest K. Mundt w artykule *Three Aspects of German Aesthetic Theory* (Mundt 1959).

inny sposób nie może nam być dany żaden przedmiot” (Kant 1957, 97)⁶. Wprowadzane przez Kanta w dalszych partiach dzieła obiektywne struktury umysłu, w których wyróżnia on formy zmysłowości (*Anschauung*⁷), kategorie intelektu i idee rozumu, umożliwiły Kantowi zabsolutyzowanie poznawanej rzeczywistości. Kant postawił podmiot poznający w pozycji uprzywilejowanej wobec przedmiotu poznania, czym usankcjonował właściwy nowożytnej filozofii zachodniej władczy stosunek człowieka wobec świata⁸. Przyjęty przez Kanta podział rzeczywistości na dostępny świat odbieranych zmysłowo zjawisk (fenomenów) i niedostępny świat rzeczy samych w sobie (noumenów) nie zredukował metafizycznej pustki pomiędzy podmiotem a światem, ale pogłębił ją i filozoficznie uzasadnił.

Obiektywizujące widzenie służyło Kantowi przede wszystkim ochronie nauki przed zapędami radykalnych sceptyków, takich jak David Hume. Ratunek ten polegał zaś na tym, by to, co widziane, przekształcić w schemat pojęć, czyli w myśl – ponad tę, podrzędną wobec struktur intelektu funkcję, żadne inne, donioślejsze

⁶ Kant pisał dalej: „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe.” (Kant 1957, 139).

⁷ W jednym z komentarzy do *Krytyki czystego rozumu*, Roman Ingarden pisał, że Kant nie rozróżniał treści, aktu i przedmiotu przedstawienia, więc używając tego samego pojęcia *Anschauung* (oraz związanego z nim czasownika *anschauen* i wyrażenia *Anschauungen*), miał na myśli różne jego znaczenia. Pojęcie to, w zależności od kontekstu, może więc znaczyć „naoczność”, „ogląd”, „oglądanie”, „dane naoczne”, „treści naoczne”, „naoczność”, „bezpośrednie wyobrażenie”. Pojęcie *Anschauung* jest, jak tłumaczy Ingarden, bezpośrednim przełożeniem łacińskiego terminu *Intuitus* na grunt języka niemieckiego. (Kant 1957, 93-94).

⁸ Mam tutaj na myśli przede wszystkim Kartezjusza, w którego filozofii to świat ducha (świadomość – *res cogitans*) opanowuje świat materii (rozciągłość – *res extensa*), ujmując rzeczywistość w zgodzie z zasadami geometrii analitycznej: „Między królestwem jasnych i wyraźnych pojęć – pisał o kartezjańskim projekcie Ernst Cassirer – a królestwem faktów [...] nie istnieje żadna bariera. Ponieważ substancja ciała to czysta rozciągłość, wiedza o teźże rozciągłości, czysta geometria, sprawuje zarazem władzę nad fizyką” (Cassirer 2010, 46). Podobnie myślał Gottfried Wilhelm Leibniz, twórca idei *mathesis universalis*, który, jak czytamy u Cassirera, „podkreśla[ł], że naukę o życiu należy kształtować tak, by nigdzie nie popadała w sprzeczność z zasadami poznania matematyczno-fizycznego”. (Cassirer 2010, 75).

intelektualnie zadanie, nie zostało zmysłowości postawione⁹. Uprzywilejowana pozycja kantowskiego podmiotu łączyła się z koniecznością przyjęcia postawy chłodnego dystansu, a dystans ten sprawiał, że świat jawił się jako obraz, którego widzenie było, co prawda, używając pojęć przywołanych przez Gottfrieda Boehma, „widzeniem poznającym”, ale nie „widzeniem widzącym” (Boehm 2014, 231).

Zagadnieniom poszczególnych zmysłów zewnętrznych (czyli wzroku, dotyku, słuchu, smaku i węchu) Kant nie poświęcił zbyt wiele miejsca. Z perspektywy badania granic czystego rozumu i możliwości uprawiania nauki, problematyka poszczególnych zmysłów – w odróżnieniu od zmysłowości – była mniej istotna. Wrażenia zależą, sądził Kant, wyłącznie od „podmiotowego uposażenia zmysłów” i nie tylko nie umożliwiają poznania żadnego przedmiotu *a priori*, ale także nie dają nam żadnej wiedzy o jego innych obiektywnych cechach: „barwy, smak, itd. słusznie uchodzą nie za własności rzeczy, lecz tylko za zmiany naszego podmiotu, które nawet mogą być u różnych ludzi rozmaite” (Kant 1957, 106) – pisał. Pojęcia wykorzystane w opisach działania władzy naoczności wskazują jednakże na pewną, przyjmowaną przez Kanta, hierarchię zmysłów.

Oprócz czasu i przestrzeni Kant wymienił także inne czyste formy, które nazwał nagą formą zjawisk, i które „występuj[ą] – jak pisze – *a priori* w umyśle również bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia” (Kant 1957, 96). Są nimi rozciągłość i kształt. Formy te, jak można zauważyć, dostosowane są do szczególnego rodzaju wrażeń odbieranych przez konkretne zmysły zewnętrzne. Formami rozciągłości i kształtu nie ujmujemy wszak zjawisk powiązanych z wrażeniami odbieranymi za pomocą węchu, ani za

⁹ Z naszej perspektywy Kant nie doceniał zmysłowości w sposób dostateczny, jednakże on sam twierdził, że jest, w pewien sposób, jej apologetą: „Każdy ma szacunek do intelektu, jak na to wskazuje choćby nazwanie go wyższą władzą poznania [...] Zmysłowość natomiast nie cieszy się dobrą sławą. [...] Bierność zmysłowości, której nie sposób się pozbyć, jest właściwą przyczyną wszelkiego przypisywanego jej zła. Wewnętrzna doskonałość człowieka polega na tym, że w jego mocy jest używać wszystkich swoich zdolności i to podług własnej woli. Do tego konieczne jest jednak panowanie intelektu, wszakże bez szkody dla zmysłowości (ta sama w sobie jest mizerna, bo nie myśli) – bez niej bowiem nie byłoby materiału, który opracować ma prawodawczy intelekt w swym użytku” (Kant 2005, 33-34).

pomocą smaku, ani nawet zmysłu słuchu¹⁰. Wyizolowane wrażenia zapachów, dźwięków i smaków wolne są zarówno od rozciągłości, jak i od kształtu, a ujęcie w tych formach zjawisk możliwe jest tylko i wyłącznie dzięki wrażeniom przyjętym przez zmysły dotyku oraz wzroku.

Ciekawe odniesienie stanowią mogą fragmenty z *Krytyki władzy sądzienia*, w których Kant układa dwa rodzaje hierarchii sztuk pięknych. W pierwszej z nich, odnoszącej się do wartości estetycznej w usankcjonowany tradycją sposób pojawiają się wpierw poezja, jako najdonioślejsza ze sztuk, a tuż za nią muzyka. Z perspektywy teorii Konrada Fiedlera bardziej interesująca będzie jednak hierarchia druga, czyli „hierarchia wartości z punktu widzenia kultury, jakiej użyczają umysłowi” (Kant 1964, 266), ułożona na podstawie miary „rozszerzania zakresu tych władz, które muszą dla poznania połączyć się we władzy sądzienia” (Kant 1964, 266). W tym porządku muzykę cenił Kant najniżej, jako sztukę gry wrażeniami, najwyżej zaś sztuki plastyczne, a wśród nich malarstwo.

Sztuki plastyczne, zdefiniowane jako „sztuki wyrażania idei w naoczności zmysłowej” zostały przez Kanta sklasyfikowane w dość nieoczywisty sposób. Plastyką nazwał on sztuki „prawdy zmysłowej”, do których zaliczył rzeźbę i architekturę, przyporządkowując im zmysły wzroku i dotyku. Malarstwo, sztukę „pozoru zmysłowego”, podzielił z kolei na malarstwo właściwe oraz sztukę ogrodniczą. Przyporządkował im już wyłącznie zmysł wzroku, jako że, pisał, „piękne zestawienie rzeczy cielesnych dostępne jest [...] tylko oku [...] zmysł dotyku natomiast nie może dostarczyć naocznego wyobrażenia takiej formy” (Kant 1964, 257). Malarstwo, jako najwyższe w drugiej z wymienionych powyżej hierarchii, rozszerza zdaniem Kanta zakres władzy naoczności odniesionej do wrażeń odebranych wyłącznie za pomocą zmysłu wzroku. Pozwala ono uruchomić wolną grę wyobraźni i intelektu, w wyniku której wytwarza się jakąś „rzecz”¹¹. Rzecz ta ma określone

¹⁰ Abstrahując jednak od takich możliwości wyobrażenia przestrzeni i jej kształtu jaką dają dźwięki, i takiej możliwości jej kształtowania, jaką daje muzyka. Cf. Stefan Weinzierl i Kees Tazelaar, *Symulacja przestrzeni i sztuka dźwięku* (Weinzierl i Tazelaar 2010)

¹¹ Rüdiger Bubner interpretował kantowską „rzecz” („owo coś”) jako „Niempierniczny naddatek, który chce być poznany i rozumiany, ponieważ prześwieca w nim coś, co się tylko jawi, ale nie daje się zidentyfikować jako określony byt, stanowi o

zadanie: „służy pojęciom intelektu za trwałą i sam przez się zalecający się środek ułatwienia ich zjednoczenia ze zmysłowością i podniesienia w ten sposób niejako ogłady wyższych władz poznawczych” (Kant 1964, 266). W zdaniu tym Kant nie tylko ukazuje mechanizm poddania zmysłowości wyższym władzom intelektu i wskazuje na doniosłość jej istnienia, ale również w sposób nieoczywisty i nowy względem pierwszej z *Krytyk* wskazuje na tkwiącą w podstawach władzy zmysłowej możliwość twórczą. Poszerza ona zakres doświadczeń zmysłowych dzięki temu, że malarstwo, jak czytamy, może „o wiele dalej wkraczać w sferę idei i stosownie do nich także bardziej rozszerzać pole naoczności” (Kant 1964, 267).

Przedstawienie idei estetycznej w wyobraźni było dla Kanta czymś „wyższym niż przyroda”, „niejako drugą przyrodą”, drugą rzeczywistością wytworzoną z materiału dostarczonego wyobraźni twórczej przez „przyrodę rzeczywistą” (Kant 1964, 242). Jednakże idea estetyczna – pisał – nie może mieć funkcji poznawczej, gdyż jako dana naoczna przynależąca sferze wyobraźni nie może zostać w sposób trafny ujęta w pojęciu (Kant 1964, 284). Pomimo tego, że za sprawą przedstawienia wytworzonego przez wyobraźnię i unaocznionego w wytworze sztuki (na przykład w języku, malarstwie, rzeźbie) odpowiadające temu przedstawieniu pojęcie staje się, niejako wewnątrz, „estetycznie w sposób nieograniczony rozszerzone” (Kant 1964, 243), to jednak nie sprawia to, że obszar poznania zostaje dzięki niej poszerzony: „Sztuka ma swój kres, [...] ma ową wytkniętą granicę, [...] która została przypuszczalnie już dawno osiągnięta i nie może być więcej rozszerzona” (Kant 1964, 234-235).

W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, swoim późniejszym względem *Krytyk* dziele, Kant przedstawił jeszcze inny, bodaj najdokładniejszy opis zmysłów zewnętrznych. Podzielił je na dwa rodzaje: zmysły odnoszące się do „wrażeń witalnych”, czyli dotyku, wzroku i słuchu oraz zmysły odnoszące się do „wrażeń organicznych”, czyli smaku i węchu. W pierwszej kolejności za najważniejszy ze zmysłów uznał on dotyk, gdyż „jako jedyny odnosi się do bezpośredniego postrzegania zewnętrznego [...] i poucza nas w najpewniejszy sposób. [...] jest też najbardziej prymitywny” (Kant 2005,

doświadczeniu estetycznym i z racji tego, że ma charakter pozoru, decyduje o tym, że jest ono procesem, którego nie sposób zamknąć”. (Bubner 2005, 53).

50), ponieważ jego materia musi być „stała”. Jedynie zmysły słuchu i wzroku są zmysłami odnoszącymi się do postrzeżeń pośrednich, jednakże to właśnie sam wzrok został przez Kanta doceniony najbardziej:

Zmysł wzroku jest, jeśli nie bardziej nieodzowny niż słuch, to z pewnością najszlachetniejszy – najdalszy jest bowiem ze wszystkich zmysłowi dotyku, czyli najbardziej ograniczonemu środkowi spostrzegania, a jego spostrzeżenia mają nie tylko największy zasięg w przestrzeni, ale ponadto jego narząd w najmniejszym stopniu odczuwa pobudzenie [...], a tym samym zbliża się on do czystej naoczności (bezpośredniego przedstawienia danego obiektu bez jakiegokolwiek domieszki postrzeganego wrażenia) (Kant 2005, 52-53).

II

Konrad Fiedler przynależał do szerokiego grona neokantystów, niemniej jednak jego stosunek do spuścizny Kanta był ambiwalentny. W budowaniu swojej koncepcji czynności artystycznej nie opierał się na zwykle przywoływanej w kontekstach teorii sztuki *Krytyce władzy sądzania*. Punktem początkowym teorii „czystej widzialności” była na pierwszy rzut oka mniej interesująca z perspektywy nauk o sztuce „Krytyka czystego rozumu”, do której Fiedler miał stosunek krytyczny, ale to z niej zaczerpnął podstawowe dla swojej myśli pojęcia. Cenił naukę, o czym dawał znać w kolejnych swoich tekstach, przyjmował też Kantowską odpowiedź na kryzys nauk przyrodniczych. Jednakże jego oryginalność polegała na tym, że wskazał możliwość skonceptualizowania zupełnie odmiennej, względem Kantowskiej, teorii epistemologicznej, opierającej się na innym rozumieniu relacji człowieka i świata. Równocześnie jednak teoria ta mieścić się miała w ramach systemu Kanta, co ostatecznie doprowadziło Fiedlera do sprzeczności. Od kantowskiego rozumienia charakteru postrzeżeń wzrokowych dzielił Fiedlera już tylko jeden krok w stronę pojęcia „czystej widzialności”, która, w przeciwieństwie do postrzeżeń zmysłu wzroku według Kanta, będzie zarazem czysta i zmysłowa, wypełniona postrzeganym wrażeniem cielesnym.

W rozprawie *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst* Fiedler rozróżnił dwa sposoby poznawania rzeczywistości. Pierwszy z nich, kantowski, nazwał „intelektualnym”, a drugi –

poznaniem zmysłowo-intuicyjnym, które jest właściwe obszarom sztuki i estetyki. Charakteryzował je jako równie dla nas naturalne, co poznanie intelektualne, ale ulegające utracie w wyniku tego, że proces edukacji, jakiemu podlegamy, nastawiony jest wyłącznie na kształcenie poznania intelektualnego¹². Z tej przyczyny, pisał, „każda ukazująca się [nam – przyp. aut.] treść naoczna znika tak szybko, jak tylko władza pojęciowa może ją wyrazić i wyrwać naoczności to, co zbyt często stanowi jej jedyną istotną zawartość” (Fiedler 1971a, 36). Nastawienie intuicyjne i nastawienie intelektualne stanowiły dla niego dwa odrębne od siebie sposoby ustanawiania relacji ze światem. Każde z nich w odmienny sposób syntezyzuje dane doświadczenia: w nastawieniu intuicyjnym naoczność pozostaje na poziomie konkretności, w nastawieniu intelektualnym zaś rozum przenosi dostarczone przez naoczność dane na poziom pojęć, abstrahując od zjawiskowego źródła znajomości rzeczy. Oba dostarczają zatem odmiennej wiedzy, przez co świadomość jednostki nastawionej intelektualnie będzie się w znaczący sposób różniła od świadomości kształtowanej za pomocą ciągłego i nieustającego intensyfikowania treści wrażeniowych.

„Ogląd bądź poznawcza aktywność oka ciąży ku pojęciu – pisał Gottfried Boehm w eseju *Sens obrazu a narządy zmysłów* – Trzeba uwolnić ogląd przed jego własnymi tendencjami, oddzielić momenty skłonne do kostnienia w pojęciu od tych, które działają procesualnie” (Boehm 2014, 224). Jednakże wbrew temu, co pisał Boehm, to nie sama naoczność ma zdaniem Fiedlera tendencję do zamykania się w pojęciach. Jak argumentował, zintensyfikowanie poznania intuicyjnego utrudnia nam raczej to, że za bardziej istotne od samych zjawisk zmysłowych, uznajemy ich wyraz w języku pojęć. W konsekwencji, taka postawa uniemożliwia nam pozostanie na poziomie zmysłowości. A przecież, jak czytamy,

Nie dokonanie przejścia z naoczności do abstrakcji nie oznacza pozostania na poziomie, z którego nie można wejść do królestwa poznania; znaczy raczej, że pozostawia się otwartymi inne drogi,

¹² Konrad Fiedler miał krytyczny stosunek do tradycyjnego sposobu nauczania. O jego poglądach na edukację pisał ns. Roy E. Abrahamson w artykule *Art Criticism: The Potential of Conrad Fiedler's Ideas for Art Education* (Abrahamson 1991). Do Fiedlerowskiego myślenia o współmierności widzenia dziecięcego i artystycznego odwoływał się także Walter Benjamin w tekście *Programm eines proletarischen Kindertheaters* (Benjamin 1991a, 766).

które także prowadzą do poznania, i nawet jeśli jest ono inne od abstrakcyjnego, to również może być poznaniem prawdziwym, ostatecznym i najwyższym (Fiedler 1971a, 38).

Co więcej, dodawał Fiedler, intensyfikacja wrażeń naocznych może odsłonić przed nami to, czego nigdy nie jest w stanie znaleźć, wskazać i ująć umysł naukowy: Władza naoczności ma dostęp tam, gdzie kończy się władza intelektu. Istnieją oczywiście stany pośrednie i to one, rzecz jasna, występują najczęściej. Każdy z nas wykorzystuje władzę naoczności w życiu codziennym, ale u większości pozostaje ona na bardzo niskim, niewykształconym stopniu rozwoju, co jest zarazem skutkiem, jak i przyczyną „zbytnej nieuwagi wobec samego aktu percepcji”.

Fiedler należał do tych filozofów, którzy rozpoczęli ucieczkę ze świata konstruowanego zgodnie z prawami rozumu i przemienionego w intelektualny model do świata cielesnego i zmysłowego widzenia. Pierwszym aktem Fiedlerowskiego powrotu do świata rzeczy zmysłowych było, jak można sądzić, wykorzystanie wprowadzonego przez Kanta podziału na fenomeny i zjawiska. W „Krytyce czystego rozumu” pisał on, że „zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii” (Kant 1957, 434), a noumenami (*intelligibilia*) gdy „są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej” (Kant 1957, 434-435). Umożliwił tym, jak można sądzić, wprowadzenie rozróżnienia nie tylko pomiędzy przedmiotami samymi w sobie i fenomenami, ale również pomiędzy „fenomenami”, rozumianymi jako zjawiska poddane kategoryzacji i „zjawiskami” temu ujęciu kategoryalnemu jeszcze nie poddany. Fiedler, pomimo że nie powoływał się na to rozróżnienie wprost, mógł, wykorzystując furtkę otwartą przez Kanta, nie tylko wyzwolić naoczność od prymatu kategorii intelektu, ale równocześnie uzasadnić uwolnienie zjawisk od konieczności ujmowania ich wyłącznie w strukturach wyższych władz umysłu. Ujawniając możliwość istnienia poznania innego, niż naukowe, wkroczył w obszar *aisthesis* – królestwa poznania zmysłowego.

Doniosłość rozwiązań filozoficznych przyjętych przez Konrada Fiedlera polegała na uznaniu konieczności uwolnienia władzy naoczności spod panowania władzy intelektu, co w jego teorii umożliwiło później sztukom plastycznym uzyskać całkowicie

autonomiczny status. Naoczność została bowiem wyemancypowana w całości: odwracając Kantowski schemat poznania, Fiedler usytuował możliwości poznawcze zmysłowej naoczności dużo wyżej niż możliwości poznawcze rozumu. Przede wszystkim dlatego, że wbrew tezom Kanta o koniecznej współzależności naoczności od intelektu, ta pierwsza, nie zamknięta w schematy kategorii i pojęć, jest władzą w pełni autonomiczną. Co więcej, naoczność nie tylko nie potrzebuje tak zwanych wyższych władz intelektu, ale sam intelekt potrafi wykorzystać jedynie niewielką część jej możliwości, pomijając większość tego, co naoczność zdolna jest objąć w całości. Dopiero oderwana od zależności względem poznania naukowego naoczność zmysłowa ukazuje nam niezwykle bogactwo widzialności, którego żadne kategorie nie są w stanie ująć, ani żadne pojęcia wyrazić. Artysta potrafi je jednak uzewnętrznić w dziele sztuki, a dostrzec je może każdy człowiek obdarzony wrażliwością estetyczną.

III

Podstawą wypracowanego przez Fiedlera ujęcia relacji epistemicznej i wynikającej z niego teorii czynności artystycznej była teoria twórczej zmysłowości, umożliwiająca wykroczenie poza paradygmat podmiotowo-przedmiotowy. Wbrew Kantowi, zadania zmysłowej władzy naoczności nie stanowiło już czysto bierne przyjmowanie wrażeń pochodzących ze świata, ale jej aktywne wkraczanie w rzeczywistość zmysłową: twórcza zmysłowość łączy człowieka ze światem i czyni go jego częścią. Można by na tym poprzestać, ale Fiedler poszedł dalej: tak rozumiana zmysłowość czyni nas w jego teorii nie tylko częścią rzeczywistości, ale jej jedynymi wytwórcami. Odwracając kartezyjańsko-kantowski schemat poznania, Fiedler zakwestionował, używając pojęć Boehma, frontalność poznania, a przede wszystkim zniósł rozumienie widzenia jako pasywnego, czysto odbiorczego procesu i zastąpił go „procesem eksplikatywnym, za którego sprawą strumień danych artykułuje się w świadomości, a świat wynurza się jako «widzialność»” (Boehm 2014, 48).

Świat ulega ciągłej przemianie i w każdej chwili wyłania się w nowej, nieistniejącej nigdy wcześniej formie. Przedmiot zmysłowy staje się widzialny, słyszalny i materialny dopiero dzięki temu, że postrzegamy go wzrokiem, słyszymy zmysłem słuchu, a ciałem natrafiamy na materialny opór. Każdy z nas żyje w innym niż pozostali

świecie i każdy z nas nieustannie stwarza swoją rzeczywistość na nowo. Gdy zintensyfikujemy zmysłowość, „w miejscu bytu pojawi się byt w procesie stawania; w każdej chwili będziemy znajdować się naprzeciw nicości, i w każdej chwili będzie wytwarzać się to, co możemy określić istniejącym, rzeczywistym” (Fiedler 1971c, 233)¹³.

Różne formy rzeczywistości zależą od tego, w jaki sposób ustanowimy z nią naszą relację, a ta zależy w bezpośredni sposób od tego, jak ukształtują rzeczywistość nasze poszczególne zmysły – widzimy okiem, a nie umysłem: „Tak jak żadne postrzeżenie ani przedstawienie nie mogą znaleźć się w naszej świadomości w inny, niż zmysłowy sposób, tak też nie mogą istnieć w naszej świadomości w sposób inny, niż pochodzący z procesów zmysłowych” (Fiedler 1971c, 229) – pisał Fiedler, dając wyraz swojemu przekonaniu o jednorodnej strukturze rzeczywistości. To, co istnieje w nas jako wrażenie, postrzeżenie i przedstawienie, musi być równocześnie czymś materialnym, to zaś, co materialne, istnieje o tyle, o ile jest przedmiotem czucia, wyobrażenia i myśli.

Ten charakterystyczny dla Fiedlera monizm, kluczowy dla całej teorii estetycznej i spajający jego myśl, nie został niestety dostatecznie skonceptualizowany i uzasadniony. Jak pisał Boehm, Fiedler, pomimo swej niewątpliwej oryginalności, pozostał uwikłany we współczesne sobie „sprzeczności psychofizyki” i nie był w stanie wykroczyć poza postrzeżeniowo-wyobrażeniowy schemat poznania (Boehm 2014, 49). Wynikało to najprawdopodobniej z tego, że przejął on kantowskie pojęcia z całym ich filozoficznym i semantycznym bagażem. Takim pojęciem była z pewnością najważniejsza dla teorii Fiedlera *Anschauung* – zmysłowa naoczność.

W zależności więc od tego, jak zinterpretujemy myśl Fiedlera, możemy dojść do całkowicie odmiennych sposobów rozumienia jego teorii. Z Fiedlerowskiego pograżenia się w sprzecznościach psychofizyki można wyjść na dwa sposoby: albo skierować wektor ku poznaniu odcieleśnionemu, albo, przeciwnie, ku poznaniu zmysłowemu

¹³ Nieco dalej Fiedler dodaje „Straciliśmy wszelką trwałą podstawę, którą dawało nam przyzupuszczenie o rzeczywistości danej, czy to zależnej, czy niezależnej od nas. Całą naszą świadomością rzeczywistości widzimy, że to my jesteśmy zależni od wydarzania, które nie dzieje się poza nami, lecz w nas i przez nas” (Fiedler 1971c, 233).

i cielesnemu. W swojej interpretacji wybiorę ścieżkę drugą, ku której skłania się także Gottfried Boehm gdy pisze o „Fiedlerowskiej idei ucieleśnionego poznania”. Zwraca on uwagę na to, że pomimo świadomości cielesnego i zmysłowego charakteru ludzkiego poznania, Fiedler nie mógł pójść tak daleko w stronę „ciała”, jak czynili to późniejsi wobec niego myśliciele. Boehm przywołuje tutaj przede wszystkim fenomenologię Maurice’a Merleau-Ponty’ego, u którego odnajduje „nową podstawę” dla teorii percepcji Fiedlera (Boehm 2014, 49). Maurice Merleau-Ponty, wiążąc cielesność człowieka ze światem zmysłowym odwoływał się już wyłącznie do widzialnej zmysłowości i zmysłowej widzialności:

Moje ciało jest widzące i widzialne równocześnie – pisał – Spogląda ono na wszystkie rzeczy i może także spojrzeć na siebie [...]. Widzi ono siebie jako coś, co widzi, dotyka siebie jako coś, co dotyka, jest dla siebie samego widzialne i wyczuwalne. [...] Widzialne i ruchome ciało moje zalicza się do rzeczy, jest jedną z nich; tkwi w tkance świata (Merleau-Ponty 1996, 22).

Nasz pierwszy kontakt ze światem odbywa się poprzez ciało, a nie operacje myślowe. Zanim ujmemy rzeczywistość w schematy intelektualne, musimy ją zobaczyć, a widzenie to nigdy nie jest uświadomione już od samego początku – nasze gałki oczne poruszają się bezwiednie, a pomiędzy percepcją i momentem apercpcji zawsze zachodzi przesunięcie czasowe.

IV

Proces intensyfikowania naoczności ograniczonej do jednego zmysłu zależy od możliwości całkowitego wyizolowania jednej dziedziny zmysłowej od pozostałych. Wyizolowanie jednego zmysłu od innych było dla Fiedlera warunkiem koniecznym, jako że nie istnieje jego zdaniem coś takiego, jak synestezja rozumiana jako symultaniczna jedność poznania wielozmysłowego:

Mówimy, że to, co widzimy, również dotykamy oraz [...], być może, możemy to także słyszeć, smakować i wąchać [...] Ta idea jest jednak błędna, [...] w żadnym wypadku tego, co się widzi, nie można postrzegać za pomocą aktywności żadnego innego zmysłu, który nie byłby zmysłem wzroku (Fiedler 1971c, 244).

Gdy skupiamy się na jednej formie bytu, czyli formie poznawanej przez jakiś konkretny zmysł, to wraz z następowaniem kolejnych stopni intensyfikacji, przedmiot jako konglomerat poszczególnych swoich właściwości ulegnie rozmyciu, a pozostałe zmysły ustąpią miejsca jednemu wyszczególnionemu. Nieświadomi tego i przekonani o pewnej stałości w świecie, uciekamy się zwykle do sukcesywnego gromadzenia wiedzy pochodzącej z każdego ze zmysłów po kolei. Kiedy jednak „próbujemy zogniskować naszą uwagę na zmysłowej całości, która ukazuje się w przedmiocie – pisze Fiedler – całość ta wymyka nam się z rąk i, chcąc nie chcąc, pojmujemy wciąż tylko jedną, oddzieloną część złożoności zmysłowej” (Fiedler 1971c, 241). Nie istnieje nic takiego jak przedmiot jako całość, którą można by w pełni poznać. Nie możemy zsumować czy też zlepić jego części, z których każda poznawana jest innym zmysłem i w całkowicie odmienny sposób. Jest niemożliwą do udowodnienia hipotezą twierdzenie o możliwości osiągnięcia na drodze współpracy naoczności i intelektu obrazu integralnej całości świata zmysłowego, podporządkowanie zmysłowego chaosu wrażeń (Fiedler 1971c, 198)¹⁴ Kantowskiemu logosowi.

Poszczególne zmysły nie są, zdaniem Fiedlera, wzajemnie równoważne i nie każdy zmysł może się wykształcić w równym stopniu. Nawet dotyk i wzrok – wspólnie uznane za Kantem za zmysły wyższego rzędu dzięki temu, że materia rzeczywistości wytwarzana przez każdy z nich znajduje się na tym samym stopniu ukształtowania – nie są wzajemnie równoważne. O najistotniejszej różnicy między nimi stanowi jednak całkiem odmienna miara, która wyznacza możliwość jeszcze dalszego kształtowania (*Gestaltung*), czyli poszerzania obszaru materii, jaka odpowiada percepcji każdego ze zmysłów:

Różnica [między zmysłem wzroku i zmysłem dotyku – przyp. aut.] polega na tym, – pisał Konrad Fiedler – że w obszarze dotyku nie istnieje możliwość dalszego kształtowania dostarczanej przez niego materii rzeczywistości, podczas gdy [...] przed wzrokiem otwiera się perspektywa osiągnięcia formy ekspresywnej, która

¹⁴ Fiedler opisywał rzeczywistość jako nieskończoność form przepływających przez świadomość, wieczny strumieniem wrażeń zmysłowych: „Jest przychodzeniem i odchodzeniem, pojawianiem się i znikaniem, formowaniem się i rozdzielaniem wrażeń, uczuć, przedstawień, nieprzerwaną grą, która ani na moment nie osiąga stałości, ale bezustannie formuje się i przekształca”. (Fiedler 1971c, 198).

pojawiałyby się w tym samym materiale zmysłowym (Fiedler 1971c, 264).

Rzeczywistość, aby móc dokonać aktu samoekspresji, potrzebuje człowieka, który uobecni ją w języku i w sztuce. Wydaje się, że gdy mówimy o różnych jakościach postrzeżeń dotykowych, takich jak na przykład twardość, szorstkość czy ostrość, dokonujemy tym samym uzewnętrznienia owych jakości. Tymczasem jednak pojęcia, za pomocą których ujmujemy chociażby jakości dotykowe, nie są ich wyrazami czy bezpośrednią ekspresją, ale jedynie tylko jej ujęciami językowymi, które jako takie stanowią innego rodzaju nie wyraz, ale formę bytu. W języku i w sztuce dokonuje się nieustanna synteza niezliczonej ilości przejawów bytu i powiązań zjawisk, w nich właśnie dochodzi do ciągłego i nieprzerwanego wydarzania się świata. Fiedler dodaje, że „tworzenie pojęć nazywających to, co postrzegamy za pomocą dotyku nie sprawia, że następuje jakakolwiek zmiana w [...] naszym postrzeganiu tego, co dotykowe” (Fiedler 1971, 265). To, że nazwiemy coś jasnym lub czerwonym nie sprawi, że dopiero w akcie nazywania rzecz ta zostanie obdarzona tymi właśnie jakościami. Język nie ma nad rzeczywistością takiej władzy, jaką zwykliśmy mu nadawać – jest tylko jedną z wielu form bytu.

Najważniejszą cechą widzialności, stanowiącą o jej odrębności względem zarówno języka, jak i wrażeń właściwych innym zmysłom jest ta, że jej uzewnętrznienie, czy też ekspresja, może zostać całkowicie oderwana od przedmiotu, do którego przynależała, ale wciąż przynależać do obszaru tego samego, co ona sama, medium, czyli medium wzrokowego. Jakości dotykowe, węchowe, słuchowe i smakowe są zależne i nieodłączne od przedmiotu, któremu przysługują. Tylko widzialność ukazuje się jako całkowicie niezależna i nie potrzebująca żadnego pośrednika poza sobą samą. Na tym też polega wyjątkowość obrazów i malarstwa: rozszerzanie przestrzeni widzialności odbywa się w samym obszarze widzialności. Człowiek ma, jak zauważa Fiedler, niezwykłą zdolność do przebywania w obszarze widzialności i wytwarzania rzeczy, których jedynym celem jest bycie postrzeganymi. Zdolność tę można zaobserwować w naszej umiejętności rozumienia i wytwarzania gestów symbolicznych,

rysunków, obrazów czy rzeźb¹⁵: „Najbardziej niezwykle jest to, że człowiek osiąga w określonym obszarze swojej zmysłowej natury zdolność wyrazu w także zmysłowej materii” (Fiedler 1971c, 268)

W sztuce, argumentował Fiedler, urzeczywistnia się odmienny od konceptualnego świat, i nawet jeśli nie sięga tam, gdzie sięgać może pojęcie, to z każdym kolejnym przedstawieniem zyskuje nową postać (*Gestalt*), a jego obraz nieustannie poszerza się i kształtuje. Zyskując postać, to, co widzialne, zostaje uformowane jako widzialna całość, której jedynym aspektem jest bycie widzialnym. Jednakże nie każde dzieło sztuki może być uważane za ekspresję widzialności. Takim negatywnym przykładem były dla Fiedlera malarstwo realistyczne¹⁶, a także fotografia. Jego zdaniem, funkcja zarówno malarstwa realistycznego, jak i fotografii, jest czysto mimetyczna, to znaczy, że obie sztuki jedynie odtwarzają, a nie wytwarzają widzialną rzeczywistość – nie można im więc przypisać funkcji ekspresyjnej¹⁷.

¹⁵ Jednym z bliskich przyjaciół Konrada Fiedlera był Adolf von Hildebrand – rzeźbiarz i autor pisanej pod okiem Fiedlera rozprawy *Das Problem der form in der Bildenden Kunst*. Zdaniem Hildebranda, sztuki plastyczne są możliwe dzięki połączeniu dwóch rodzajów widzenia: widzenia optycznego oraz widzenia kinestetycznego, które nazywał dotykowym. Ruch gałki ocznej, jak pisze, polega na „obmacywaniu” przedmiotu i tylko dzięki temu „dotykowemu” widzeniu możliwa jest jakakolwiek przestrzeń, głębia i, w konsekwencji, forma w sztuce (Hildebrand 2012). Dotykowy aspekt widzenia pogrążył jednak Hildebranda na powrót w kartezyjańskiej parcelizacji i geometryzacji rzeczywistości. Pomimo wpływu Fiedlera na myśl Hildebranda, to przedstawionych w jego rozprawie idei nie sposób uznać za zgodne z teorią „czystej widzialności”, jaka opisana została w *Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*. Fiedler nie tylko nie rozwinął kwestii takiej kinestetycznej „dotykowości” widzenia, uznając ją za uniemożliwiającą całościowe widzenie postaciowe, ale przede wszystkim przełamał związany z nią kartezyjańsko-kantowski paradygmat podmiotowo-przedmiotowy. Więcej o podwójnym, optyczno-haptycznym widzeniu u Hildebranda i jego źródłach pisze Moshe Barasch w poświęconym rzeźbiarzowi rozdziale książki *Modern Theories of Art, 2. From Impressionism to Kandinsky* (Barasch 1998).

¹⁶ Krytyce naturalizmu i realizmu w sztuce Fiedler poświęcił rozprawę *Moderner Naturalismus und künstlerische Wahrheit* (Fiedler 1971b).

¹⁷ Jak sądził Fiedler, fotografia nie pełni roli twórczej, ponieważ nie potrafi poszerzać obszaru widzialności, tworzy tylko widzialną kopię jakiegoś przedmiotu, która „nie jest przedstawieniem wzrokowym, ale czymś, czego wzrokowe przedstawienie tworzymy dopiero my” (Fiedler 1971, 249) dzięki temu, że postrzegamy przedmiot, jakim jest fotograficzna odbitka. Przyznawanie sztuce fotograficznej wyłącznie funkcji naśladowczej jest z dzisiejszej perspektywy interpretacją dosyć anachroniczną. O spornej kwestii „realizmu fotograficznego” piszą np. autorzy tekstów zebranych w

V

Od przedstawionej wcześniej reguły mówiącej o niemożności zbudowania spójnego obrazu rzeczy istnieją dwa wyjątki, a są nimi „określone rodzaje czynności artystycznej i określone obszary badań naukowych. [...] [W nich – przyp. aut.] poznanie zmysłowe i widzialne rzeczy może zostać doprowadzone do ostatecznej pełni i precyzji” (Fiedler 1971c, 243). Fiedlerowski artysta potrafi zobaczyć więcej. Jego wyjątkowy zmysł artystyczny pozwala mu ustanowić odmienną, od tak zwanej zwyczajnej, relację ze światem widzialnym. Jednakże, zaznacza, nie wszyscy twórcy obdarzeni są tą zdolnością, lecz tylko ci, którzy dzięki talentowi artystycznemu potrafią ujrzeć nieskończoność widzialnych form rzeczywistości w całym ich bogactwie, nie opanowywanych przez kategorie i pojęcia¹⁸. Na upostaciowianiu i kształtowaniu wizualnych form wrażeniowych polega również wzrost artystycznej świadomości bytu widzialnego. Zarazem, sztuka i akt ekspresji artystycznej, jako formy poznania, nie służą tylko artyście, ale także odbiorcom. Dzięki temu, że wprowadza w świat czystej zmysłowej wrażeniowości, artysta uczy nas widzenia.

zbiorze *Fotografia i filozofia. Szkice o pędzlu natury*, (Walden ed. 2013), a także Eduard Pontremoli, piszący wprost o tym, że fotografia nie odtwarza, ale objawia nam świat taki, jakim on po prostu jest. Nie reprezentuje, nie jest znakiem, ale bezpośrednią prezentacją bytu: pozwala zjawić się rzeczywistości widzialnej i tym samym poszerza obszar widzialności rzeczy (Pontremoli, 2006).

¹⁸ W tym kontekście warto przywołać wczesne pisma Waltera Benjamina, w których możemy odnaleźć nawiązania do teorii Konrada Fiedlera. Mam tu na myśli teksty poświęcone widzeniu i czystemu percypowaniu świata zmysłowego, Benjamin używa nawet sformułowania „czyste widzenie” (*reine Sehen*). Wątki te znajdziemy w tekstach takich jak *Der Regenbogen: Gespräch über die Phantasie* (*Tęcza: rozmowa o fantazji*) i *Phantasie. W Die Farbe vom Kinde aus betrachtet* (*Kolor oglądany z punktu widzenia dziecka*) pisał: „[Dziecięce] oczy nie skupiają się na trójwymiarowości, ją postrzegają przy pomocy zmysłu dotyku. Skala różnicy pomiędzy każdym ze zmysłów (wzrok, słuch itd.) jest zdecydowanie większa u dzieci niż u dorosłych, u których zdolność wzajemnego powiązania poszczególnych zmysłów jest dużo bardziej rozwinięta. Dziecięce widzenie koloru reprezentuje najwyższe artystyczne rozwinięcie zmysłu wzroku. Ale dzieci wnoszą go również na poziom duchowy [...], używając jako podstawy, na bazie której tworzą współzależną całość świata wyobraźni. [...] Wyobraźnia nigdy nie zajmuje się formą, która wiąże się z prawem, ale może poznawać wyłącznie żywy świat [...] w twórczym, receptywnym czuciu” (Walter Benjamin 1991b, 110-111) [Pozostałe wspomniane przeze mnie teksty dostępne są w tym samym tomie].

Możliwość sztuki, czyli zdolność artystyczna, pochodzi i opiera się wyłącznie na wolnym użytku zmysłowej władzy naoczności. Takim, który nie służy żadnemu innemu celowi niż intensyfikowanie zdolności percepcji: „Dla artysty świat jest wyłącznie zjawianiem się, zbliża się więc do niego jak do całości, którą pragnie, jako tę całość, odtworzyć w swojej naoczności” (Fiedler 1971a, 46-47). Artysta potrafi zobaczyć więcej, jednakże jego zdolność pobudzenia swojej fantazji nie jest niczym innym, niż tylko władzą wyobraźni, która każdemu z nas potrzebna jest do codziennego życia. Różniącą się zarazem tym, że wyobraźnia artysty dysponuje niezliczenie większą ilością wrażeń, które może w całkowicie dowolny sposób ułożyć na ograniczonej wielkością powierzchni –

czynność artystyczna zaczyna się wtedy, – tłumaczy Fiedler – gdy człowiek znajdzie się naprzeciw świata jako nieskończenie zagadkowego zjawiska widzialnego. Wtedy, prowadzony wewnętrzną koniecznością, opanowuje duchowo bezładną masę tego, co widzialne i przemienia ją w ukształtowany byt (Fiedler 1971a, 52).

Tylko artysta, wytwarzając rzeczywistość widzialną, potrafi sprawić, że ujawnia się coś całkowicie nowego, co przynależy wyłącznie do sfery postrzegania wzrokowego. Dzięki wytężonej aktywności swojego oka, potrafi on ustanowić najintymniejszą relację z niezgłębioną i nieskończoną rzeczywistością widzialną. Moment ten stanowi pierwszy akt twórczej czynności artystycznej. Tylko w obszarze widzenia, pisze Fiedler, „tworzymy coś, co ukazuje nam widzialność przedmiotu, i czyniąc to wytwarzamy coś nowego, coś innego od tego, co wcześniej stanowiło obszar naszego przedstawienia wzrokowego” (Fiedler 1971c, 270).

Konrad Fiedler uczynił teorię sztuki teorią empiryczną, za najistotniejszą część dzieła uznając układ czystych form na płaszczyźnie, który wyjaśnić mogła tylko przyjęta przez niego teoria epistemologiczna. Artystyczne widzenie świata nie było w jego koncepcji widzeniem narzucającym rzeczywistości wyliczalny, zgodny z zasadami perspektywy układ kształtów, obraz zaś nie ukazywał sposobu, w jaki fizjologiczne oko widzi rzeczywistość. Konstrukcja i struktura poszczególnych elementów obrazu zyskały dzięki niemu status ekspresji artystycznego i czysto estetycznego widzenia

rzeczywistości, czym dał on asumpt do zupełnie nowego, niemimetycznego myślenia o istocie dzieła, bez odwoływania się do jego walorów treściowych czy emocjonalnych. Czynność uzewnętrzniania plastycznego stała się dużo ważniejsza od tworzenia wewnętrznych reprezentacji obrazów zewnętrznych. „W każdym procesie artystycznym, naoczność i wyobraźnia nie oznaczają nic więcej, jak tylko początek, punkt wyjścia, podczas gdy ukształtowanie i doskonałość są nieodłącznie związane z uzewnętrzną aktywnością plastyczną” (Fiedler 1971c, 290). Artystyczne widzenie świata było dla niego widzeniem ukazującym zasady wyłaniania się świata z nicości chaotycznych wrażeń – widzeniem ukazującym „czystą widzialność”. Tam też znajdował on źródło każdego, prawdziwie artystycznego aktu twórczego, w którym czyste widzenie uzupełniane jest aktywnością mechanicznej ręki kreślącej formę na płaszczyźnie malowidła.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamson, Roy E., 1991, *Art Criticism: The Potential of Conrad Fiedler's Ideas for Art Education*, <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED367565.pdf>, 13.07.2015.
- Barasch, Moshe, 1998, *Modern Theories of Art, 2. From Impressionism to Kandinsky*, New York and London: New York University Press.
- Benjamin, Walter, 1991a, *Programm eines proletarischen Kindertheaters*, [w:] Tegoż, *Gesammelte Schriften II*, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter, 1991b, *Der Regenbogen: Gespräch über die, Die Farbe vom Kinde aus betrachtet, Phantasie*, [w:] Tegoż, *Gesammelte Schriften VI*, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boehm, Gottfried, 1971, *Einleitung*, [w:] Fiedler Konrad, 1971, *Schriften zur Kunst I*, red. Gottfried Boehm, München: Fink.
- Boehm, Gottfried, 2014, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Anna Pieczyńska-Sulik, red. Dorota Kołacka, Kraków: Universitas.
- Bubner, Rüdiger, 2005, *Doświadczenie estetyczne*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cassirer, Ernst, 2010, *Filozofia oświecenia*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Crary, Jonathan, 2009, *Zawieszenie percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, przeł. Łukasz Zaremba, Iwona Kurz, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Fiedler, Conrad, 1887, *Der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, [w:] Deutsches Textarchiv <http://www.deutschestextarchiv.de/fiedler_kuenstlerische_1887/9>, 25.11.2015.
- Fiedler, Konrad, 2002, *Essais sur l'art*, przeł. Daniel Wiczorek, Besançon: Éd. de l'Imprimeur.

- Fiedler, Konrad, 2013, *Aphorismes*, przeł. Sacha Zilberfarb, red. Danièle Cohn, Paris: Rue d'Ulm.
- Fiedler, Konrad, 1991, *Escritos sobre arte*, przeł. Vicente Romano, Madrid: Visor.
- Fiedler, Konrad, 1978, *On Judging Works of Visual Art*, przeł. Henry Schaefer-Simmern, Fulmer Mood, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Fiedler, Konrad, 1913, *Schriften über Kunst*, red. Hermann Konnerth, München: R. Piper & CO.
- Fiedler, Konrad, 1971a, *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst*, [w:] Tegoż, 1971, *Schriften zur Kunst I*, red. Gottfried Boehm, München: Fink.
- Fiedler, Konrad, 1971b, *Über modernen Naturalismus und künstlerische Wahrheit*, [w:] Tegoż, 1971, *Schriften zur Kunst I*, red. Gottfried Boehm, München: Fink.
- Fiedler, Konrad, 1971c, *Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, [w:] Tegoż, 1971, *Schriften zur Kunst I*, red. Gottfried Boehm, München: Fink.
- Fiedler, Konrad, 2008, *Sur l'origine de l'activité artistique*, przeł. Ileana Parvu, Inès Rotermund, Sarah Schmidt i in., red. Danièle Cohn, Paris: ENS rue d'Ulm.
- Hildebrand von, Adolf, 2012, *Problem formy w sztukach plastycznych*, przeł. Tadeusz Zatorski, oprac. Wojciech Bałus, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kant, Immanuel, 2005, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kant, Immanuel, 1957, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel, 1964, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. Jerzy Gałeczki, Warszawa: PWN.

- Konnerth, Hermann, 1913, *Konrad Fiedler. Zur einleitung*, [w:] Fiedler, Konrad, 1913, *Schriften über Kunst*, red. Hermann Konnerth, München: R. Piper & CO.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Oko i umysł*, przeł. Stanisław Cichowicz, [w:] Tegoż, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wyb. i oprac. Stanisław Cichowicz, Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- Mundt, Ernest K., 1959, *Three Aspects of German Aesthetic Theory*, [w:] “The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, Vol. 17, No. 3 (Mar., 1959), ss. 287-310.
- Pérez Carreño, Francisca, 2010, *El Formalismo y el desarrollo de la historia del arte*, [w:] *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II, red. Valeriano Bozal, Madrid: Antonio Machado.
- Pontremoli, Edouard, 2006, *Nadmiar widzialnego. Filozoficzna interpretacja fotogeniczności*, przeł. Marian Leon Kalinowski, Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- Tazelaar, Kees, Weinzierl, Stefan, 2010, *Symulacja przestrzeni i sztuka dźwięku*, tłum. Jan Topolski, „Glissando. Magazyn o muzyce współczesnej”, 16, ss. 10-17.
- Walden, Scott, (red.), 2013, *Fotografia i filozofia. Szkice o pędzlu natury*, przeł. Izabela Zwiech, Kraków: Universitas.
- Wiesing, Lambert, 2008, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, przeł. Krystyna Krzemień-Ojak, Warszawa: Oficyna Naukowa.

ABSTRACT

„Pure visibility” in Konrad Fiedler’s formal aesthetics

Nowadays still not well known, Konrad Fiedler was an extremely original philosopher of art and an inspiring follower of Kant. He created a theory of art’s autonomy and his pioneering thought contributed not only to the formalist theory of art but also and foremost to creating an epistemology that later became a foundation of theories of art stressing the uniqueness of seeing and raising the status of visual representations. The artistic way of seeing, according to him, undiscloses the principles of how the world emerges from nothingness of chaotic sensations – it is the way of seeing that presents „pure visibility”. According to Fiedler, this way of seeing is the basis of each true artistic creative act.

KEYWORDS: Konrad Fiedler, Immanuel Kant, formal aesthetics, pure visibility, theory of vision, theory of art

SŁOWA KLUCZOWE: Konrad Fiedler, Immanuel Kant, estetyka formalna, czysta widzialność, teoria widzenia, teoria sztuki



ALICJA RYBKOWSKA
UNIwersytet Jagielloński

SZALEŃCY I PROROCY. WPŁYW XIX-WIECZNEJ FILOZOFII NA KSZTAŁTOWANIE XX-WIECZNYCH AWANGARD¹

Niniejszy artykuł stanowi podsumowanie jednego z etapów prac nad projektem badawczym „Filozoficzne korzenie Wielkiej Awangardy”. Pierwsza, wstępna część artykułu poświęcona jest opisowi projektu, jego podstawowych założeń oraz metodologii. Następnie przechodzę do prezentacji dotychczasowych wyników badań, by wreszcie w ostatniej części wyciągnąć z nich ostateczne wnioski i zarysować dalsze perspektywy badawcze. Celem artykułu, oprócz prezentacji wyników badań, jest także przybliżenie Czytelnikowi filozofii sztuki Hippolyte’a Taine’a, rzadko komentowanej w polskim piśmiennictwie estetycznym.

Projekt stawia sobie za cel zbadanie, w jaki sposób filozofia XIX i początku XX wieku przyczyniła się do wykształcenia awangardowych postaw wśród artystów i pojawienia się licznych nowatorskich tendencji w sztuce. Takie zarysowanie tematu oznacza odejście od analizy podobieństw formalnych i warsztatowych między pracami artystów Wielkiej Awangardy a pracami ich poprzedników i przejście w stronę badań nad podobieństwami ideowymi i światopoglądowymi łączącymi artystów i filozofów. W miejsce dotychczas uprawianej filozofii awangardy rozumianej jako filozoficzna analiza pewnego historycznego fenomenu proponuję zatem filozofię awangardy rozumianą jako synteza filozoficznych inspiracji i zapożyczeń dokonywanych przez samych artystów. W związku z tym badania są

¹ Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2014-2018 jako projekt badawczy w ramach programu pod nazwą „Diamentowy Grant”.

prowadzone dwutorowo: z jednej strony opierają się na lekturze pism wybitnych filozofów XIX i XX wieku (Hegla, Marksa, Schopenhauera, Nietzschego, Bergsona, Freuda). Z drugiej strony, zbadana zostanie twórczość teoretyczna artystów Wielkiej Awangardy w celu odnalezienia w niej śladów inspiracji filozoficznych. Wykryte podobieństwa traktowane będą z pewną dozą ostrożności, aby uniknąć imputowania filozofom anachronicznych lub cudzych poglądów. Te dwie ścieżki badań uzupełnione zostaną studiami nad awangardowymi praktykami w zakresie sztuk wizualnych, które uznać można za widzialny wyraz nie tylko światopoglądu artystów, ale także, szerzej, światopoglądu epoki.

Nie jest łatwo wyróżnić cechy jednoznacznie odróżniające sztukę awangardową pierwszych dekad XX wieku od sztuki tradycyjnej, dlatego w opisie sztuki awangardowej postanowiłam (wzoruując się na Mieczysławie Porębskim [Porębski 1988, 236-242]) odwołać się nie tyle do cech samej sztuki, co do postaw reprezentowanych przez jej twórców. Za takie postawy, charakterystyczne dla awangardowych artystów pierwszych dekad XX wieku, uznane zostały przede wszystkim:

1. postawa rewolucyjna,
2. wysoce intelektualne podejście do tradycji,
3. dążność do wywoływania szoku jako pozytywnego bodźca poznawczego,
4. swoboda myślenia i obyczajów,
5. tendencje nowatorskie,
6. rosnąca świadomość teoretyczna,
7. bezkompromisowość.

Pamiętać należy, że wielość awangardowych -izmów oznacza także wielość rozmaitych postaw i poglądów na sztukę. Oryginalność awangardowych artystów sprawia, że próby generalizacji ich działań są zabiegiem tyleż utrudnionym, co niepożądanym. Można zaobserwować pewne podobieństwa między głoszonymi w tamtym czasie koncepcjami człowieka, artysty, sztuki i społeczeństwa a koncepcjami proponowanymi przez artystów Wielkiej Awangardy w licznych manifestach. Trudno jednak udowodnić istnienie między nimi bezpośredniej zależności. Kategorią, która pozwoli na uniknięcie

niebezpieczeństw pochopnej generalizacji, jest kategoria światopoglądu. Odegrała ona dużą rolę w filozofii Wilhelma Diltheya, który pod pojęciem światopoglądu rozumiał pewną konstelację poglądów nieroszczącą – i niemogącą sobie rościć – prawa do powszechnej ważności i stosowalności. Filozofowanie uważał Dilthey za formę światopoglądu, która także może mieć wartość tylko historyczną, przemijającą, ponieważ jest jednostronnym ujęciem wielostronnego i zmiennego życia. Podobnie ma się rzecz w przypadku sztuki, a bogactwo i różnorodność pojawiających się w pierwszych dekadach ubiegłego wieku ruchów artystycznych stanowi wyraz owej niezdolności do ogólnego i wyczerpującego przedstawienia rzeczywistości w ramach jednej formuły. Uznanie awangardy za formację nie tylko artystyczną, ale przede wszystkim światopoglądową grozi co prawda rozmyciem pojęcia (wszak elementy awangardowej postawy znaleźć możemy i u wcześniejszych artystów), ale za to daje większą elastyczność, która pozwala na docenienie także pozaartystycznej działalności awangardystów, która staje się równouprawnionym przedmiotem badań.

Ze względu na taki plan prac nad projektem wydawało się szczególnie ważne, aby poprzedzić je rozważaniami na temat relacji między jednostką a jej epoką oraz roli światopoglądu w kształtowaniu postaw życiowych i artystycznych. Niemniej jednak rozważania te wydają się nie dawać szans na rozstrzygające wnioski: przekonanie o wzajemności wpływów jest pierwszą intuicją, która potwierdza się w toku bardziej szczegółowej analizy problemu. Należy zbadać dokładnie wzorce myślenia o człowieku i jego twórczej aktywności (mając świadomość, że nie są one wyczerpujące), nie tylko po to, by zrozumieć, w jaki sposób kształtują one pole ludzkiej aktywności twórczej, ale także – co równie istotne dla projektu – by zrozumieć, jak kształtowały one pole opisywania i rozumienia tej działalności w dekadach poprzedzających pojawienie się artystycznych awangard oraz w dekadach ich intensywnej aktywności. Pozwoli to odpowiedzieć na pytanie o indywidualne oraz kolektywne uwarunkowania sztuki, które w tym przypadku sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania, co było dla awangardystów ważniejsze: jednostka czy grupa?

Już samo użycie określenia „awangardyści” sugeruje istnienie grupy, której można przyporządkować pewne wspólne cechy czy motywy. Niemniej jednak wszelkie próby generalizującego ujęcia Wielkiej Awangardy są trudne i ryzykowne i prowadzić mogą do zaciemniania pewnych jej aspektów kosztem innych. Często na przykład zwraca się uwagę, że Wielka Awangarda zrywa z romantycznym kultem samotnego geniusza, dokonując demitologizacji procesu twórczego i podkreślając (w licznych zbiorowych manifestach) wspólny charakter twórczych eksperymentów. Z drugiej jednak strony można zauważyć, że Picasso (który sam odcinał się od określenia „kubista”) był w niektórych kręgach niemal czczony i uznawany za przywódcę ruchu artystycznego (wystarczy tu przypomnieć entuzjastyczne wypowiedzi na temat malarstwa Picassa w *Rozważaniach estetycznych* Guillaume’a Apollinaire’a). W sztuce pierwszych dekad XX wieku pojawiały się zarówno wyraźne tendencje uniwersalistyczne i kosmopolityczne, jak i dążenie do podkreślania indywidualizmu artysty. Ta kontrowersja była obecna także w myśli XIX-wiecznej z jednej strony za sprawą motywu samotnego bohatera czy geniusza popularnego w literaturze romantycznej, a z drugiej – za sprawą szybko rosnącej populacji wielkich miast i związanych z tym kwestii socjalnych. Nieprzypadkowo XIX wiek, który był wiekiem mas robotniczych i socjalizmu, był też wiekiem wielkich ludzi, wielkich czynów i upamiętniających je pomników. Z jednej strony mamy więc ukute w tamtym czasie pojęcie inżynierii społecznej, które nie pozostawiało miejsca dla indywidualnej ekspresji. Z drugiej natomiast ogromną popularność zyskali tacy filozofowie, jak Thomas Carlyle’a ze swoją koncepcją bohaterów, czyli ludzi „dość wielkich, dość dobrych, dość mądrych, aby dostrzegli, czego mianowicie dana epoka potrzebuje, męźnych, aby potrafili prostą drogą poprowadzić do celu” [Carlyle 2006, 16]. Dlatego też postawione pytanie może zostać zadane w jeszcze innym wariacie: czy to epoka wytwarza wybitne jednostki, czy też wybitne jednostki kształtują epokę?

Choć dzisiaj uderza naiwność takiego sformułowania (związana z przekonaniem o jednostronności wpływów oraz nieprecyzyjnością kategorii „wybitności”), to jednak w XIX wieku stanowiło ono jedno z poważniejszych wyzwań filozofii, a dwie tendencje myślowe: indywidualizm i kolektywizm doczekały się w tamtym okresie wielu

interesujących – także z perspektywy dzisiejszego badacza – opracowań. Jako reprezentatywne dla tych dwóch typów myślenia w omawianym okresie uznałam filozofie Ernsta Renana oraz Hippolyte’a Taine’a. Są one o tyle cenne, że – próbując sformułować ostateczne wnioski na temat relacji między jednostką a środowiskiem – myśliciele ci starali się docenić rolę obu tych elementów w kształtowaniu oblicza epoki. Poglądy tych dwóch myślicieli, niezwykle popularne w wieku XIX, na początku XX wieku straciły już na znaczeniu i aktualności. Tym bardziej nie mogły więc wydawać się atrakcyjne dla artystów głoszących hasła zerwania z dotychczasową tradycją artystyczną i intelektualną. Próżno szukać konkretnych odwołań do Renana i Taine’a w ich pismach, nie zachowały się żadne biograficzne ślady fascynacji ich książkami. Niemniej jednak problemy stawiane przez tych dwóch myślicieli wciąż wyznaczały pole refleksji nad historią i charakterem ludzkiej aktywności twórczej. Kwestia *Zeitgeistu*, roli jednostki w historii, relacji między jednostką a społeczeństwem oraz społeczeństwem a jednostką – poruszenie tych zagadnień przez francuskich filozofów sprawiło, że ich pisma można było potraktować jako uwspółcześioną – i nieco uproszczoną – rekapitulację refleksji niemieckich romantyków od Winckelmanna do Hegla.

Renan w *Żywocie Jezusa* dał opis genialnego buntownika zdolnego zainicjować przemianę w kulturze i społeczeństwie. Książka ta została wydana w 1863 roku, a więc w tym samym roku, w którym Napoleon III za sprawą nacisków ze strony niezadowolonych artystów zmuszony był otworzyć Salon Odrzuconych, konkurencyjny wobec oficjalnego Salonu paryskiego z akademickim jury. Moment ten może zostać uznany za punkt zwrotny w historii sztuki, ponieważ to właśnie wtedy doceniona została otwarcie niezależność oraz indywidualność artystów. Z kolei Renan, podkreślając indywidualność i niezależność wybitnych postaci historycznych uważał, że „w każdym narodzie rzeczy wielkich dokonuje mniejszość” [Renan 1991, 54]. W przypadku Salonu Odrzuconych (wówczas nazwanego po prostu „Salonem Dodatkowym”) trudno mówić o mniejszości: swoje prace wystawiło na nim kilkuset artystów. Istotny jest jednak fakt, że grupa ta chciała zaakcentować swoją odrębność od większej liczebnie grupy artystów oficjalnych. Z perspektywy czasu skonstatować można, że o ile obrazy prezentowane na Salonie Odrzuconych dziś cieszą się nadal wysoką

rozpoznawalnością (np. *Śniadanie na trawie* Maneta czy *Symfonia w bieli numer 1* Whistlera), o tyle do spisu prac wystawionych na oficjalnym Salonie 1863 roku trudno w ogóle dotrzeć. Zapamiętane zostały jednostki, a nie grupa – także z tego powodu, że jednostki te uznano za prekursorskie w stosunku do awangardowych grup XX wieku. Renan podkreślał, że wprawdzie jednostki nie rozwijają swoich zdolności i przekonań w izolacji, lecz zawsze pozostają dziećmi swojej epoki i narodu, ale przynajmniej niektóre spośród nich są w stanie wykroczyć poza przekonania narzucane im przez naród i epokę oraz zdolności w nich promowane, przewyciężyć panujące w nich przesady i ograniczenia. To od tych jednostek zależy zdaniem Renana postęp. Niemniej jednak wnoszone przez nie nowe wartości pozostałyby kulturowo nieme, gdyby masy nie potrafiły lub nie chciały ich sobie przyswoić. Dlatego też, jak zwracała uwagę Barbara Skarga w swoim eseju o Renanie, kultura jest dziełem mas, całych narodów, a jednostki (tylko czy aż?) przewodniczą wielkim przemianom [Skarga 2013, 204]. Cykl postępu (w który Renan, mimo swojego historycznego sceptycyzmu, wierzył) rysuje się zatem następująco: jednostka inicjuje pewne działania – działania te zostają podjęte przez masy – utrwała się wśród mas pewien określony sposób myślenia i postępowania – pojawia się nowa wybitna jednostka przełamująca rutynę i schemat. Pamiętać trzeba, że cykle te bywają bardzo długie, a niekiedy całe grupy oczekują już nadejścia owej „wybitnej jednostki”. Próbując scharakteryzować taką jednostkę, Renan pisał: „szaleniec i prorok schodzą się na jednym gruncie; lecz pierwszy z nich ustępuje z widowni bez echa. Jak dotąd przynajmniej szaleństwo nie wywarło nigdy wpływu decydującego na dzieje ludzkie” [Renan 1991, 66]. Różnica między nimi polega na tym, że pierwszy głosi tylko słowa, natomiast drugi potrafi je przekuć na czyny. W dłuższym fragmencie z *Życia Jezusa* Renan robi analogię do sztuki, pisząc: „w moralności, jak w sztuce, wszystko polega nie na słowie, ale na czynie. O wielkości Rafaela nie stanowi myśl zawarta w jego obrazie, ale sam obraz. Nie inaczej rzecz się ma w dziedzinie moralności; prawda zyskuje wagę dopiero wtedy, gdy znajdzie wyraz w uczuciu, gdy objawi się w czynie. Ludzie bardzo przeciętnej wartości moralnej wygłosili nader szczytne zdania. Tymczasem ludzie cnotliwi wielokrotnie nie uczynili nic dla tradycji cnoty wśród ludzkości. A więc palma pierwszeństwa należy się temu,

który był silny słowem i czynem” [Renan 1991, 72]. Renan przyznawał w ostatecznym rozrachunku większe znaczenie społeczności niż osamotnionej jednostce, podkreślając, że chrześcijaństwo (i wszystkie inne twory religijne, społeczne, kulturowe czy artystyczne) jest czymś zbyt złożonym, aby mogły być dziełem jednej tylko osoby. Jezusa często określał Renan mianem „założyciela”, co bliskie jest awangardowym mitom prekursorstwa i ideowej inicjatywy. Jednocześnie, choć Renan zrywał z poglądem o bóstwie Jezusa (co zresztą było przyczyną wielkiego skandalu), to jednak ta desakralizacja postaci nie oznaczała rezygnacji z podkreślania jej indywidualizmu i jednostkowego wkładu w rozwój świata. Wybitna jednostka, tak jak ją rozumiał Renan, nie działa nigdy w całkowitym osamotnieniu, ponieważ osamotnienie równa się w zasadzie niemocy: nie ma ani na kogo, ani przez kogo oddziaływać. Jej wielkość polega na zdolności inicjowania przemian i umiejętności pociągnięcia za sobą innych, a więc właśnie na zdolności przełożenia słów na czyny: nie tylko własne, ale także czyny innych ludzi. Renan był więc w pełni świadomy kontrowersji, która stanowi punkt wyjścia moich badań nad wpływem intelektualnego klimatu właściwego danym czasom na ludzi żyjących w tym czasie, i zwracał uwagę, że „z jednej strony wielki człowiek otrzymuje od swej epoki wszystko; z drugiej znów strony panuje właśnie nad nią” [Renan 1991, 217].

Z kolei nacisk na czynniki kolektywne w kształtowaniu postaw artystycznych kładł Taine w swojej *Filozofii sztuki*. Taine postulował stosowanie metod nauk przyrodniczych w humanistyce i pisał, że „można traktować człowieka jak zwierzę wyższego gatunku, które produkuje filozofię i poematy nieomal tak, jak jedwabniki tworzą swe oprzędy i jak pszczoły budują swe ule” [Taine 2010, 5]. Co interesujące, echa takiego sposobu myślenia o twórczości artystycznej (wywodzącego się jeszcze od Demokryta) można znaleźć u artystów awangardowych, na przykład Hansa Arpa, który twierdził, że jego abstrakcyjne prace „odrastają mu jak paznokcie u nóg” [Richter 1986, 67], a w manifeście sztuki konkretnej podkreślał analogie między działaniem artysty a działaniem przyrody. Ten naturalizm w traktowaniu zjawisk ze sfery sztuki stał się jednak przyczyną licznych krytyk Taine’owskiej filozofii jako umniejszającej znaczenie i dokonania sztuki. Henryk Markiewicz w swoim opracowaniu na temat polskiej

receptji poglądów Taine'a przytacza fragment recenzji autorstwa Lucjana Tatomira, w której krytyk ten zauważa kąśliwie, że jeżeli odrzucimy sześć początkowych i sześć końcowych wierszy *Filozofii sztuki*, to w książce nie będzie ani słowa ani o filozofii, ani o sztuce [Markiewicz 1980, 12-13]. Według Taine'a bowiem dzieła sztuki nie są wynikiem zbiegu przypadkowych okoliczności czy nagłymi przebłyskami geniuszu, ale produktami ściśle określonych warunków, których badanie jest podstawowym zadaniem krytyka sztuki. Miał więc Tatomir rację zauważając, że metoda przyjęta przez Taine'a wymaga analizy zjawisk spoza sfery sztuki i filozofii. Metoda ta opiera się na założeniu, że, po pierwsze, dane dzieło sztuki należy do zespołu wszystkich dzieł pewnego artysty. Styl indywidualny kształtowany jest przez szkołę lub „rodzinę artystów” z danego kraju. Z kolei ten styl lokalny kształtowany jest przez „stan obyczajów i ducha”, określany przez trzy czynniki: rasę, moment i środowisko. Jak stąd wynika, jednostkowe uwarunkowania także odgrywają pewną rolę w filozofii sztuki Taine'a, jest to jednak rola stosunkowo niewielka. To właśnie intelektualny klimat danej epoki buduje wspólnotę i czyni możliwą jakąkolwiek komunikację. Czynniki rasy, momentu i środowiska, mające decydujący wpływ na ostateczny kształt zarówno „stanu obyczajów i ducha”, jak i na kształt poszczególnych dzieł, mogą współdziałać ze sobą lub się wzajemnie niwelować, jednak zawsze ich działanie jest działaniem mechanicznym, a bez ich formującego i indukującego wpływu pewne działania i zachowania nie miałyby w ogóle szansy zaistnieć. W związku z tym szczegółowa, żmudna analiza warunków panujących w danym czasie i miejscu pozwoli z dużym prawdopodobieństwem określić, jakie są, były lub będą cechy powstającej sztuki.

Warunki te, jak widzimy, także są wyszczególnione w oparciu o przekonanie o naturalistycznym w gruncie rzeczy charakterze twórczości artystycznej. Dyspozycje rasowe są wynikiem długotrwałego działania otoczenia, do którego człowiek musiał się w ciągu wielu wieków przystosować. Widoczne są tutaj wpływy Darwinowskiej teorii ewolucji, która utrzymanie się przypadkowych mutacji tłumaczy wpływem zewnętrznych warunków. Na te dyspozycje, otrzymane w spadku po przodkach, nakłada się działanie czynników zewnętrznych związanych z momentem historycznym oraz klimatem i

położeniem geograficznym. Typowy dla Taine'a sposób wyjaśniania zjawisk znajdujemy w jego opisie sztuki greckiej, kiedy, wychodząc od klimatu panującego w Grecji, stwierdza, że wpływa on na widzenie krajobrazu, a to z kolei – na sposób postrzegania świata w ogóle; stąd też Grecy, którzy krajobraz widzieli wyraźnie w przejrzystym słońcu i ostrym powietrzu, żywili zdaniem Taine'a upodobanie do pojęć równie jasnych i wyraźnych [Taine 2010, 211]. Te czynniki geograficzne i klimatyczne składają się na traktowane przez Taine'a bardzo szeroko i nieprecyzyjnie środowisko (*milieu*), które w zasadzie często obejmuje pozostałe dwie determinanty. W sumie mamy tu więc na wiele sposobów eksplikowaną tezę, że byt określa świadomość, co zbliża koncepcje Taine'a do opracowanej później estetyki marksistowskiej. Także ów „stan obyczajów i ducha” interpretować można po marksistowsku jako stan świadomości społecznej. Taka metodologia, choć – zwłaszcza dzisiaj – może się wydawać naiwna i jednocześnie ryzykowna (jako że może prowadzić do obojętności na pewne równie istotne uwarunkowania związane z indywidualnym charakterem artysty), to jednak oferuje interesujące wyniki. Kiedy na przykład szukamy odpowiedzi na pytanie o wpływ momentu historycznego i środowiska na sztukę awangardową i zastanawiamy się, co sprawiło, że na samym początku XX wieku, w okolicach 1900 roku, pojawiło się tak wiele nowatorskich tendencji w sztuce, to wydaje się, że przyczynić się mogła do tego sama data, która wywoływała w artystach poczucie przełomu i związaną z tym radykalizację postaw, pragnienie nowości i dążenie do podkreślenia swojej odrębności oraz do nadania nowego oblicza nowemu stuleciu. Można w tym miejscu jeszcze raz zacytować *Żywot Jezusa* Renana: „Dziś człowiek mało znaczy i mało zdobywa. Ale w epoce bohaterskiej znaczył wszystko i zdobywał wszystko. (...) Charaktery bohaterów wryły się w pamięci wieków jako wieczyste wzory. Prócz Wielkiej Rewolucji Francuskiej żadna epoka dziejów ludzkich nie wytworzyła takiego środowiska jak epoka Jezusa, które byłoby zdolne wydobyć z piersi człowieczej tyle siły utajonej; taka siła występuje tylko w dniach wielkich gorączkowych dążeń i wielkich niebezpieczeństw” [Renan 1991, 52]. Na pewno z tym poczuciem przełomu i doniosłości momentu historycznego związane były motywacje futurystów, a także – przynajmniej częściowo – rosyjskich konstruktywistów i produktywistów czy artystów z kręgu Bauhausu.

Wszystkie te nurty, każdy na swój sposób, starały się dać wyraz niepokojom i nadziejom swoich czasów, a także znaleźć praktyczne rozwiązania tych niepokoju oraz realizacji tych nadziei. Zanim jednak nastąpiło to wzmocnienie poczucia związku artysty ze swoimi czasami, już Taine w wykładach z filozofii sztuki głosił, że artysta powinien dążyć w swojej twórczości do jak najpełniejszego wyrażenia temperamentu swojej rasy, momentu historycznego oraz swojego środowiska. Wprawdzie to środowisko kształtuje jednostkę, a nie jednostka swoje środowisko, ale i tak zadaniem jednostki jest opisanie czy wyrażenie swojej epoki. Tak więc wybitny artysta to taki, który ma świadomość uwarunkowań historycznych i środowiskowych i ich wpływu na społeczeństwo, podczas gdy w większości przypadków ten wpływ oraz jego zakres pozostają nieuświadomione: „im artysta jest większy, tym głębiej ujawnia temperament swej rasy; nie myśląc o tym, dostarcza (...) najbardziej owocnych dokumentów dla historii” [Taine 2010, 301]. W związku z tym Taine pisał w *Historii literatury angielskiej*: „Czyż nie studiujecie muszli po to, by odtworzyć sobie kształt żyjątki? Podobnie studiujecie dokument, by poznać człowieka. (...) Bezsensem jest badanie dokumentu, jakby był coś wart sam przez się. Byłby to czysto erudycyjny sposób postępowania, znamionujący uleganie bibliotekarskiemu złudzeniu. W istocie bowiem nie ma ani mitologii, ani języków, lecz są jedynie ludzie, układający słowa i obrazy według potrzeb ich organów i według pierwotnej formy ich umysłu. Dogmat sam przez się jest niczym; trzeba przyjrzeć się ludziom, którzy go stworzyli, na przykład jakiemuś szesnastowiecznemu portretowi, jakiejś dumnej i energicznej sylwetce arcybiskupa lub jakiemuś angielskiemu męczennikowi. Wszystko istnieje tylko poprzez jednostkę, toteż jednostkę właśnie trzeba poznać” [Krzemień-Ojak 1966, 153].

Sądzę, że fragment ten nie tylko stanowi kwintesencję podejścia Taine’a do historii i filozofii sztuki i kultury, ale także służyć może jako odpowiedź na stawiane mu zarzuty spłykania zjawisk artystycznych i kulturowych. Wprawdzie także tutaj podkreślony zostaje naturalistyczny aspekt twórczości (słowa i obrazy komponowane są przez artystów „według potrzeb ich organów”), jednak jest to tylko aspekt, który nie wyczerpuje opisu omawianych zjawisk. Wbrew temu, co mogłaby sugerować powierzchowna lektura pism Taine’a, postulowana przez niego praca badawcza jest nie tylko pracą

przyrodznawcy, ale także wnikliwego biografą. Pierwsze działanie krytyka sztuki polega na tym, aby się „postawić na miejscu ludzi, których chce się sądzić, aby wejść w ich instynkty i w ich zwyczaje, poślubić ich uczucia, przemyśleć ich myśli, odtworzyć w sobie samym ich stan wewnętrzny, przedstawić sobie drobiazgowo i cielesnie ich otoczenie, śledzić w wyobraźni okoliczności i wrażenia, które dorzucone do ich charakteru wrodzonego spowodowały ich postępowanie i pokierowały ich życiem” [Taine 2010, 278]. Tej imponującej pracy podjął się Taine w swojej *Filozofii sztuki czy Francji przed rewolucją*. Taki też jest w dużej mierze postulat badawczy projektu „Filozoficzne korzenie Wielkiej Awangardy”. Prześledzenie intelektualnych biografii czołowych twórców awangardy pierwszej połowy XX wieku ma stanowić próbę oddania sprawiedliwości nie tylko dziełom, ale także intelektualnym inspiracjom dzieł. Inspiracje te, niejednokrotnie ukryte, mogą rzucić nowe światło na same dzieła i ich twórców oraz na szereg innych zjawisk związanych z działalnością Wielkiej Awangardy.

Jak widać, u Taine’a także ujawnia się owa kontrowersja między indywidualistycznym i kolektywistycznym ujmowaniem sztuki. Fragment poświęcony tej kontrowersji możemy znaleźć także u Jorisa-Karla Huysmansa, który twierdził, że teoria środowiska Taine’a jest wprawdzie teorią słuszną, ale słuszną *à rebours*. Jego zdaniem, środowisko oddziałuje co prawda na artystów, ale „działa na nich poprzez bunt i nienawiść, jakie w nich budzi; zamiast naginać, urabiać ich duszę na swoje podobieństwo, tworzy w olbrzymich Bostonach samotnych Edgarów Poe; działa przez negację i stwarza w haniebnej Francji takich ludzi jak Baudelaire, Flaubert, Goncourt, Villiers d’Isle Adam, Gustaw Moreau, Redon i Rops – istoty wyjątkowe, które powracają śladami stuleci i przez wstręt do postępowania się, jakie muszą znosić – rzucają się w przepaści przeszłych wieków, w zgiełkliwe otchłanie koszmarów i marzeń” [Huysmans 1969, 121].

Pozostając w obrębie popularnej w tamtym okresie medycznej metaforyki dekadencji i rozkładu, stwierdzić możemy, że diagnoza Huysmansa wydaje się słuszną. Nie do końca słuszną jest jednak zaproponowana przez niego recepta. Drogą przewyciężenia niechęci do terażniejszości i obrzydzenia, jakie budzą jej normy i wymogi, może

być nie tylko próba restytucji dawnych standardów twórczości, ale także aktywna konstrukcja nowych standardów, które – być może – staną się obowiązujące w przyszłości. To drugie rozwiązanie jest o tyle atrakcyjne, że jawi się jako bardziej twórcze, pozostawia też artystom większą swobodę. Takie rozumienie sztuki proponował u progu XX wieku Guillaume Apollinaire w swoich rozważaniach estetycznych, twierdząc, że „poeci i artyści kształtują wspólnie oblicze swej epoki, a przyszłość podporządkowuje się potulnie ich zdaniu” [Apollinaire 1959, 24]. Jednak według Taine’a artysta musi być do pewnego stopnia konformistą, to znaczy musi odpowiadać swojej epoce. Epigoni i awangardyści nie są dla niego interesujący, bo swojej epoki nie rozumieją bądź też pozostają przez nią niezrozumiani. W tym podważaniu znaczenia wszelkich zjawisk, które nie odpowiadają potrzebom swojej epoki, Taine jest bardzo bliski Heglowi: lekceważenie, z jakim Hegel traktował „fakty”, było tak naprawdę lekceważeniem wszystkich zjawisk nietypowych, a więc tych, które nie dają się ująć w pojęciowo zapośredniczony sposób i tym samym nie mogą być przedmiotem rzetelnej wiedzy filozoficznej. Typowość jest warunkiem ważności danego zjawiska dla człowieka, to ona bowiem decyduje o jego zrozumiałości. Co jednak, kiedy człowiek – artysta – chce być nonkonformistą i przecierać drogę nowej epoce? Kiedy mierzy go to, co typowe, co powszechnie akceptowane, co proste w realizacji i w odbiorze?

Ten problem przejścia i przełomu był bardzo bliski wielu artystom awangardowym. Z jednej strony deklarowali oni chęć rzucenia wpływu swoich poprzedników. W najbardziej radykalny sposób czynili to włoscy futuryści, namawiając do palenia muzeów i bibliotek, ale deklaracje te przyjmowały także bardziej stonowane formy. Paul Klee pisał na przykład, że chce być jak nowonarodzone dziecko, które nie wie absolutnie nic o Europie, może ignorować poetów i mody, jest całkiem prymitywne [Shapiro 1976, 96]. Z drugiej jednak strony, dopiero rozumienie własnego otoczenia i jego mechanizmów może pozwolić przewyciężyć ich jednostronny napór. Znając zasady rządzące daną epoką, możemy nie poddawać się im całkowicie, lecz próbować nadać im swoje indywidualne piętno. Stąd też wielu artystów zarówno w swojej twórczości praktycznej, jak i teoretycznej podkreślało mocno swój związek ze swoimi czasami.

Tendencja ta pojawiła się już w XIX wieku, m.in. u Courbetera. Spośród artystów Wielkiej Awangardy, Picasso twierdził na przykład, że jest artystą rozrywkowym, który po prostu zrozumiał swoje czasy [Kuspit 1993, 100]. Związek ze współczesnością odgrywał też bardzo dużą rolę w twórczości teoretycznej i malarskiej Fernanda Légera, który ulicę chciał włączyć do rejestru sztuk pięknych [Léger 1970, 89]. Z kolei Wassily Kandinsky pytał w *O duchowości w sztuce*: „1. Czy każdy artysta, jako twórca, powinien się starać o wyrażenie siebie (problem osobowości), 2. Czy każdy artysta, jako dziecko swojej epoki, ma wyrażać to, co właśnie ją charakteryzuje, 3. Czy każdy artysta, służąc sztuce, ma budować jej własne wartości?” [Kandinsky 1996, 76-77]. Tym samym podkreślił znaczenie różnych źródeł artystycznej inspiracji, zarówno wewnętrznych, jak i tych zewnętrznych. Kandinsky związany był w latach 20. z Bauhausem, co okaże się istotne w dalszej części rozważań.

Po raz kolejny wyraźny staje się kontrowersyjny charakter Wielkiej Awangardy: kontrowersyjny nie tylko w tym sensie, że budziła ona kontrowersje wśród publiczności, ale także w tym, że w jej obrębie pojawiały się opozycyjne względem siebie stanowiska w kwestii indywidualnych i środowiskowych uwarunkowań twórczości oraz w kwestii tego, jaką postawę winien przyjąć artysta w stosunku do swojego środowiska. Opozycyjność tych stanowisk nie świadczy jednak o wewnętrznie sprzecznym charakterze Wielkiej Awangardy, którą, jak sądzę, można ujmować jako względnie spójną i konsekwentną formację światopoglądową. Opozycyjność ta nie oznacza też wcale, że stanowiska te wzajemnie się wykluczały. Niemniej trudno o zadowalającą próbę uzgodnienia tych stanowisk i o wydobywanie wspólnych poglądów przedstawicieli licznych i różnorodnych dwudziestowiecznych awangard.

W pierwszych dekadach XX wieku pojawiło się jednak przedsięwzięcie angażujące artystów reprezentujących różne orientacje artystyczne, które stanowi doskonały materiał badawczy dla tego rodzaju prób. Mam tu na myśli Bauhaus, uczelnię rzemieślniczo-artystyczną założoną w 1919 roku w Weimarze z inicjatywy Waltera Gropiusa. Uczelnia ta skupiała reprezentantów wielu ruchów i profesji. Ich cele oraz metody pracy nie zawsze były zgodne, o czym świadczą

liczne zmiany organizacyjne i kadrowe wewnątrz uczelni, dokonujące się na przestrzeni zaledwie kilkunastu lat jej działania. Niemniej zasadniczy profil Bauhausu pozostawał spójny: realizowano nie tylko szeroki eksperymentalny program artystyczny, zmierzający do rozwiązania konfliktu między typizacją a indywidualizacją dzieł sztuki użytkowej, ale także program społeczny. Uczniowie szkoły mieli nauczyć się współpracować, nie tracąc przy tym własnej osobowości. W warsztatach Bauhausu kładziono duży nacisk na kolektywną pracę, jednak przy docenieniu indywidualnych różnic talentów studentów i pracowników. Tym samym szkoła świadomie i celowo nawiązywała do standardów pracy obowiązujących w średniowieczu. Sięgała także do bliższej historii niemieckiego Bractwa św. Łukasza czy angielskiego ruchu Arts and Crafts. Walter Gropius, założyciel Bauhausu, pisał: „W naszej specyficznej dziedzinie [architektura] nie istnieją kanony takiej współpracy, chyba że powrócimy aż do wieków średnich i przypatrzymy się pracy zespołów budowniczych wielkich katedr. Najbardziej uderzającą rzeczą w organizacji tych bractw cechowych było to, że aż do końca wieku osiemnastego rzemieślnik nie był wykonawcą, lecz mógł wprowadzać własny projekt w powierzony mu części pracy i musiał się tylko podporządkować ogólnej koncepcji architektonicznej, nadawanej przez cech, która spełniała taką rolę jak klucz wiolinowy w utworze muzycznym. W zasadzie nie istniały wtedy z góry ustalone, rysowane projekty architektoniczne. Członkowie bractwa żyli wspólnie, wspólnie dyskutowali nad swoimi zadaniami i wspólnie wprowadzali w życie swoje pomysły” [Naylor 1977, 31].

Rozważania Renana i Taine’a na temat indywidualnych i kolektywnych uwarunkowań sztuki z teoretycznego punktu widzenia nie mogły być dla wykładowców i studentów uczelni interesujące; niemniej praktyczne konsekwencje konfliktu między tymi dwiema tendencjami myślowymi okazały się mieć ogromną siłę inspirującą. Podejmując dyskusję na temat miejsca artysty w XX-wiecznym społeczeństwie, twórcy związani z Bauhausem stawiali też pytanie o potrzeby tego społeczeństwa i o najlepsze sposoby ich zaspokojenia. Rozwiązaniem, jakie proponowali, było całościowe dzieło sztuki (*Gesamtwerk*, w odróżnieniu od Wagnerowskiego *Gesamtkunstwerk*, totalnego dzieła sztuki): budowla (*Bau*), w której wszystkie elementy, zarówno strukturalne, jak i elementy wyposażenia, miały być efektem

połączonego wysiłku artystów i rzemieślników związanych ze szkołą. Poszczególne aspekty budowli, takie jak rozplanowanie przestrzenne, umeblowanie, wystrój wnętrz, dekoracje czy sprzęty użytkowe, mogły reprezentować indywidualny talent swoich twórców. Wszystkie jednak podporządkowane były jednemu zamysłowi, jednej wizji, która obejmowała nie tylko samą budowlę, ale także jej użytkowników. Prace powstałe w Bauhausie były adresowane do przedstawicieli nowoczesnego społeczeństwa i miały odpowiadać na ich oczekiwania i wymagania; przedstawiciele nowoczesnego społeczeństwa zaś, ich oczekiwania i wymagania miały być kształtowane poprzez odpowiednie ukształtowanie otoczenia. Tym samym kontrowersja między naciskiem na rolę jednostki a naciskiem na rolę środowiska znalazła w Bauhausie swoje oryginalne, awangardowe rozwiązanie: sztuka danego okresu jest determinowana przez swoje środowisko, ale nie w ten sposób, że odpowiada na potrzeby duchowe człowieka, ale przede wszystkim na jego codzienne, życiowe sprawy i problemy. To funkcja wyznacza formę, a nie na odwrót: satysfakcja estetyczna jest jednym, ale nie jedynym, z zadań artysty. Równie istotna jest wartość użytkowa, praktyczna. Ta zaś może być określona tylko poprzez odniesienie do szeroko rozumianej praktyki życiowej. Jednostronny napór środowiska zostaje jeśli nie zniesiony, to przynajmniej załagodzony. Zniesiony zostaje też kult wybitnej jednostki, genialnego artysty: jakkolwiek Bauhaus skupiał wielu znaczących artystów awangardowych, to jednak orientacja szkoły na zrozumienie i zaspokojenie potrzeb swoich czasów sprawiła, że ich sława nie przyćmiła dokonań szkoły, a ich nazwiska – ich własnej pracy.

Powyższe rozważania nie tylko stanowią historyczny i filozoficzny kontekst dla rozważań nad genealogią Wielkiej Awangardy, ale także są cenną wskazówką metodologiczną, pokazując, że należy zarówno objaśniać epokę jej sztuki, jak i sztuką – jej epokę. Właściwą perspektywą badawczą jest więc perspektywa hermeneutyczna i komparatystyczna, uwzględniająca szerokie tło kulturowe i intelektualne omawianych zjawisk artystycznych. Pozwala to uniknąć oceny dokonań awangardy wyłącznie w oparciu o rozliczanie jej z obietnic, jakie dawała swoim odbiorcom. Nawiązując raz jeszcze do Renana i jego rozróżnienia na tych, którzy są mocni jedynie w słowach, i na tych, którzy potrafią je przekuć na czyny, zauważyć możemy, że

przedstawiciele awangardy lokują się niekiedy w pierwszej grupie. Awangardowe manifesty dawały liczne obietnice, spośród których jednak wiele nie zostało spełnionych zarówno w sferze teorii, jak i praktyki. Jestem jednak przekonana, że nie powinno to stanowić podstawy do negatywnej oceny dorobku Wielkiej Awangardy, a jedynie podstawę do dalszych nad nią badań, które pozwolą zrozumieć, dlaczego niektóre z tych obietnic i postulatów po prostu nie mogły zostać spełnione. Przyczyna leżała często w śmiałości założeń, w rozmachu planów, w maksymalizmie i brawurze. Są to jednak, jak sądzę, nieodłączne cechy artystycznych awangard, a ich korzeni możemy szukać właśnie w filozofii XIX i XX wieku.

BIBLIOGRAFIA

- Apollinaire, Guillaume, 1959, *Kubiści: rozważania estetyczne*, przeł. Jan Józef Szczepański, Kraków: Wyd. Literackie.
- Carlyle, Thomas, 2006, *Bohaterowie*, przekł. anonimowy, Kraków: Zielona Sowa.
- Huysmans, Joris-Karl, 1969, *O sztuce*, wybór, oprac. i wstęp Elżbieta Grabska, przeł. Halina Ostrowska-Grabska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kandinsky, Wassily, 1996, *O duchowości w sztuce*, przeł. Stanisław Fijałkowski, Łódź: Państwowa Galeria Sztuki w Łodzi.
- Krzemień-Ojak, Sław, 1966, *Taine*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kuspit, Donald, 1993, *The Cult of the Avant-Garde Artist*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Léger, Fernand, 1970, *Funkcje malarstwa*, przeł. Andrzej Osęka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Markiewicz, Henryk, 1980, *Polskie przygody estetyki Taine'a*, Wrocław: Ossolineum.
- Naylor, Gillian, 1977, *Bauhaus*, przeł. Ewa M. Biegańska, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Porębski, Mieczysław, 1988, *Dzieje sztuki w zarysie. Wiek XIX i XX*, Warszawa: Arkady.
- Renan, Ernest, 1991, *Żywot Jezusa*, przeł. Andrzej Niemojewski, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Richter, Hans, 1986, *Dadaizm. Sztuka i antysztuka*, przeł. Jacek St. Buras, posł. Werner Haftmann, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Shapiro, Theda, 1976, *Painters and politics. The European Avant-Garde and Society, 1900-1925*, Nowy Jork: Elsevier.

Skarga, Barbara, 2013, *Renan*, w: tejsze, *Comte, Renan, Claude Bernard*,
red. nauk. Marcin Pańkow, przedm. Stanisław Borzym,
Warszawa: Stentor.

Taine, Hippolyte, 2010, *Filozofia sztuki*, przeł. Antoni Sygietyński,
przedm. Jadwiga Bodzińska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

ABSTRACT

Lunatics and Prophets. The Influence of the Philosophy of the 19th Century on the 20th Century Avant-Gardes

The paper is devoted to the 19th century conceptions of the relation between the individual and the society and their influence on art. It will be discussed on the example of Ernest Renan and Hippolyte Taine. Close analysis and explication of these two philosophies will show that the influence is, in fact, always two-way: an individual takes inspiration from the prevailing world-view and at the same time can co-form it. As a result of a comparative study of art and philosophy, further perspectives for the research on the influence of the “intellectual climate” on the art of the early 20th century will be drawn.

KEYWORDS: individual, environment, art, influence, avant-garde

SŁOWA KLUCZOWE: jednostka, środowisko, sztuka, wpływ, awangarda



PAULINA TENDERA
UNIwersytet Jagielloński
WOJCIECH RUBIŚ
UNIwersytet Jagielloński

SZTUKA I PAŃSTWO – REFLEKSJE NA MARGINESIE WOLNEGO WYBORU MILTONA I ROSE FRIEDMAN

Rozpoczynając rozważania nad sztuką aktualnie tworzoną i nad rolą jej twórców w systemie rynkowym warto zwrócić uwagę, że jednym artykułem niepodobna zarysować nawet bardzo niewyraźnych granic jakiejś uwspółcześnionej teorii tych relacji. Badając ten niejednorodny obszar raz po raz natrafiamy na wyjątki, szczególne sytuacje, nowe okoliczności, które musi brać pod uwagę osoba obserwująca zmieniający się świat sztuki. Tymczasem poruszać się też trzeba w obrębie teorii sztuki, filozofii sztuki i filozofii polityczno-społecznej. Dziedziny te wymagają wprowadzenia wielu założeń, które usystematyzują wywód i pozwolą sformułować tezy oraz wnioski. Łatwo wejść tu też w ślepią uliczkę polityki na siłę łącząc systemy polityczne z twórczością artystyczną – to błąd, nie o politykę tu w istocie chodzi, lecz o wartość i pryncypia, na podobny błąd zwraca uwagę na przykład Paul Rosenberg [Rosenberg, 2013]. Czytelnik musi więc wybaczyć nam, że nie analizujemy w tym artykule szczegółowych przypadków dzieł na tle relacji politycznych i gospodarczych, lecz skupiam się na zasadach, których unaocznienie pozwoli wyraźnie zarysować problematykę zawartą w tytule artykułu. Patrzymy więc na sztukę w punktu widzenia libertariańskiej koncepcji wolnego rynku i kapitalizmu, naszym celem jest choćby pobieżne zarysowanie konsekwencji tak obranego punktu widzenia.

Powszechnie przypisujemy dziś sztuce rolę zgoła ostatniego bastionu niezależności i wolnej myśli, bastionu budowanego w formie, w której potrafimy wcielać dowolnie wybrane idee. Cały dwudziesty

wiek można określić walką o wolność sztuki i artysty. W świecie zdominowanym przez niejasną politykę, propagandę i ukrytą stronniczość mediów, sztuka ma pozostawać wsparciem w niezależnej i krytycznej refleksji, ma przerywać pasmo semantycznego chaosu, zmusić do myślenia. Są to słuszne postulaty, ale często tylko postulaty. Nie będzie chyba nieprawdą, gdy przypomnimy, za Platonem, że myślenie jest jednak rzeczą trudną. W konsekwencji sztuka staje się często fetyszem, elementem zewnętrznej, powierzchownej identyfikacji z intelektualną elitą, zabawą, modą, celebracją... Właściwie każdą (znaczącą) sztukę współczesną w taki czy inny sposób powiązać można z walką o wolność, bo nawet jeśli taka walka w istocie się nie odbywa – co każdy widzi gołym okiem na niejednym przykładzie – nie ma sędziego, który mógłby to rozstrzygnąć. Tak więc wszelka negatywna opinia dotycząca sztuki przemieniona zostaje w atak na jej wolność, i tym sposobem potwierdza samorealizującą się przepowiednię, mianowicie – że atak na sztukę nastąpił, i niezależnie od tego czy przyjdzie nam podnieść jej sztandar z jedwabiu czy worka foliowego, należy to robić dramatycznie i głośno, bo nie chodzi tu przecież o ów worek, lecz – jak podaje praktykowany dyskurs – o wolność samą.

W tym artykule również chodzi nam o wolność, będzie ona tu jednak dosłownie i precyzyjnie rozumiana. Chcemy zadać pytanie co jest lepsze dla sztuki: kapitalizm i wolna konkurencja, czy państwowe granty i dotacje? Innymi słowy, chcemy zastanowić się jakie warunki powinny być najpierw ujawnione, a następnie spełnione, by mówić można było o prawdę wolnej i niezależnej sztuce.

*

Ważnym komponentem tła teoretycznego, na którym rozpatrywać chcemy rolę sztuki jest następująca obserwacja: zwyczaj i kultura przyznają nam powszechne prawo do wypowiedzania się a także (nie ingerując w wolność drugiego człowieka) swobodnego działania w ramach takich aspektów humanizmu, jak religia, etyka, intymność, relacje małżeńskie, miłosne itd. Tu nie trzeba podpierać się autorytetem (każdy jest nim dla siebie), a ogólne prawo np. do wolności wyznania jest respektowane. Tymczasem zupełnie niedaleko, w innej sferze wolności i ducha – w sztuce, sytuacja wygląda dokładnie odwrotnie. Istnieje powszechne i w naszym przeświadczeniu niesłuszne

przekonanie, że opinia i gust są niewystarczającym narzędziem do kształtowania dziedziny sztuki i każdy, kto dysponuje tylko tymi dwoma, powinien ustąpić miejsca autorytetom świata sztuki. Wolno sądzić nam chyba, że dużą rolę w kształtowaniu takiego poglądy na potrzebę separacji sztuki od kompetencji jej przeciętnego odbiorcy, która wpłynęła na swego rodzaju impotencję artystyczną widza, odegrała koncepcja Art World promowana między innymi przez krytyków Arthura C. Danto i Georga Dickiego [Sosnowski, 2007]. Szczególnie, gdy sprawa tyczy się sztuki współczesnej – wielbiciel dzieł dawnych postrzegani są często jako dość prostacy miłośnicy kiczu (inną rzeczą jest oczywiście ile faktycznie wiedzą o przedmiocie swojego umiłowania), a zwolennicy sztuki współczesnej sami przyklejają sobie łatkę intelektualistów, której autentyczności dowodzić ma niezbitcie selfie z nowojorskiego Moma. Sytuacja taka tworzy bezprzedmiotową retorykę w tym sensie, że w ogóle sztuki nie dotyczy.

Konkludując, sztuka współczesna to obszar działalności, w której – niczym w fizyce czy matematyce współczesnej – trzeba dysponować dużym pakietem „wiedzy”, aby móc coś prawomocnie o niej powiedzieć. Zarówno w porównaniu do takich dziedzin jak wcześniej wspomniane etyka i religia, jak i do nauk empirycznych, wywyższanie dziedziny sztuki wydaje się nieuzasadnione, szkodliwe i po prostu niepotrzebne.

*

Niezależność i wolność, które powinny być istotą sztuki, muszą być też konsekwentnie realizowane nie tylko na poziomie bezpiecznych i opatrzonych działań artysty – przyznajmy, że odwaga jest cechą, którą liczymy nie prawdą i szczerością, ale stopniem ryzyka, które podejmuje walczący. Dziś ryzyko jest niemal żadne. Karą za sztukę obrażającą uczucia religijne, niezgodną z prawem, łamiącą przepisy, naruszającą porządek publiczny itd. może być grzywna lub prace społeczne – to żadne ryzyko! W ogóle myślenie i odwaga to oczywiście cechy wielce pożądane u artysty, jednak nie należy oczekiwać dziś okazji do ujawnienia tej odwagi. Prawo chroni sztukę.

Ta zasadnicza i pryncypialna wartość, jaką jest wolność, komponuje system Friedmana z klasycznym rozumieniem libertarianizmu o zabarwieniu minarchistycznym, a także zbliża jego

poglądy do takich autorów jak Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Robert Nozick, Ayn Rand czy Ron Paul. Rozważając zagadnienia sztuki powinniśmy mieć w tle dzieła tych filozofów, choć oczywiście wymienieni autorzy różnią się swymi poglądami. Chodzi nam tu jednak o jedno – zrozumienie pojęcia wolności wynikające z tzw. obiektywizmu, który bardzo restrykcyjnie propagowała na przykład Rand (szerzej na ten temat przeczytać można na www.obiektywizm.pl).

*

Tak przedstawiają się po krótko niektóre założenia, które w naszym przekonaniu, powinny urzeczywistniać się w działaniach twórczych. Bez wątplenia główną zasadą sztuki, która znana jest dzisiaj, ale nie z każdej perspektywy dość wyraźnie pokazania, jest w o l n o ś ć. Twierdzimy, że tej wolności nie zagrażają stanowiska krytyczne, odrzucenia z powodów artystycznych, uwagi o brakach, słabościach – są one wyrazem gustów odbiorców, którym raz coś się podoba, innym razem nie. Są także wyrazem szczątkowych elementów wolnego rynku, w którym ważne jest to, co widz / odbiorca / klient sądzi o produkcie wytworzonym za prywatne pieniądze. Konsekwentnie idąc za tym twierdzenie, uważamy, że prawdziwym wrogiem i niebezpieczeństwem dla jakości i wolności sztuki są systemy polityczno-gospodarcze, jak np. tzw. „państwo opiekuńcze”, w którym rząd rozdaje subsydia i środki na działanie sztuki.

Aby przyjrzeć się tej mało dziś popularnej tezie sięgnijmy do źródła filozoficznego, ale bardzo – jak się może wydawać na pierwszy rzut oka – od sztuki odległego. Mianowicie chcielibyśmy zaproponować refleksję nad funkcją sztuki w perspektywie klasycznej książki *Wolny wybór* Milтона i Rose Friedman. Interesuje nas rola sztuki nie z punktu widzenia jej walorów estetycznych czy artystycznych (które dziś nie odgrywają już decydującej roli, i powinny należeć raczej do dziedziny indywidualnego gustu i być przejawem wolności w równej mierze co cała sztuka), lecz z punktu widzenia szczegółowej teorii etyczno-ekonomicznej, której wartością nadrzędną jest wolność – wartość, której sztuka potrzebuje, jak żadnej innej.

Chcemy w tym artykule pokazać, jak idea wolnego rynku i wolnego wyboru głoszona przez klasyka kapitalizmu zmienia

perspektywę widzenia sztuki w globalnym rynku wymiany usług, produktów i kapitału.

Świat sztuki – hermetyzm, który roguje widza

Koncepcja ekonomiczno-filozoficzna Milтона Friedmana, chociaż za główną wartość współpracy międzyludzkiej podaje wolność, to podtrzymuje, choć w porównaniu do dzisiejszych realiów, mocno ograniczoną zasadę demokracji. Friedman proponuje więc koncepcję wyważoną między maksymalną wolnością osobistą uczestników rynku (libertarianizmem anarchizującym), a minimalną, ale jednak obecną ingerencją państwa. Spostrzeżenie to jest dla nas ważne, ponieważ przyjęło się – bardzo niesłusznie – twierdzić, że kapitalizm musi przeciwstawiać się demokracji, lub że demokracja wymusza w praktyce „państwo opiekuńcze” i socjalizm. Tak nie jest. Poruszamy się bowiem po prostej jakości, które nie mają wartości 0 lub 1, lecz teoretyczną nieskończoność różnych relacji między absolutną wolnością (anarchią) a brakiem wolności (dyktaturą państwa), która może być ograniczona także rządami większości nad jednostką (tzw. demokracja totalitarna). Pokazuje to na przykład krótki film Liberty Pop TV „Political Systems 101: Basic Forms of Government Explained” opublikowany w 2015 roku na: <https://www.youtube.com/watch?v=jJEuZrvNYg0>.

Podobnie jak w przypadku zwykłych produktów, usług oraz relacji kupna-sprzedaży, silna ingerencja rządu, objawiająca się na przykład sztucznym utrwalaniem cen, zniekształca realną wartość tego, co ma być przez nas zakupione lub sprzedane, wysyła błędne i zafałszowane komunikaty do sprzedających i kupujących: „Monopol nie uniemożliwia przekazywania informacji poprzez ceny, lecz zniekształca te informacje” [Friedman 2009, 30]. Kupującym jest każdy, kto nabywa bilet na koncert lub wystawę, sprzedającym każdy kto oferuje dzieło – zarówno twórca, jak i właściciel. Podobnie dzieje się ze sztuką, w którą finansowo ingeruje państwo – przekazując środki publiczne na tworzenie wybranego rodzaju sztuki, na przykład promującego tolerancję, odmiennność, ekologię, równość płci, ale także treści patriotyczne itd. przesyła do odbiorców sztuki (klientów i zleceniobiorców) fałszywą wiadomość o istocie i wartości sztuki. Dalej,

podobnie, jak dzieje się to z wpływaniem na ceny, na przykład poprzez wywoływanie inflacji, tak też ze sztuką, sztuczne tworzenie jej wartości prędzej czy później zostaje odsłonięte poprzez wyśmianie owoców tych politycznych działań jako karykatury sztuki. Przyjrzyjmy się na przykład sztuce PRL-u, która a latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku była silnie lobbowana i promowana przez rząd, i popatrzmy, co dzisiaj się z nią dzieje. Na pierwszy plan w jej odbiorze wychodzą polityczne intencje jej tworzenia, jej przeznaczenie. Nawet jeśli ktoś ją lubi, nie może pominąć narzucającego się kontekstu politycznego jej powstania. Nad tą sprawą można dyskutować, dla nas ważniejszy jest inny problem – nie ma żadnego powodu, żeby uważać, że dziś dzieje się inaczej. Kręgi polityczne, władza i dysponenci środków publicznych (w co najmniej równej mierze) wpływają na to, które dzieła i którzy artyści promowani i finansowani są w Polsce.

Demokratyczna i „opiekuńcza” zabawa z wartościami społecznymi, które ogniskują się w takich dziedzinach jak nauka, etyka, edukacja (w tym: dostęp do wiedzy, wolność od indoktrynacji), religia, i w końcu sztuka, pozostawia wyraźne ubytki w tkance społeczeństwa. Nie są one widoczne w chwili ingerencji, czasem ujawniają się dopiero w następnym pokoleniu lub w chwilach, gdy nowe pokolenie próbuje rozliczać stare. Cedowanie decyzyjności i odpowiedzialności moralnej za wartości, postawy i decyzje na rząd kończy się demoralizacją społeczeństwa i lękiem ludzi przed wolnością (impotencją moralną). Chociaż Friedman pisząc swoją książkę wyraźnie podkreślał, że widoczne jest ogromne rozczarowanie społeczne ideą państwa opiekuńczego, że działania takiego państwa raz po raz zaprzeczają pokładanych w nich oczekiwań [Friedman 2009, 294], trudno jest mu uwierzyć, że osłabione moralnie społeczeństwo będzie w stanie wyzwolić się spod ucisku władzy i odzyskać dla siebie wolność intelektualną.

Wydawać się może, że zastosowanie filozofii kapitalizmu do rozpatrzenia funkcji sztuki przywołuje przede wszystkim zagadnienia z pogranicza ekonomii i etyki, ale jak się okazuje również znacząco koryguje powszechne myślenie o sztuce i może przyczynić się do jej rozwoju i wzbogacenia.

Sztuka to produkt i usługa

Odbiorca sztuki powinien zapłacić za dzieło, które jest mu udostępniane: kupując obraz lub rzeźbę, wchodząc do teatru i galerii, kupując bilet do kina i na koncert, nawiązuje relację kupna-sprzedaży dlatego, że tego chce. Ale czemu ktokolwiek ma płacić za sztukę, której nie może wybrać lub której nie chce oglądać? Nie chodzi tu rzecz jasna o jeden przedmiot, lecz o całą przestrzeń sztuki finansowanej ze środków publicznych. To zasadnicze pytanie, które powinien postawić sobie każdy, kogo środki finansowe (odebrane przymusem w postaci podatków) wspomagają galerie, wystawy, muzea sztuki.

Pytanie to stawiamy z perspektywy szczególnej, gdyż pojawia się ono na tle środowiska hermetycznego, któremu pozwalamy wierzyć w swoją wyjątkowość i autorytatywność w decydowaniu o tym, co dzisiaj jest sztuką i kto dzisiaj jest „ważnym” i „cenionym” artystą. W środowisku ekonomicznym zjawisko takie jest lobbowaniem, i zachodzi, jak podaje Słownik Języka Polskiego PWN (<http://sjp.pwn.pl/slowniki/lobbowa%C4%87.html>), gdy określona, wąska liczba na przykład polityków lub grup społecznych decyduje poprzez nacisk / szantaż ideologiczny lub finansowy o rozdysponowaniu zebranych środków publicznych (rzecz jasna nie tylko, lobbying to szeroki termin, ale dla nas ważne będzie to szczególne rozumienie). Cierpią na tym nie tylko widzowie, ale i artyści, tracący ożywiający i inspirujący kontakt ze środowiskiem, w którym tworzą i którzy powinni bezpośrednio z tego środowiska czerpać komunikat na temat swojej pracy. Próbuje oni raz po raz rozeznaczyć się w poza-artystycznych tendencjach komisji rozdzielającej środki, a ostatecznie cierpi na tym sama sztuka. Same rodzą się pytania: czy tworzyć sztukę o homoseksualistach czy o „Smoleńsku”? Czy finansowana będzie religia czy gender itd.? Dysponenci środków publicznych tworzą przy tym sztab biurokracji kulturowej, której działanie w Polsce komentuje na przykład Jan Michalski twierdząc w jednym z wywiadów:

Obserwowałem zbyt bliskie związki między artystą a biurokratą. Kiedy urzędnik od kultury dostarczał artyście pieniądze, a artysta robił to, czego oczekiwał urzędnik, pojawiała się tendencja do zamykania gęby krytyce w imię wspólnych, dobrze pojętych interesów. [...] Państwo, tak samo jak inne podmioty gospodarcze i jako wielka

korporacja gospodarcza, może łożyć na sztukę współczesną ze swoich ogromnych dochodów – dlaczego nie? Państwo jednak nie tylko daje, ale i wymaga. Wymaga od artystów serwitutów propagandowych i „jedynie słusznych” poglądów. Zjawisko to opisywałem wielokrotnie bardzo krytycznie. Moim ideałem jest artysta niezależny, autonomiczny [Michalski 2012].

W cytowanym wywiadzie przeczytamy również o wpływie instytucji lobbujących na finansowanie sztuki w Polsce oraz dowiemy się dodatkowych korzyściach wynikających z zasad kapitalistycznych i wolnorynkowych w sztuce. Ogólne refleksje, które nasuwają się po lekturze tego wywiadu oraz książki Friedmana wskazują na pewną stałą zasadę działającą w systemie ekonomicznym. Zasadę tą wypowiadają takie twierdzenia, jak: szkolnictwo upada ponieważ publiczny system finansowania się nie sprawdza, lecznictwo upada ponieważ publiczny system finansowania.... itd. Zasada ta mówi, że cedowanie odpowiedzialności moralnej i finansowej za nasze życie na scentralizowany polityczny system dystrybucji dóbr zawsze skutkuje uszczupleniem zasobu tych dóbr.

Jeśli widz i odbiorca sztuki powinien być traktowany jako klient, to w dzisiejszych, tak zdawałoby się swobodnych i „kapitalistycznych” relacjach jest on zupełnie wyalienowany ze świata sztuki. Nie ma mowy o żadnym wolnym rynku. Świat sztuki, zamiast otworzyć się na widza / klienta i umożliwić mu *realne* utożsamienie się z wartościami świata sztuki, z jakimś artystą lub dziełem, umożliwić mu *realne* poparcie czyjejś pracy, wyobcowuje go i pokazuje, że nie jest on niezbędny by sztuka istniała.

Właściwie każde spotkanie ludzi, każdą społeczną interakcję można zinterpretować jako grę wolnego rynku, w którym dwie lub więcej stron spotykają się po to, żeby wymienić między sobą jakieś równocenne wartości – materialne i niematerialne. W tym znaczeniu wolnym rynkiem jest i spotkanie biznesowe i recital pianisty dla publiczności i zakup książki. Czy publiczność z własnej woli kupi krzesło bez nogi? Czy kupi bilet i wysłucha koncertu pianisty, który nie potrafi grać? Czy kupi nudną, albo głupią książkę? Okazuje się, że czasami kupi, ale dzieje się tak tylko wtedy, gdy człowiek nie potrafi ocenić jakości oferowanego towaru. Dzieje się tak najczęściej, gdy

wartości towaru nie da się ocenić stosując prostą miarę praktycznej przydatności. Najczęściej dzieje się tak w sztuce (por. także: „Co to jest kapitalizm” – notatka w internecie, por. <http://www.historiasztuki.com.pl/strony/021-01-03-ANTYKULTURA-POJECIA-KAPITALIZM.html>, dostęp 04 lipca 2016).

Bardzo mocno podkreślamy jednocześnie, że nie podważamy sensu istnienia jakiegokolwiek sztuki, podważamy jedynie mechanizm nacisku na sztukę poprzez rozdawanie rządowych subsydiów. Niech każdy ogląda taką sztukę, jaka jemu pasuje i tylko za taką sztukę płaci. Niech nie oddaje swoich pieniędzy i swojej odpowiedzialności administracyjnym i biurokratycznym sztabom [Friedman 2009, 119], które nie mają nic wspólnego ze sztuką. Niech chroni swoją wolność:

[...] równość osobista – jest ważna właśnie dlatego, że ludzie nie są identyczni. Wyznają odmienne wartości, mają odmienne upodobania i zdolności, co powoduje, że chcą kierować swoim życiem w różny sposób. Równość osobista nakazuje szacunek dla ich prawa takiego postępowania i zakazuje narzucania obcych im wartości lub ocen. [Friedman 2009, 142]

Uświadomienie sobie tych realiów pozytywnie i twórczo wpłynąć może na sztukę. Nikt oczywiście nie gwarantuje, że w wolnym rynku i przy restrykcyjnym ograniczeniu subsydiów państwowych (na przykład do wyższego szkolnictwa) zacznie powstawać sztuka najwyższych lotów. Oczywiście, że będą powstawały dzieła wybitne i będzie powstawał kicz (ludzie będą go sobie kupowali do domu i u siebie wieszali, jak teraz) [Crump 2016]. Jakość sztuki zawsze zależy ostatecznie od możliwości artysty.

Kto płaci – wymaga

Jakie inne prawo powinno być stosowane do cudzych pieniędzy? Ten, kto dysponuje środkami i przekazuje je na jakikolwiek cel, będzie chciał ingerować w proces tworzenia i w ostateczny jego efekt. Niezależnie czy mówimy o wannach, samochodach, komputerach czy dziełach sztuki. Z tym jednym wyjątkiem, że producenci wanien mają bezpośredni kontakt ze środowiskiem, dla którego / w którym tworzą. Nie chodzi o to, że mają się do niego dostosowywać – mogą do potrzeb kąpiących odnieść się negatywnie – ale mają prostą informację zwrotną od swoich klientów. Artysta miewa to rzadko, widzowie – chociaż płacą pośrednio

i bezpośrednio za sztukę – niemal nie biorą czynnego, krytycznego udziału w jej produkcji. Jak pisze Friedman: „Skoro [rząd] wydaje pieniądze podatników, ma prawo i obowiązek troszczyć się o to, co za nie otrzymuje. Kto płaci, ma prawo wymagać” [Friedman 2009, 125]. Wiadomo jakie są tego efekty, chociaż konflikty twórców z organami rządowymi przybierają zwykle postać spektaklu medialnego [Rottenberg 2009, Rottenberg 2016], to pokazują przecież prymitywizm i pożałowania godne skutki wtrącania się rządzących do świata sztuki.

Czy ludzie posiadający środki finansowe powinni wspierać sztukę? – tak, oczywiście, jeśli tego pragną. Powinni to robić wszyscy, którzy sztukę lubią i ci, którym leży na sercu jej jakość i rozwój. Pomoc płynąca z solidarności i wyznawania podobnych wartości jest faktycznie czymś bardzo cennym, ale – jak słusznie pisze prof. Tibor R. Machan – „należy [...] przede wszystkim pamiętać, że współczucie to cecha tych, którzy rozdają potrzebującym swoje własne bogactwo, a nie tych, którzy rozdają bogactwo innym ludziom” [Machan 2007, 205].

Być może widz nie powinien ingerować negatywnie (tj. ograniczająco) w sferę twórczą żadnego artysty, ale z pewnością powinien móc realnie wspierać taką sztukę, jaka jemu pasuje i jaką uważa za cenną. Przekonanie świata sztuki o zacofaniu i zamknięciu współczesnego widza na sztukę jest zwykłą propagandą, lub przynajmniej nieporozumieniem.

Kto się boi konkurencji?

Wiele działań, nie tylko w sferze sztuki, ale również przemysłu, gospodarki, technologii czy nauki, koncentruje się nie na własnych celach, tych, które podyktowałaby realna potrzeba i popyt, lecz na dostosowywaniu się do aktualnych trendów politycznych celem pozyskania subsydiów rządowych. Przykładem takich trendów są publikowane rok rocznie tzw. „priorytety” Unii Europejskiej, na podstawie których rozdaje się środki finansowe. Potencjalni wnioskodawcy oczekują ogłoszenia tych priorytetów, i próbują prowadzone przez siebie badania i działania gospodarcze dostosowywać do oczekiwań polityków i administracji unijnej. Zauważmy jeszcze jakim marnotrawieniem pieniędzy charakteryzują

się procedury konkursowe lub coroczne budżetowanie. Weźmy za przykład starostwo, które dysponuje określonym rocznym budżetem na działalność kulturową. Administracji zależy na tym, żeby pieniądze te wydać dosłownie do zera, jeśli spektakl teatralny wymaga scenografii, której koszty wynoszą 50 000,00 zł, a w kosztorysie wpisano 75 000,00 zł, to wszystkim zależy będzie, by faktura trafiająca do gminy opiewała na kwotę 75 000,00 zł. Niewydanie środków publicznych skutkuje przecież ich zwrotem (czasem przeksięgowaniem), a zwrot może oznaczać niższy budżet w następnym roku (w domyśle: gmina nie potrzebowała tyle środków na działalność kulturową ile otrzymała). Oczywiście można się cieszyć, że pieniądze te trafiają „do ludzi”, jednak przecież nie wzięły się znikąd i zostały wpierw komuś odebrane.

Po drugie może spotkać się z krytyką podejście, które mówi, że artysta / sztuka powinny powrócić do aktywnego dialogu z odbiorcą sztuki i traktować tego odbiorcę jak klienta w relacjach rynkowych kupna-sprzedaży. Meta-refleksja nad sztuką odnosić się może do idei mówiącej, że sztuka jest działalnością wolną i nie powinna podlegać pod dyktando gustów masowych, bo kończy się to jej upadkiem pod postacią zdegenerowanego kiczu. Zauważmy jednak, że czym innym jest aktywny dialog z widzem / klientem, czym innym zaś podleganie pod ich gusta. Współcześnie mówi się czasem o dialogu w sztuce, lecz jest on w dużej mierze pozorowany – polega nie na aktywnym i czujnym wsłuchaniu się artysty w oczekiwania świata (dosłownie: świat naprawdę czeka na sztukę!), w którym tworzy, lecz na pozorowanym „dialogu” odbiorcy z dziełem sztuki. Taki dialog to tylko metafora.

Następnie, nie zachęcam tu do schlebienia gustom masowym – nie ma też takiej potrzeby, ponieważ tzw. „masy” (jak sama nazwa wskazuje: odbiorcy sztuki masowej) są zaspokajane przez mass-media (przede wszystkim jeszcze telewizję) i naprawdę nie zawsze i nie w każdym momencie są owe masy odbiorcami sztuki. Notabene, skąd wzięło się powszechne przekonanie, że każdy jest odbiorcą sztuki?! Wprowadza się jest chyba tylko po to, by uzasadnić zabieranie każdemu pieniędzy na kuratelę dla sztuki.

I ostatnie spostrzeżenie z poziomu meta-refleksji nad sztuką. Sztuka, która zajmuje się samą sobą objawia efekty wewnętrznego

rozkładu. Jeśli artyści i krytycy sami muszą się zastanawiać nad uzasadnieniem swojego działania, muszą kryć się przed odbiorcami budując mur pozornej intelektualnej wyższości, to może warto się zastanowić nad następującą kwestią: być może jednak nie każdy powinien być artystą i naprawdę nie każdy jest powołany do tworzenia dzieł sztuki? ...tak, jak nie każdy literat napisze *Ulissesa*, nie każdy aktor zagra Michaela Corleone w *Ojcu Chrzestnym* itd. Ale kto nim będzie? Kapitalizm nie gwarantują sprawiedliwości (szczególnie społecznej), tego, że każdy utalentowany twórca zdobędzie uznanie i środki finansowe do pracy (oszustwem jest również przekonanie, że gwarantują to komisje rządowe), ale gwarantuje uczciwość – zadecyduje wolny rynek.

*

A teraz zaproponujmy uwagę z poziomu praktycznego. Po pierwsze lobbowanie w procesie przyznawania publicznych środków finansowych na sztukę skutkuje pewnym zjawiskiem, które degeneruje sztukę, a obserwowalne jest również w dziedzinie innych pomocy materialnych, na przykład zasiłków. Gdy rząd ogłosi nową pomoc finansową dla samotnych matek nagle rozpocznie się fala rozwodów, gdy ogłosi dodatkową pomoc dla rodzin z piątką dzieci, nagle wzrośnie liczba rodzin z pięciorgiem dzieci (sześciorgiem już nie). Jak będzie w świecie sztuki? Okrągła rocznica wstąpienia do Unii Europejskiej ujawni wielkie rzesze artystów zainteresowanych tym jubileuszem, podobnie będzie z innymi świętami, rocznica urodzi papieża zasypie Polskę masą posągów i rzeźb Jana Pawła II (choć ten przykład nie jest trafiony, ponieważ sponsorzy będą najpewniej prywatni, pokazuje jednak tendencję do elastyczności artystów w doborze tematów).

Następnie, „Jeżeli [nawet – P.T.] elita nie ma prawa narzucać swej woli innym, nie ma prawa czynić tego również jakakolwiek inna grupa, nawet większość. Każda osoba ma być własnym panem, pod warunkiem, że nie narusza podobnych prawd innych ludzi” [Friedman 2009, 142]. W demokracji problem elity znika – po prostu w demokracji z założenia nie ma elit. Są rzecz jasna ludzie sławni, popularni i znani, ale nikt się nimi nie przejmuje oglądając sztukę, lepiej więc może nazwać ich po prostu celebrytami. Z odrzucania elit, a tym bardziej zasady „racji większości” płyną pewne korzyści. Jeśli ktoś płacił za

sztukę, lub przynajmniej w minimalnym stopniu finansował jakiegokolwiek przedsięwzięcie (nawet w kwocie 10 zł) może faktycznie utożsamić się z działaniami twórczymi, może poczuć, że również świat sztuki coś jemu zawdzięcza, może stać się jego częścią i jego „akcjonariuszem”. Daje to niepowtarzalną szansę na aktywację potencjału intelektualnego i duchowego jednostek, przerywa także współczesną tendencję do wyłącznie powierzchownej identyfikacji z jakimś poglądem, symboliką czy trendem intelektualnym [Morgan 1998, 37-43]. Podkreślmy, że 10,00 złotych bezpośrednio z ręki klienta to dużo więcej niż 10,00 zł przekazane rządowi na działalność kulturową i później oddane (po uszczknięciu) twórcom. Przywołujemy tu przykład wypowiedzi J. Korwina-Mikke, który w jednym z wywiadów stwierdza, że za każde 100,00 zł które rząd chce komuś „dać”, musi wziąć od podatników 140,00 zł (40,00 zł to koszty pracy tego, kto pieniądze odbiera i rozdaje). Nie chcemy wchodzić tu w kwestię słuszności tych wyliczeń (być może ekonomiści powinni dyskutować nad tym szczegółowo), ale bez wątpienia ogólna zasada jest słuszna. Dla nas ważne jest tylko to, że owe 40,00 zł są pieniędzmi absolutnie straconymi dla sztuki i przekazanymi osobom, które ze sztuką nie mają absolutnie nic wspólnego [Korwin-Mikke, 2013].

Zakończenie

Refleksja przedstawiona powyżej odnosi się swobodnie do książki Friedmanów, gdyż w *Wolnym wyborze* nie znajdziemy szczegółowych rozważań nad dziedziną sztuki. Sens tkwi jednak w zastosowaniu ogólnych idei filozoficznych do danej dyscypliny i dziedziny życia społecznego i osobistego. Owa, proponowana przez Milтона Friedmana, idea opiera się na podstawowej wartości, którą jest wolność. My patrząc na dzieła sztuki współczesnej powinniśmy sobie uświadomić jak wielki aparat kontroli, wpływów i przemocy (poprzez lobbying, finansowanie i indoktrynowanie) stoi za nią. Rozwój idei państwa opiekuńczego poprzez podnoszenie podatków, sterowanie opinią publiczną, eksperymentowanie polityczne i ideologiczne ze sferą sztuki sprawia, że aparat nacisku ciągle się wzmacnia. Niewielu pamięta, że „Społeczeństwo, które stawia równość – w sensie równości podziału – przed wolnością, nie zrealizuje ani równości, ani wolości. Użycie siły do osiągnięcia równości zniszczy wolność” [Friedman 2009, 60]. Słowa

Friedmana uzupełnić można twierdzeniem Alexis de Tocqueville, na którego Friedman też się powołuje: „[...] istnieje także w ludzkim sercu skażone zamięłowanie do równości, które sprawia, że słabsi starają się ściągnąć silnych do swojego poziomu i które doprowadza ludzi do tego, że zaczynają przedkładać równość w niewoli nad nierówność w wolności” [de Tocqueville 1976, 67-68].

Z przedstawionej refleksji nad wartościami w sztuce i jej niezaprzeczalnie ważną funkcją społeczną wyłaniają się następujące tezy: sztuka powinna być wolna od nacisków politycznych (absolutnie każdych, nawet nawoływań do tolerancji, równości i pomocy), dlatego należy jak to tylko możliwe odcinać się od państwowych subsydiów, aby nie dawać podstaw do politycznej ingerencji w sztukę. Oczywiście zasada tak odnosiłaby się nie tylko do sztuki, ale również wszelkich zinstytucjonalizowanych działań rządowych, które lepiej poradziłyby sobie na wolnym rynku. Trzeba uświadomić sobie, że nie każdy kto tego chce będzie artystą, tak jak nie każdy kto skończył fizykę będzie pracował jako fizyk (często będzie to po prostu nauczyciel fizyki a nie naukowiec), następnie powtórzmy też, że nie każdy człowiek jest odbiorcą sztuki, ponieważ nie każdy chce być.

Wymuszanie przez rząd składki na sztukę jest narzędziem sprzyjającym indoktrynacji i demoralizacji społeczeństwa (wyżej wspomniana impotencja moralna), w którym coraz więcej osób obojętnie na sztukę tracąc możliwość włączenia się w jej życie. Podwyższenie cen biletów na spektakle teatralne i inne „wejściówki” jest słuszne – niech bilet kosztuje dwieście złotych, ale niech wszystko weźmie teatr, niech nikt tych środków nie zabiera na tabuny sekretarek. I niech zapłaci ten, kto chce wejść, bo – powtórzmy to – nie wszyscy chcą być klientami rynku sztuki.

BIBLIOGRAFIA

- Crump, Simon, 2016, How would fine art survive in a libertarian country?, [w:] "Quora. The best answer to any question", por: <https://www.quora.com/How-would-fine-art-survive-in-a-libertarian-country> (dostęp 07 czerwca 2016).
- Friedman, Milton i Rose, 2009, *Wolny wybór*, Kwaśniewski J. (tł.), Sosnowiec: Wydawnictwo Aspekt.
- Korwin-Mikke, Janusz, 2013, Wywiad przeprowadzony przez Wojciecha Cejrowskiego na https://www.youtube.com/watch?v=5_uEATTgkWw (dostęp 02 stycznia 2016).
- Machan, Tibor R., 2007, Państwo winno każdemu zagwarantować pracę, (w:) *Fałsz politycznych frazesów. Czyli pospolite złudzenie w gospodarce i polityce*, Lublin-Rzeszów: Wydawnictwo Dextra.
- Michalski, Jan, 2012, Michalski: Sztuka a wolny rynek. Kapitalizm to „burza twórczego niszczenia”, [w:] *Najwyższy Czas*, [http://nczas.com/publicystyka/michalski-kapitalizm-to-burza-tworczego-niszczenia/](http://nczas.com/publicystyka/michalski-kapitalizm-to-burza-tworczego-niszczzenia/) (dostęp 03 lipca 2016)
- Morgan, Claire L., 1998, *Liberty for Individuality*, (w:) *The Good Society*, Vol. 8, No. 2 (1998), Penn State University Press.
- Rosenberg, Paul, 2013, *Liberty and Art: How and why Libertarians have filed*, [w:] "Freemans Perspective", 11 lipca 2013 <http://www.freemansperspective.com/liberty-art/> (dostęp 10 lipca 2016).
- Rottenberg, Anda, 2009, *Proszę bardzo*, Warszawa: W.A.B.
- Rottenberg, Anda, 2013, *Już trudno*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sosnowski, Leszek, 2007, *Sztuka. Historia. Teoria. Święty Arthura C. Danto*, Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- de Tocqueville, Alexis, 1976, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa: PIW.

ABSTRACT

In this article we reflect on the relationship between the state and the contemporary art world. We show the errors that occur in the politics of art financed from public funds. Our authority are Milton and Rose Friedman and their book *Free to choose*.

KEYWORDS: contemporary art, art market, libertarianism, capitalism

SŁOWA KLUCZOWE: sztuka współczesna, rynek sztuki, libertarianizm, kapitalizm



FILIP JACH
UNIwersytet Łódzki

ANTYNATALIZM JAKO RECEPTA NA PROBLEMY WSPÓŁCZESNOŚCI?¹

W chwili pisania tego artykułu liczba ludzi na świecie przekracza 7,5 miliarda. W ciągu jednego dnia rodzi się około 300 tysięcy dzieci, a umiera niecałe 200 tysięcy osób². Biorąc pod uwagę, że nasz gatunek zamieszkuje Ziemię od około 200 tysięcy lat, ogólna liczba ludności nie wydaje się, być może, aż tak wielka. Wystarczy jednak zauważyć, iż w XIX wieku było nas miliard, a na początku XXI wieku jest nas 6,5 miliarda. Zwiększająca się liczba przedstawicieli gatunku *Homo sapiens* niesie za sobą konkretne problemy np. konflikty zbrojne, zmiany klimatyczne, niedobór wody, eksterminację wielu gatunków fauny i flory, ubóstwo. W tym kontekście zrozumiałym wydaje się fakt, że we współczesnym świecie coraz większą popularność zdobywa postawa antynatalistyczna, sprzeciwiająca się narracji pronatalistycznej, która uznaje narodziny dziecka za coś dobrego.

Antynatalistycznym aksjomatem jest twierdzenie, że na świecie jest więcej cierpienia (nazywanego wprost złem) niżeli przyjemności. Zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym cierpienie przewyższa szczęście. Wydając na świat czującą istotę, która tego cierpienia będzie doświadczać, ba! - będzie ona nawet sprawcą wielu nieszczęść, dopuszczamy się niegodziwości. Antynataliści postulują więc powstrzymanie się od prokreacji, gdyż wydawanie na świat dzieci postrzegają jako czyn niemoralny.

Celem niniejszego artykułu jest najpierw zaproponowanie pewnej typologii, ukazującej niehomogeniczny charakter ruchu antynatalistycznego. Następnie przejdę do przedstawienia skróconej

¹ Napisanie niniejszego artykułu było możliwe dzięki Studenckim Grantom Badawczym UŁ.

² Zob. <http://www.worldometers.info/world-population/> (dostęp: 01.11.2017)

historii wyłaniana się myśli antynatalistycznej oraz do omówienia prawdopodobnych źródeł niechęci wobec niej. Wreszcie podejmę próbę odpowiedzi na pytanie, czy przyjęcie powyższej optyki może uchronić nasz gatunek od wielu problemów dręczących świat współczesny.

1. Antynatalizm – typy i cechy

Myśl antynatalistyczna nie jest spójnym systemem. Choć punkt wyjściowy jest jeden, czyli aksjomat cierpienia i wyprowadzany z niego imperatyw zaprzestania prokreacji, to pojawiają się różne motywacje i sposoby argumentowania na rzecz tej ostatecznej konsekwencji. Wydaje się jednak, że antynatalizm można podzielić na pewne typy, w których, w większym bądź mniejszym stopniu, da się wyodrębnić określone cechy charakterystyczne.

Pierwszym postulowanym przeze mnie typem jest antynatalizm pesymistyczny (dalej AP). Jest to typ, jak się wydaje, najbardziej powszechny i rozpoznawalny. Radykalizuje on naczelną tezę dotyczącą powszechności cierpienia, wyprowadzając z niej wnioski o braku sensu w życiu i ogólnej jego beznadziejności. Oznacza to niemożność znalezienia najmniejszej nawet przyjemności, bowiem każda przyjemność prowadzi ostatecznie do cierpienia. Jest to nic innego, jak egzystencjalny nihilizm. Dominuje tutaj pogląd antropocentryczny, uznający, że człowiek jako istota świadoma doznaje podczas swego życia najwięcej bólu. Zdarza się jednak także optyka szersza – patocentryczna³. Drugim typem jest antynatalizm hedonistyczny (AH). Postuluje on konieczność minimalizacji cierpienia istniejącego oraz przyszłego, przy jednoczesnej próbie maksymalizacji przyjemności teraźniejszych. Zdaniem zwolenników AH, zaprzestanie rozmnażania jest konieczne w celu zmniejszenia obecnego poziomu cierpienia oraz możliwości jego zwiększenia w przyszłości, jednak nie wyklucza to poszukiwania przyjemności (nawet krótkotrwałych) przez jednostki już istniejące, co ma pomóc przetrwać w świecie pełnym bólu i śmierci.

Trzeci rodzaj antynatalizmu będę nazywał ekologicznym (AE). Odróżnia go od poprzednich typów rodzaj argumentacji. O ile pozostałe odmiany skupiają się na człowieku i ewentualnie zwierzętach „wyższych”,

³ Etyka patocentryczna postuluje nadanie autonomicznej wartości wszystkim bytom czującym, z wyłączeniem niższych zwierząt (bez wykształconych połączeń neuronalnych) oraz roślin.

o tyle AE prezentuje bardziej holistyczne ujęcie (perspektywę biocentryczną), wskazując na konieczność ochrony całego środowiska naturalnego (każdego zwierzęcia i rośliny) przed szkodliwą działalnością człowieka. Jednym słowem, dostrzega on wymierne korzyści dla wszystkich gatunków istot żywych, płynące z anihilacji tylko jednego gatunku, mianowicie *Homo sapiens*. Argumenty ekologiczne są obecne także w pozostałych typach, ale nie są tam one tak mocno podkreślane.

Na wzmiankę zasługuje także antynatalizm chrześcijański. Jego wyjątkowość polega na tym, że chrześcijaństwo generalnie nastawione jest pronatalistycznie. Antynataliści chrześcijańscy, biorąc za przykład bezdzietnego Chrystusa, unikają kontaktów seksualnych. Będąc wierni stanowisku Kościoła, odrzucają też antykoncepcję oraz rezygnują z masturbacji. W związku z tym za najlepsze rozwiązanie uważają wstrzemięźliwość, którą postrzegają jak naśladownictwo Chrystusa. Wydaje się, że ten rodzaj antynatalizmu jest najbardziej kontrowersyjny i prawdopodobnie najmniej popularny. Pochylenie się nad nim wymaga zdecydowanie osobnego opracowania. Z uwagi na charakter niniejszego artykułu skupię się więc jedynie na wyżej wymienionych, bardziej charakterystycznych typach antynatalizmu.

Warto zauważyć, że każdy z proponowanych przeze mnie typów może występować w dwóch wersjach: umiarkowanej, zakładającej jedynie powstrzymanie się od prokreacji, poprzez antykoncepcję czy wstrzemięźliwość seksualną, oraz skrajnej (inaczej totalnej), w której można nie tylko postulować ograniczenie populacji poprzez wyżej przytoczone metody, ale także zalecać inne mechanizmy „samoregulacji”, jak samobójstwo, aborcja, eutanazja, pewne formy eugeniki społecznej, czy wreszcie konflikty zbrojne.

2. Korzenie myśli antynatalistycznej

Idea antynatalistyczna nie była rozwijana na przestrzeni dziejów w sposób systematyczny. Można jednak znaleźć w historii ludzkości wielu jej zwolenników. Często oni sami nie nazywali siebie „antynatalistami”, gdyż słowo to jeszcze nie istniało. Mimo to w ich poglądach można odnaleźć wyraźne wątki antynatalistyczne. Dopiero w wieku XX pogląd antynatalistyczny zdobywa stałych obrońców oraz wykształca własny sposób argumentacji i dosyć spójną etykę. Do tego momentu jednak oparty był na przeróżnych metafizycznych i etycznych założeniach, wyrosłych z pesymizmu dotyczącego rzeczywistości. Ze względu na

charakter artykułu przedstawienie historii antynatalizmu może być jedynie przeglądowe i okrojone. Stąd też zaprezentowanego wyboru jego przedstawicieli nie należy uważać za wyczerpujący.

Na ślad postaw antynatalistycznych możemy natrafić już w starożytności, co pośrednio potwierdza Fryderyk Nietzsche w *Narodzinach tragedii*. Przywołuje on na kartach tego dzieła mit o mędrцу Sylenie⁴, którego to król Midas chciał skłonić do wyjawienia sekretu, co dla człowieka jest najlepsze. Jakież było jego zdziwienie, gdy od stwora usłyszał dosyć gorzkie słowa: „Nędzny rodzaju jednodniowy, dziecię przypadku i mozołu, czemu mnie zmuszasz, bym ci rzekł, czegooby ci lepiej nigdy nie wiedzieć? Co najlepsze, jest dla cię zgoła nieosiągalne: nie rodzić się, nie być, być niczem. Drugim najlepszym jednak jest dla cię — wnet umrzeć” (Nietzsche, 1907, s. 32). Radę Sylena może słyszał antyczny filozof, uczeń Arystypa, Hegezjasz, o wiele mówiącym przydomku „nawołujący do śmierci”. Nie wiadomo o nim zbyt wiele. Diogenes Laertios tak pisze o nim i jego uczniach:

Szczęście uważali za całkowicie niemożliwe do osiągnięcia. Albowiem ciało nasze jest trapięone rozlicznymi cierpieniami, dusza cierpi wraz z ciałem i sama jest też narażona na rozterki i niepokoje, a los często wniwecz obraca nasze nadzieje. Dlatego też szczęście nie może być urzeczywistnione. Pożądane jest i życie, i śmierć. Nic nie jest z natury przyjemne ani nieprzyjemne; ta sama rzecz, w zależności od tego, czy jest dla człowieka czymś rzadkim i nowym, czy też czymś znanym mu do przesytu, jednemu sprawia przyjemność, a u drugiego wywołuje uczucie przykrości. (Laertios, 1982, s. 129)

Na podstawie szczątkowych informacji można jedynie podejrzewać Hegezjasza i jego uczniów o poglądy antynatalistyczne. Przyjmując jednak pesymistyczną postawę w stosunku do możliwości osiągnięcia przyjemności, logiczną konsekwencją jest odrzucenie prokreacji. Poglądy Hegezjasza i jemu podobnych nie zyskały wielkiej popularności w świecie hellenistycznym i zostały ostatecznie zakazane.

⁴ Falliczne bóstwo greckie – mężczyzna z końskim ogonem i uszami. Uważany za potomka greckiego boga Pana. Towarzyszył innemu bogowi – Dionizosowi.

Hegezasz reprezentuje typ AH, ale w postaci skrajnej – o ile faktycznie, zgodnie z przydomkiem, nawoływał do samobójstwa.

O ile w antycznym świecie zachodnim myśl antynatalistyczna delikatnie jedynie prześwitywała wśród mozaiki prądów filozoficznych, o tyle na wschodzie podstawowa teza antynatalistyczna stała się punktem wyjścia dla dwóch wielkich systemów religijnych – hinduizmu i buddyzmu.

Hinduizm jest jedną z najstarszych istniejących religii, która przechodziła na przestrzeni czterech wieków wiele przemian. Cechują ją wielość bóstw i sekt. Niezależnie jednak od tego, jaką świętą księgę hindus uznaje za "najbardziej świętą" (Bhagawadgitę czy Upaniszady) i którego boga uznaje za „ważniejszego” (Krysznę czy Wisznu), jedno pozostaje elementem stałym hinduizmu – wiara w reinkarnację i działanie *karmana* (karmy). Dusza, bądź intelekt, według wierzeń indyjskich, wciela się w niezliczoną liczbę istot od zwierząt po bogów. Procesem tym, zwanym *Samsarą*, kieruje prawo *karmana* (karmy), którego rozumienie może być odmienne w różnych odłamach tego, co nazywa się zbiorczo hinduizmem. Główne założenie pozostaje jednak niezmiennie.

Generalnie we wszystkich szkołach (sektach – F.J.) przyjmuje się, że to, kim jesteśmy dzisiaj i co nas spotyka, nie jest zupełnym przypadkiem czy tak zwanym zwanym zrzędzeniem losu, lecz wynikiem poprzednich czynów. W modelu indyjskim ta zasada rozciąga się na wiele wcieleń (Kudelska, 2006, s. 79).

Od nagromadzenia pozytywnych i negatywnych uczynków zależy to, w jaki byt wcieli się dusza w następnym życiu. Warto pamiętać, że odrodzenie może nastąpić także na różnych szczeblach konkretnego „gatunku”. Można odrodzić się jako człowiek zarówno na szczycie kastowej hierarchii (jako bramin), jak i na samym jej dole. Wcielenie w człowieka, mimo wszystko, jest najlepszą możliwą opcją, gdyż posiada on najwięcej możliwości dokonywania odpowiednich czynów, ale także – co ważniejsze – szanse wyrwania się z przymusu reinkarnacji. Urzeczywistnienie takiego stanu „wolności”, nazywany *mokszą*, wymaga osiągnięcia oświecenia.

Życie ascetyczne ma być najszybszą drogą do osiągnięcia tego celu. Ideałem pod tym względem pozostaje sadhu, mędrzec-wędrowiec, który

wyrzekł się swojego majątku, rodziny, a także prokreacji, poświęcając się całkowicie kontemplacji, medytacjom, jodze i modlitwom.

Świat według wierzeń hinduistycznych jest nietrwały i nieustannie zmienny w swojej sferze fenomenalnej. Oznacza to brak możliwości odnalezienia stałego egzystencjalnego oparcia. Dodatkowo pełen jest cierpień fizycznych i psychicznych, których doświadczają wszelkie żywe istoty, w tym także bogowie. Z takiej perspektywy sprowadzanie na świat kolejnego życia jest jedynie silniejszym kręceniem kołowrotem narodzin i śmierci, a nie jego zatrzymaniem.

Próba wyrwania się z tego kołowrotu również nie należy do przyjemnych. Dostrzegł to reformator hinduizmu – książę Siddharta zwany Buddą Siakjamunim – który ostatecznie doprowadził do powstania osobnej religii. Siddharta żył początkowo w luksusie, odseparowany od świata zewnętrznego i jego bolączek, ale pewnego dnia dostrzegł ból, choroby i śmierć. Uciekł z pałacu (pozostawiając w nim nie tylko majątek, ale i ciężarną żonę) i rozpoczął morderczą, wycieńczającą ascezę, którą niemal przypłacił życiem. Dostrzegł przez to, że zarówno zbytek oraz luksus, jak i nadmierne umartwianie się, nie są odpowiednią drogą do osiągnięcia szczęścia i oświecenia. W konsekwencji zapoczątkowaną przez siebie filozofię nazwał „środkową ścieżką” – z dala od wszelkich skrajności. Budda wyróżnił cztery aksjomaty onto-egzystencjalne, zwane „Szlachetnymi prawdami”. Pierwsza z nich głosi, że wszystko jest *duhkha*, czyli cierpieniem. Narodziny, trwanie, choroby, starość i śmierć. Wszystko to wiąże się z cierpieniem. Druga prawda wyjaśnia przyczynę cierpienia, która, podobnie jak w hinduizmie, leży w pożądaniu – nagromadzeniu złej karmy (tzw. splamieniu) oraz braku wiedzy o prawdziwej naturze rzeczywistości i prawach nią rządzących. Trzecia prawda głosi, że aby wyzbyć się cierpienia należy wyzbyć się pożądania. Ostatnia z kolei, określa warunki, które umożliwiają pozbycie się cierpienia. Warunki te to tzw. Ośmioraka Ścieżka, a więc zbiór etycznych zaleceń (zob. Kosior, 2007; Celli, 2010).

Wizja świata według buddystów jest równie, a może nawet bardziej pesymistyczna niż wizja hinduistyczna. Buddyści pozostali wierni idei reinkarnacji oraz prawu karmy, co tylko potęguję negatywny odbiór rzeczywistości. W ich ujęciu rzeczywistość, jak w wierzeniach hinduistycznych, podlega nieustannym przemianom, a jej prawdziwa istota skryta jest za zasłoną *Maji* (ułudę), którą ludzie w codziennym życiu biorą za prawdziwy stan rzeczy. Podobnie jak w platońskim micie

jaskini, gdzie cienie rzucane przez ogień widziane przez kajdaniarzy są właśnie *Mają*, która nie ukazuje nam *episteme*, a każe trwać w świecie *doxa*. Cierpienie nie jest więc rozumiane jako fizyczne dolegliwości (choć aspekt ten nie jest całkowicie pomijany), a raczej jako brak możliwości znalezienia czegoś stałego i realnego. Dla naszych rozważań buddyjskie skupienie na cierpieniu i przemijalności wszelkich zjawisk okazuje się kluczowe. Według buddystów bowiem, najgorszym, co może nas spotkać, nie jest śmierć, będąca zwykłą konsekwencją życia, a właśnie cierpienie.

Aby je usunąć konieczne jest osiągnięcie *nirwany*, które oznacza wygaśnięcie empirycznego „ja” - pragnień i iluzji - wyrwanie się z nieskończonego cyklu narodzin. Mimo głębokiego pesymizmu filozofia buddyjska nie ma jednak destrukcyjnego charakteru (zob. Misiuna, 2007). Przywiązuje ona większą wagę do epistemologii i etyki niż do metafizyki. Zabrania zabijać i wyrządzać cierpienie wszystkim żywym istotom, w czym jest bardziej rygorystyczny niż hinduizm.

Jeden z bohaterów powieści Aldousa Huxley’a *Wyspa* stwierdza: „[...] każdy dobry buddysta wie, że płodzenie jest tylko opóźnionym zabijaniem. Staraj się, jak możesz, zejść z koła urodzin i śmierci, na miłość boską nie pozwalaj sobie na sadzanie na kole nadmiernej liczby dalszych ofiar. Dla dobrego buddysty kontrola urodzin ma sens metafizyczny” (Huxley, 2004, s. 118). Sam Budda zalecał mnichom i mniszkom wstrzeźliwość seksualną i nieprzywiązywanie się do wszelkich rzeczy (w tym do własnych dzieci), nie wypowiedział jednak nigdzie wprost zalecenia, aby zaprzestać rozmnażania się.

Na temat związków hinduizmu oraz buddyzmu z antynatalizmem dosyć obszernie pisze Ken Coates w książce *Anti-Natalism: Rejectionist Philosophy From Buddhism To Benatar*. Zauważa on, że obie te religie mogą aspirować do miana antynatalistycznych nie tylko ze względu na podkreślanie wszechogarniającego cierpienia, ale także dlatego, że gdyby życie było w powyższych systemach czymś dobrym, to cykl samsaryczny byłby postrzegany jako rodzaj nieśmiertelności i nie istniała by chęć jego opuszczenia: „a więc egzystencja we wszystkich formach, włączając w to błogi stan mokszy albo nirwany za życia, jest odrzucana na korzyść całkowitej wolności od odrodzenia” (Coates, 2014, s. 41). Doktryny te jednak, o czym już autor nie wspomina, nie mogłyby zalecać pełnego zaprzestania rozmnażania. Skutkowałoby to niemożnością osiągnięcia *nirwany/mokszy* przez byty, które swój żywot zakończyły na niższym etapie rozwoju duchowego. Postulat taki mogą wysuwać jedynie w

ograniczonym zakresie, przy jednoczesnym wymogu dążenia do oświecenia przez wszystkie istoty ludzkie. Zarówno hinduizm, jak i buddyzm można by określić jako rodzaj umiarkowanego pre-AP, połączony z patocentryczną postawą etyczną. Mimo, że wyznawcy tych religii potrafią czerpać radość z życia, to ideał ascetyzmu wyklucza hedonizm (wspomina zresztą o tym sam Budda).

Z mądrości Indii czerpał niemiecki filozof, uznawany przez wielu za proto-antynatalistę – Artur Schopenhauer. Według niego całe nasze istnienie opiera się na cierpieniu. Ideę tę, czego nie ukrywał, rozpoznał empirycznie sam, a następnie znalazł jej potwierdzenie w pismach między innymi buddyjskich.

Nieustanne starania obliczone na usunięcie cierpienia nie dają nic poza zmianą jego postaci. Pierwotnie jest nią brak, nędza troska o zachowanie życia. Jeśli udało się wyregulować ból w tej postaci, co bardzo trudne, to natychmiast pojawia się on w tysiącu innych, stosownie do wieku i okoliczności: jako popęd płciowy, namiętna miłość, choroba itd. (Schopenhauer, 2012, s. 479)

Schopenhauer zwraca uwagę, że cierpienie może przejawiać się w wielu rozmaitych postaciach. Często przyjmuje ono postać nudy, która doskwiera nam i uwiera, powodując egzystencjalny dyskomfort w chwilach, gdy wszystkie pozostałe potrzeby zostały zaspokojone. Tym samym dezawuuje w ogóle możliwość osiągnięcia szczęścia. Człowiek, jak pisze, jest tylko: „[...] jedną z niezliczonych, podobnych do siebie istot, które cisną się, pędzą, dręczą, szybko powstają, szybko giną – i tak bez wytchnienia, przez wieczność [...]” (Schopenhauer, 2013, s. 5)

Tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, które zdaniem niemieckiego myśliciela także zdolne jest do odczuwania bólu, jest świadomość własnej przemijalności i śmiertelności. Sposobów na pozbycie się wynikających z tej świadomości trosk jest niewiele, a jeszcze mniej skutecznych. Schopenhauer podpowiada jednak, że: „najskuteczniejszą pociechą w każdym nieszczęściu, każdym cierpieniu jest spojrzenie na innych, którzy są jeszcze bardziej nieszczęśliwi od nas, a to każdy może” (Schopenhauer, 2004, s. 260).

W systemie Schopenhauera istotą świata jest nieustannie chcąca wola życia, która tworzy całą naszą rzeczywistość fenomenalną, będącą

obiektywizacją woli. Świat jest, jak głosi zresztą tytuł *opus magnum* tego filozofa, jedynie wolą i przedstawieniem. Pod tym względem wolę można porównać do kantowskiego noumenu. W teorii rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, w praktyce – w systemie Schopenhauera – każda ludzka istota ma do niej bezpośredni dostęp, gdyż wola życia obiektywizuje się w nas. Człowiek jest ujednostkowieniem woli życia. To właśnie jest przyczyną wspomnianego wyżej cierpienia. Nie jest to tylko zwykła fetyszyzacja cierpienia, a naturalna konsekwencja przyjętych założeń tworzących jego system. Życie jednostki nie jest dla woli życia istotne, gdyż swoją siłę znajduje ona w gatunku. Dlatego za podszeptem woli, człowiek pragnie nieustannie się rozmnażać, przedłużając gatunek. Szukając w prokreacji namiastki nieśmiertelności, w rzeczywistości czynimy nieśmiertelną jedynie wolę życia. Prowadzi to do osłabienia sił witalnych, które jednostka traci na praktyki prokreacyjne oraz skazuje człowieka na nieznośną walkę o byt. Stosunek seksualny prowadzący do stworzenia nowego życia jest największym przejawem afirmacji woli i jej egoizmu. Co ciekawe, Schopenhauer zaleca mimo to zachowanie życia, ale życia ascetycznego. Jest ono zresztą – idąc śladem wschodnich mędrców – jedynym sposobem zaprzeczenia woli życia i odrzucenia *Maji*, co ma nastąpić dzięki ograniczeniu bądź zaprzestaniu płodzenia i w ogóle stosunków płciowych, ale nie jest to postulat mocny i nie zostaje ostatecznie sformułowany jako zasada etyczna (por. Schopenhauer, 2013, ss. 750-780).

Filozofia Schopenhauera jest więc przykładem umiarkowanego proto-AP. Nie zalecał on np. samobójstwa, które uważał za kolejny sposób afirmowania woli życia. Niewątpliwie prezentuje perspektywę patocentryczną, dostrzegając cierpienie nie tylko ludzkie (choć dając mu palmę pierwszeństwa zarówno pod względem jego ilości, jak i jakości), ale także zwierzęce.

Pierwszym natomiast myślicielem, który *expressis verbis* głosił potrzebę wymarcia naszego gatunku, dzięki czemu może nosić miano rzeczywistego antynatalisty, był mało znany norweski filozof Peter Wessel Zapffe. Swoje poglądy opierał nie tylko na beznadziejności egzystencji (wpływ Schopenhauera i Nietzschego), ale także na trosce o środowisko. Ten drugi element zawdzięczał niewątpliwie przyjaźni z Arnem Næssem – twórcą nurtu zwanego ekologią głęboką.

Najbardziej znanym esejem Zapffego jest *Ostatni Mesjasz* (o rok wyprzedził pierwsze dzieło Ciorana). Ludzka egzystencja rozpatrywana

jest w nim w kontekście biologii, w której poszukuje się też jej istoty. Oto jak Zapffe zaczyna swój esej:

Pewnej nocy, w dawno już minionych czasach, człowiek zbudził się i ujrzał siebie samego. Dostrzegł, że znajdował się nagi pod kopułą kosmosu, był bezdomny w swoim własnym ciele. Wszystko rozpadało się pod wpływem jego badawczej myśli. Cud za cudem, zgroza za zgrozą pojawiały się w jego umyśle. Wtedy zbudziła się kobieta i rzekła, że nadszedł już czas, aby wybrać się na polowanie. Mężczyzna chwycił za łuk – owoc małżeństwa ducha i dłoni – i ruszył w mrok gwiazdzonego nieba. Jednakże gdy zwierzęta zbliżyły się do wodopoju, przy którym od dawna miał zwyczaj na nie wyczekiwać, nie poczuł już więcej w swej krwi skoku tygrysa, a jedynie wielki psalm o braterstwie cierpienia między wszystkim, co żyje. Tego dnia nie powrócił do domu ze zdobyczą, a gdy znaleziono go następnego nowiu, siedział martwy przy wodopoju (Zapffe, 2013, s. 6).

Widać, że człowiek w ujęciu Zapffego jest silnie związany z naturą, sam w końcu jest także jej częścią – jako zwierzę, jako element ekosystemu. Człowiek ostatecznie jest osamotniony, sam w sobie i dla siebie. Jego związek z ciałem, które niszczy się ulegając rozkładowi, jest efemeryczny. Ludzka istota lęka się samego życia, przeklinając swoją potęgę – hipertrofię rozumności i samoświadomość, która wyrwała jej duszę z porządku natury, skazując na życie naznaczone cierpieniem. Pod tym względem filozof porównuje człowieka do wymarłego gatunku jelenia, który musiał wymrzeć przez swoją genetyczną cechę (okazałe poroże). Osadzony w terażniejszości człowiek dostrzega okrucieństwo przeszłości oraz przyszłości (własną śmierć): „Kurtyna przyszłości zostaje zerwana, odsłaniając koszmar nieustannych powtórzeń, pozbawione rozsądku trwonienie materiału organicznego” (Zapffe, 2013, s. 7).

Nieuchronność nieszczęść i śmierci budzi lęk, trwogę. Aby chronić się przed tym lękiem i szaleństwem oraz móc normalnie funkcjonować człowiek stosuje różne mechanizmy obronne: izolację, zakotwiczenie, rozproszenie i sublimację. Wszystkie one wraz ze wzrostem populacji ludzkiej i tym samym wzrostem egzystencjalnych rozterek, duchowych boleści, będą musiały przyjąć coraz bardziej skrajne i radykalne formy. Wtedy to nadejdzie ostatni Mesjasz, którego przesłanie będzie gorzkie i trudne do przetrwania dla współczesnego człowieka:

»- Życie światów jest buzującą rzeką, a życie Ziemi jest bagnem i stagnacją. – Znak upadku wypisany jest na waszych czołach – jak długo jeszcze będziecie wierzyć przeciwko ościeniowi? – Ale istnieje jedno zwycięstwo i jedna korona, jedno zbawienie i jedna odpowiedź. – Poznajcie samych siebie – bądźcie bezpłodni i pozostawcie Ziemię w ciszy po waszym odejściu«. Jak tylko to wyrzekł, rzucili się na niego z producentami smoczków dla dzieci i akuszerkami na czele i pogrzebali go pod swymi pazurami. On jest ostatnim Mesjaszem. Tak jak syn pochodzi z ojca, on sam jest potomkiem łucznika przy wodopoju. (Zapffe, 2013, s .19)

Bez wątpienia, nie jest to stylistyczne nawiązanie do Ewangelii i postaci Chrystusa, ale do nietscheańskiego Zaratustry. Ostatni Mesjasz nie głosi jednak konieczności przekroczenia człowieka i stworzenia nadczłowieka, a potrzebę przekroczenia własnej egzystencji i ostatecznej rezygnacji z istnienia gatunku.

Swoje idee Zapffe rozwija w pracy doktorskiej zatytułowanej *O tragizmie*. Jego antynatalistyczne nastawienie ma oczywiście pesymistyczny charakter. Choć jego rozważania, pokrewne egzystencjalizmowi, koncentrują się na człowieku, to jego pojmowanie cierpienia jest znacznie szersze i wyraża myśl etyki patocentrycznej. Mamy tutaj do czynienia z mieszanką stanowisk AP oraz AE, co obecnie nie jest niczym nowym, gdyż argumenty proekologiczne zyskały na znaczeniu w obliczu wyzwań środowiskowych XX i XXI wieku.

3. Problemy współczesnego człowieka i świata

3.1. Argument filantropijny

David Benatar, prawdopodobnie najślawniejszy filozof antynatalistyczny naszych czasów, wyróżnia dwa typy argumentów na rzecz antynatalizmu. Jeden z nich określa mianem filantropijnego. Argument tego typu opiera się na przewidywaniu skutków, jakie dotkną osobę sprowadzoną na świat.

Prawda, którą podkreśla antynatalizm, o obecności cierpienia w naszym życiu jest niedyskutowalna. Ten, kto się urodził, kto żyje, musi cierpieć i musi umrzeć (Cztery Szlachetne Prawdy). Nie jest to wymysł metafizyczny, a czysty fakt empiryczny, biologiczny. Podsumował to trafnie Cioran: „Rodząc się, straciliśmy dokładnie tyle, ile tracimy, umierając: wszystko (Cioran, 2008, s. 79). Każdy, kto zdecyduje się spłodzić dziecko, jest świadom powyższego faktu, a mimo to sprowadza

na świat nowego „nosiciela cierpienia” , nie pytając o zgodę samego zainteresowanego. Jaki arsenał bóleści ma do zaoferowania życie? Od ułomności, przez choroby krótkotrwałe i przewlekłe, depresje i stany mentalne dalekie od psychicznej homeostazy, po zawody miłosne, wreszcie na ewentualnych złamaniach i bólach zębów kończąc. Ważna jest przy tym nie tylko przewaga ilości cierpienia, ale także jego nieuchronność. Rodząc dziecko, nie możemy mieć pewności, że będzie ono szczęśliwe, ani że dozna jakiegokolwiek przyjemności zarówno w życiu, jak i z życia. Z kolei możemy posiadać taką pewność co do tego, iż dozna pewnej – nieokreślonej na razie – ilości cierpień psychicznych i bólu fizycznego.

Powyższe fakty skłoniły Davida Benatar do stworzenia argumentu nazwanego przez niego *podstawową asymetrią*. Opiera się on na aksjomacie cierpienia, ukazując asymetrię pomiędzy doznawanym cierpieniem a przyjemnością. W tym celu przedstawia dwa scenariusze zakładające pewną rzeczywistości. Scenariusz A, w którym pewien X, a więc pewna żywa jednostka, istnieje oraz scenariusz B, w którym to X nie zaistniał. Benatar formułuje cztery twierdzenia: 1) obecność cierpienia jest zła; 2) obecność przyjemności jest dobra; 3) nieobecność cierpienia jest dobra, nawet jeśli to dobro nie jest przez nikogo doświadczane; 4) nieobecność przyjemności nie jest zła, chyba że, istnieje ktoś, kto został jej pozbawiony (por. Benatar, 2006, s. 30)⁵:

	Scenariusz A (X istnieje)	Scenariusz B (X nigdy nie istniał)	
-	(1) Obecność bólu (jest zła)	(3) Nieobecność bólu (jest dobra)	+
+	(2) Obecność przyjemności (jest dobra)	(4) Nieobecność przyjemności (nie jest zła)	0

Z zaprezentowanej powyżej tabeli wynika rzecz zgodna z powszechnym przekonaniem, choć zwykle przemilczana. Więcej zła doznają ci, którym dane było zaistnieć. Benatar stwierdza, że jeśli czynem moralnym względem innej osoby (nawet jeszcze nieżyjącej) jest zapobieganie krzywdzie, to mamy moralny obowiązek uchronić od cierpienia istotę, która tego cierpienia może doznać. Nie mamy jednak

⁵ Źródło tabeli: Wikipedia.

takiego obowiązku względem potencjalnych bytów, które mogłyby doświadczyć przyjemności (tzw. negatywny utylitaryzm). Wynika z tego, że moralnym jest powstrzymanie się od prokreacji. Powyższe wnioskowanie Benatar określił mianem *asymetrii prokreacyjnych obowiązków* (*asymmetry of procreational duties*).

W tej kwestii odmiennie mógłby argumentować argentyński filozof Julio Cabrera, twórca etyki negatywnej (zob. Cabrera, 1989)⁶. Zauważa on, że dotychczasowe koncepcje etyczne opierały się na dogmacie afirmującym istnienie. Nie przyjmowały przez to do wiadomości, iż bycie jest pewną możliwością, a nie koniecznością. Życie z kolei nie jest moralnym obowiązkiem⁷. Nie można ponadto mówić o moralności w przypadku bytów nieistniejących bądź możliwych. Moralne przymioty takie jak godność czy wolność – zdaniem Cabrery – mogą mieć znaczenie jedynie dla żywych, tj. istniejących, zaktualizowanych bytów. Ciężko więc mówić o jakimś moralnym obowiązku wobec istot nieistniejących. Moralność jest potrzebna żywym, a nie jeszcze-nieżywym. Podkreśla on jednak, że większość systemów etycznych – o ile nie wszystkie – przyjmują moralne obowiązki względem nieistniejących. Podążając za logiką tych etyk, które uznają konieczność niekrzywdzenia i poszanowania autonomii jednostek za coś niezwykle ważnego, dochodzimy do wniosku, że pogwałcają one ustanowione przez same siebie prawa względem jeszcze-nieżyjących bytów. Sprowadza się je bowiem na świat, skazując na krzywdę, a robiąc to siłą (wszak nie można inaczej) nie szanuje się ich autonomiczności.

Często podnoszony argument z dziedziny moralności głosi, że mamy moralny obowiązek płodzenia już nie wobec nieistniejących dzieci, a wobec gatunku. Argument taki jest absurdalny, gdyż jakiegokolwiek moralne obowiązki możemy mieć jedynie wobec jednostek, a nie gatunków. Gatunki nie mają interesów i nie doświadczają cierpienia i radości (zob. Harris, Tanner, 2011).

Nie tylko całe życie, ale też jego ostateczna konsekwencja - czyli śmierć - potrafi być bolesna. W kilku tekstach antynatalistycznych można natknąć się na wzmianki o Epikurze i jego sławnym zdaniu, mówiącym,

⁶ Przekład angielski I rozdziału:

<https://misanthropiaemelanolia.wordpress.com/2017/10/24/paternity-and-abstentio> (dostęp: 29.10.17)

⁷ Por. film *W stronę morza* w reżyserii Alejandro Amenábara.

że nie ma potrzeby bać się śmierci, gdyż kiedy nas dotyka, nas już nie ma (zob. Benatar, 2006, s. 213). Antynataliści zdecydowanie odrzucają taki sposób myślenia. Śmierć często jest powolnym i bolesnym procesem, rzadko natomiast natychmiastowym „momentem” granicznym. Powołując jakąkolwiek istotę do istnienia, skazujemy ją na śmierć. To powszechnie znany fakt biologiczny. Śmierć może człowieka spotkać zarówno w późnym wieku, jak i za młodych lat. Często mówi się o „naturalnej śmierci”, przez którą wiele osób rozumie śmierć spowodowaną starością w ogóle. Zawsze jednak umiera się na coś lub przez coś. Chociaż zdarza się, iż jest to śmierć momentalna czy względnie „spokojna” (śmierć we śnie), to sama obecność śmierci jest już dla nas powodem bólu, chociażby przez konieczność pochowania naszych przyjaciół, rodziców, dzieci. Strach przed śmiercią (swoją lub najbliższych) może więc powodować niewyobrażalne cierpienie psychiczne.

Umrzeć można na tak wiele sposobów, a każdy z nich może być boleśniejszy od poprzedniego. W 2013 roku w wypadkach drogowych zmarło 1,25 miliona osób⁸, w 2016 roku 2420 osób zmarło na cholera, w tym samym roku zmarło około 5,6 miliona dzieci poniżej piątego roku życia⁹. Wraz z rozwojem technologii zmniejsza się śmiertelność, ale wzrasta liczba sposobów naszego zgonu. I choć byśmy osiągnęli długowieczność, jaką przewidują naukowcy, śmierć i tak pozostanie nieuchronna. I jest bardzo duże prawdopodobieństwo, że ani świadomość tego faktu, ani sama śmierć nie będą miłym doświadczeniem.

3.2 Argument mizantropijny

Mizantropia to niechęć w stosunku do ludzi. Osoby, które używać będą tego typu argumentów, zdecydowanie nie należą do admiratorów gatunku *Homo sapiens*. Są za to entuzjastycznymi wielbicielami wszystkich innych. Można do nich zaliczyć niektórych zwolenników AE,

⁸ Oficjalne dane Światowej Organizacji Zdrowia.

Zob. http://www.who.int/gho/road_safety/mortality/traffic_deaths_rates/en/ (dostęp: 12.09.17).

⁹ Zob. http://www.who.int/gho/child_health/mortality/mortality_under_five/en/ (dostęp: 12.09.17).

którzy jako główną przyczynę konieczności wymarcia ludzkości wskazują argumenty środowiskowe. Argumentów środowiskowych używają także m.in. przedstawiciele AP, chociażby wspomniany Benatar. Istnieje bardzo silna grupa antynatalistów odrzucająca wszelką inną niż mizantropijna argumentację, czyniąc z racji, które zaraz przytoczę, swój główny oręż.

W wieku XVIII Thomas Malthus stworzył teorię przeludnienia. Głosiła ona, w dużym uproszczeniu, że rosnąca liczba ludzkości ostatecznie przekroczy możliwości produkcji żywności, czego efektem będzie przeludnienie właśnie. Liczebność naszej populacji wciąż rośnie, to fakt, ale maltuzjanie głoszący powyższe tezy od dawna nie są już brani na poważnie. Według najnowszych badań, przy rozsądnym gospodarowaniu zasobami nie grozi nam klęska głodu. Oczywiście kluczowym słowem jest tutaj „rozsądnym”. Obecne rolnictwo (jak i ekonomia) nie przyczynia się do zmniejszenia głodu na świecie w takim stopniu, w jakim by mogły. Zdecydowanie przyczynia się jednak do wycinania lasów deszczowych, a tym samym do anihilacji mnogości gatunków fauny i flory.

Z początku jedynie kraje Zachodu, być może zachęczone biblijnym nakazem: „[...] Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1:28), zerwały sojusz z naturą. Później w ślad za nimi poszły kraje Wschodu¹⁰.

Obecnie człowiek przyczynia się do gigantycznej dewastacji środowiska. Po pierwsze produkuje ogromne ilości CO₂ oraz innych gazów, niszcząc powłokę ochronną naszej planety. Wycinamy także lasy oraz zanieczyszczamy oceany, co przyczynia się do degradacji dna mórz i oceanów – prawdziwych płuc Ziemi. Podobno posiadanie mniejszej ilości dzieci, nawet o jedno, zmniejsza ilość CO₂ o ok. 60 ton rocznie¹¹. Do tego ludzkość wytwarza olbrzymie ilości śmieci, które zatrują ziemię i wodę. Tak zwana „Wielka Pacyficzna Plama Śmieci” jest doskonałym

¹⁰ Choć chęć agresywnej dominacji, okiełznania przyrody jest cechą ogólnoludzką, to kraje Wschodu wykształciły filozofie, które pozwalały im żyć w harmonii z naturą znacznie dłużej.

¹¹ Zob. *Chcesz ratować środowisko? Powinieneś zrezygnować z... dzieci* [w:] <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1712260,1,chceszratowacsrodowiskopowinieneszrezygnowaczdzieci.read> (dostęp: 26.08.17).

przykładem naszej „dbałości” o oceany. Odpady tego typu uśmiercają średnio pół miliona zwierząt rocznie. Działalność człowieka przyspiesza zmiany klimatyczne, które ostatecznie przyczynią się do zagłady wszelkiego życia organicznego – w tym samego człowieka: „szacuje się, że w porównaniu z czasami przedindustrialnymi zawartość dwutlenku węgla w ziemskiej atmosferze wzrosła o co najmniej 31%, z czego połowa po roku 1965. Efektem tych zmian jest globalne ocieplenie. W ostatnim stuleciu temperatura na Ziemi wzrosła o 0,6-0,8°C. [...] Badacze przewidują, że do 2100 roku globalna temperatura podniesie się do 5°C. Spowoduje to wzmożenie ekstremalnych zjawisk klimatycznych – fale upałów, susz, opadów – a wraz z nimi topnienie lodowców, wzrost poziomu mórz i oceanów, a zatem utratę lądu” (Czajkowska, 2009, s. 228).

Człowiek nie tylko przyczynia się do śmierci innych żyjących stworzeń poprzez swoje „zaniedbanie”, ale także w sposób aktywny. Przez działalność człowieka – kłusownictwo i wycinkę lasów – do 2020 roku (według szacunków organizacji WWF) może wyginąć około 70% dzikiej fauny¹². W tej chwili na świecie żyje już tylko ponad 3000 tygrysów (znaczna część w ogrodach zoologicznych). W 2013 roku zabito dla kości słoniowej 21 tysięcy słoni. Na świecie pozostał tylko jeden samiec nosorożca białego oraz jedynie trzy samice. Zwierzęta te muszą być chronione przez uzbrojonych żołnierzy przez 24 godziny na dobę. Choć działania takie postrzegane być mogą mimo wszystko jako wyraz troski człowieka o środowisko, nadal rośnie liczba gatunków zagrożonych wyginieciem. A przecież poza dramatyczną sytuacją zwierząt wolnożyjących jest jeszcze horror przemysłowej hodowli zwierząt... Produkcja mięsa nie tylko wytwarza niewyobrażalne ilości cierpienia psychicznego i bólu fizycznego zwierząt, ale także doprowadza do niszczenia środowiska. Odchody zwierząt hodowlanych emitują więcej gazów cieplarnianych, niż wszystkie środki transportu w ciągu roku! Dochodzi do tego ogromne zużycie wody oraz jej zanieczyszczenie. Należy przy tym pamiętać, że zwierzęta hoduje się nie tylko w celach spożywczych, ale też do eksperymentów medycznych czy testowania produktów kosmetycznych.

Wiele osób uznaje, że argumenty tego typu są przesadzone, a osoby je formułujące postrzega jako ekoterrorystów. Nie dziwi też, że

¹² Por. https://www.wwf.pl/sites/default/files/inline-files/lpr_living_planet_report_2016.pdf (dostęp: 15.09.17).

pronataliści podobnie określają antynatalistów ekologicznych. Do przedstawicieli tych ostatnich zaliczyć można zwolenników silnego, acz nie ustrukturuwanego ruchu występującego jako VHEMT („Voluntary Human Extinction Movement¹³”). Jest to grupa, którą można precyzyjnie określić jako AH-E. Ich mottem jest bowiem: „Żyjmy długo (tj. szczęśliwie – FJ) i wymrzyjmy”. Chociaż nie postulują oni działań bardziej radykalnych (gdyż uważają je za mało skuteczne i szkodliwe) niż używanie antykoncepcji, są postrzegani jako ruch ekstremistyczny. Nie mniej skrajny w niektórych postulatach jest ruch „Zero population growth”, który chciałby unormować liczbę ludności (czyli zatrzymać jej przyrost) za pomocą antykoncepcji oraz ewentualnego zaniechania działań mających na celu powstrzymanie naturalnych chorób oraz wojen, które wywołanych ludzką głupotą.

Powyższym ruchom daleko więc do tych, jakie możemy znaleźć w popkulturze, chociażby w ekranizacji powieści Dana Browna *Inferno*, bądź w świetnym brytyjskim serialu „Utopia”¹⁴, których bohaterowie żywot ludzkości próbują zakończyć używając broni masowego rażenia. Pronatalistyczny filozof Christian Godin tak pisze o tych ruchach w swojej książce *Koniec ludzkości*:

VHEMT-u akcentuje tutaj *wolę* wymarcia, pragnąc uniknąć porównania z pewnego rodzaju planetarnym nazizmem. [...] Co się tyczy grupy *Zero population growth*, opowiadającej się za utrzymaniem populacji na stałym poziomie poprzez ograniczenie rodności do dwojga dzieci na rodzinę VHEMT uważa ją za zbyt nieśmiałą. [...] Wszystkie grupy *deep ecology*, pośród których VHEMT jest jedną z najbardziej aktywnych, reprezentują szczególnie zażarty antyhumanizm. Głoszą, że człowiek jest jedynie pasożytem, którego Ziemia musi jak najszybciej się pozbyć [...] Naziści wiedzą o tym, iż z planem totalnej eksterminacji wiążą się problemy organizacyjne. [...] członkowie ruchu VHEMT stwierdzają, że epidemie wzmacniają gatunek, pozostawiając wystarczającą liczbę jednostek [...] Wojna skutkuje raczej wzrostem aniżeli spadkiem ogólnej liczby ludności A poza tym, czymże byłoby sto milionów zabitych podczas trzeciej wojny światowej? Drobnostką! To przyrost naturalny zaledwie jednego roku! Niestety śmierć wzmacnia życie. VHEMT konkluduje zatem: pozostaje zdążać do

¹³ Ruch na rzecz dobrowolnego wymarcia ludzkości.

¹⁴ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Mn3oXHSUdKY>

eksterminacji ludzkości, zamiast liczyć na nieskuteczne środki (Godin, 2004, s. 134-138).

Godin często powołuje się na oficjalne stanowisko VHEMT, ale pronatalizm czyni go niewidomym na jasne deklaracje, jakie możemy znaleźć na anglojęzycznej stronie ruchu: „VHEMT jest przeciwne przymusowemu wyginięciu jakiegokolwiek gatunku, oraz wszelkim wysiłkom prowadzącym do eksterminacji ludzkości”¹⁵. Na polskiej stronie możemy znaleźć deklarację w podobnym tonie (niezbyt dokładny przekład angielskiego oryginału): „Oczywiście jesteśmy przeciwni wszelkiej agresji i zabijaniu”¹⁶.

Ludzie muszą zatem wyginąć w sposób dobrowolny. Jeśli tak się nie stanie, nasza planeta zginie szybciej, niż by mogła. Zwolennicy AE przyjmują etykę biocentryczną, która nakazuje cenić każde życie w równym stopniu. O ile więc ochrona planety wymaga poświęcenia jednego gatunku, o tyle na takie poświęcenie trzeba się zdobyć. Oczywiście przedstawiciele AE są świadomi, że ich projekt jest niezwykle utopijny, więc skupiają się na innych sposobach ochrony środowiska (np. przechodząc na dietę wegańską). Gdyby ludzie podjęli działania zmierzające do minimalizacji i naprawy szkód, życia w zgodzie z naturą i szacunkiem do niej, a także ograniczyli liczbę potomstwa, antynatalizm zapewne straciłby rację bytu.

Dwa argumenty przemawiają jednak przeciwko AE i antynatalizmowi w ogóle. Po pierwsze przyroda nie znosi próżni i zdaniem wielu naukowców, gdyby ludzie wyginęli, ich miejsce zająłby inny gatunek. Zwolennicy AE zdają sobie z tego sprawę, ale stoją na stanowisku, że ewolucja innego gatunku do poziomu *Homo sapiens* zajmie wystarczająco dużo czasu, aby Ziemia się „odrodziła”, zregenerowała i oczyściła. Drugi argument dotyczy różnorodności biologicznej. Pronataliści dowodzą, że zniknięcie naszego gatunku doprowadzi do zachwiania równowagi w ekosystemie. Antyntaliści oczywiście dostrzegają, że jest to mocny argument, przekonują jednak, że natura radziła sobie przez miliony lat bez człowieka, a jego zaistnienie przyczyniło się jedynie do drastycznego spadku wspomnianej różnorodności.

¹⁵ Por. <http://www.vhemt.org/aboutvhemt.htm#serious> (dostęp: 11.05.17)

¹⁶ Zob. <http://vhemt.org/plaboutvhemt.htm#serious> (dostęp: 11.05.17)

4. Czy rodzimy się pronatalistami?

Pronatalizm jest głęboko zakorzeniony w ludzkiej naturze i postawach. Ma on, moim zdaniem, cztery źródła: biologiczne, kulturowe, ekonomiczne oraz psychiczne. Z punktu widzenia biologii rodzimy się pronatalistami. Jesteśmy więźniami instynktów – rozrodczego i macierzyńskiego. Wszelkie życie, co trafnie ujmował Schopenhauer, dąży do rozprzestrzeniania się. Nie jest niczym złym chęć przekazywania swojego materiału genetycznego. Biologiczne uwarunkowania każą nam się rozmnażać przekazując DNA dalej i dalej. Jest jeszcze chęć przynależności do stada, która cechuje nie tylko nasz gatunek. Jeśli wszyscy, bądź przynajmniej większość przedstawicieli mojego gatunku ma potomstwo, to jest naturalne, iż ja także chcę je posiadać. Człowiek jednak od zarania dziejów chwali się tym, że choć jest zwierzęciem, to jest zwierzęciem rozumnym. Wytworem tegoż rozumu jest nie tylko matematyka czy technologia, ale także moralność i kultura. Mimo, iż biologia skłania nas do prokreacji, to człowiek wykształcił już wiele mechanizmów kulturowych służących do jej przekraczania. Przykładem owego przekroczenia może być brak przyzwolenia na gwałt: choć z czysto biologicznego punktu widzenia może on być skuteczną strategią zaspokojenia instynktu rozrodczego, to kultura słusznie uznaje takie zachowanie za niemoralne i godne potępienia. Być może w związku z przytoczonymi wcześniej argumentami warto by przekroczyć samego siebie i chęć posiadania potomstwa na rzecz innych istot. Wymaga to jednak oczywiście zakucia biologii w okowy „antyntalistycznej moralności”, ujarzmienie jej poprzez wyrzeczenie. Należy jednak zwrócić uwagę, że nie musi to oznaczać rezygnacji z zaspokajania potrzeb seksualnych, gdyż dzięki zdobyczom techniki można już odbywać stosunki, które nie kończą się ciążą. Prokreacja nie jest przecież obecnie jedyną funkcją stosunku płciowego.

Kultura jest ważna w kształtowaniu naszej tożsamości i postaw. Choć byśmy tego nie chcieli, jesteśmy produktem kultury, w jakiej się wychowaliśmy. Kultura, a szczególnie kultura Zachodu, wpaja nam, iż lepiej jest istnieć, niżeli nie istnieć. Jednak wypowiada to już z pozycji istniejącego. Faktycznie z perspektywy istoty żywej niekiedy lepiej zachować swoje istnienie (tak samo, jak sędzę, czasami lepiej je stracić). Nie ma jednak żadnych innych, prócz uwarunkowanych przez kulturę, przesłanek, aby tego, co nie istnieje i nie ma potrzeb(y) zaistnieć, do istnienia powoływać.

Biologia w połączeniu z kulturą wytwarzają język. To w nim ludzie wyrażają pragnienia i potrzeby. Jest on jednak niezwykle przemocowy w stosunku do jeszcze-nienarodzonych dzieci. Zawsze mówi się o *posiadaniu* dziecka. Czemu *chcemy mieć* dziecko? Rodzicami kieruje, jak się zdaje, uczucie tyleż instynktowne, co egoistyczne. Chęć *posiadania* drogiej istoty, czegoś *mojego* – na własność motywuje się także często potrzebą miłości. Oto rodzic ma potrzebę obdarzyć jeszcze kogoś miłością. I to z tej potrzeby, a nie z miłości (wszak nie żywi jej do kogoś, kogo jeszcze nie ma), powołuje nowe życie. Odbiera się tym samym dziecku autonomię. Jest to o tyle łatwe, o ile dziecko jeszcze długo nie wykształci własnej podmiotowości. Okres dojrzewania jest dla wielu rodziców szokiem, bowiem właśnie wtedy dziecko podmiotowość zdobywa. Często słyszy się wtedy z ust rodziców: „Nie poznaję *mojego* dziecka!”. Nagle to, co do tej pory było *moje*, zaczyna być swoje własne.

Nie bez znaczenia są także czynniki ekonomiczne. Zarówno w Polsce, jak i na świecie, mamy obecnie do czynienia ze zjawiskiem tzw. niżu demograficznego. Najbardziej widoczny jest on prawdopodobnie w Japonii. Niż ten nie znaczy, że ludzkość zbliża się do etapu wymierania i antynatalistyczne idee należy zarzucić. Demograficzne fluktuacje mają miejsce od zarania dziejów i zazwyczaj po okresie niżu następują wyżej. W tym jednak momencie zaczyna brakować młodych osób, które utrzymywałyby starsze pokolenia. Stąd też kolejny argument pronatalistów brzmi następująco: „chcę *mieć* dziecko, aby miał kto wpłacać na *moją* emeryturę”. Zadaniem państw jest dbanie o swoich obywateli, więc wprowadzają one rozmaite programy mające skutkować zwiększeniem dzietności – dofinansowania, budowa nowych żłobków i przedszkoli, odejście od polityki jednego dziecka (niechlubny przykład Chin). Każde jednak narodzone dziecko w krajach „bogatej północy” przyczynia się do ekonomicznego wycisku dziecka z „ubogiego południa”. Z punktu widzenia bogatych państw zachodnich, dotkniętych demograficznym niżem wydaje się, że faktycznie opłaca się posiadać dziecko i to nawet nie jedno. Czy jednak opłaca się to z perspektywy obywatela? Czy poniesiony trud i wydatki na utrzymanie dziecka zwrócą się w postaci godnej emerytury? Czy taka emerytura jest wystarczającym wynagrodzeniem? Tylko w połączeniu z przytaczanymi wyżej elementami – zaspokojeniem chęci prokreacji oraz miłości. To jednak, że *posiadanie* dziecka się opłaca, nie znaczy, że jest moralnie uzasadnione.

Bycie pronatalistą ma swe źródło również w psychologicznych mechanizmach (silnie zakorzenionych w biologii). Po pierwsze człowiek lęka się śmierci. Przeraza go nieistnienie, którego nawet nie może sobie wyobrazić. To m.in. powoduje, że – tak jak wspomniałem – uważa on nieistnienie za coś złego. Jak wykazał już Freud, Tanatos (tanatofobia) napędza nas do działania równie skutecznie, co Eros. Świadomość nieuchronności śmierci motywuje nas do działań obliczonych na jej oddalenie, a nawet osiągnięcie swego rodzaju nieśmiertelność. Można to zrobić, jak sądzę, na dwa sposoby. Albo tak jak by chciał Arystoteles, poprzez życie godne i sławę, albo jak chce matka natura – poprzez roznoszenie swoich genów. Na samoświadomości własnej skończoności i strachu przed śmiercią opiera się teoria psychologiczna nazwana Teorią Opanowania Trwogi (TMT¹⁷). Aby bronić się przed nieznośnym uczuciem trwogi człowiek wypracował dwuskładnikowy system obronny¹⁸. Dla naszych rozważań najważniejszy jest pierwszy składnik, czyli światopogląd. Postawy pronatalistyczne mieszczą się właśnie tutaj. Przyczyniają się one do redukcji trwogi. Każdy może pomyśleć, że nawet jeśli umrze, to będzie nadal „żył” we wspomnieniach swoich bliskich. Że jego krew nadal będzie płynąć w czyichś żyłach. Pozostawia po sobie tym sposobem swoją spuściznę, dziedzictwo, ocierając się o nieśmiertelność oraz o boskość. Tym jest przecież akt kreacji nowego życia – naśladowaniem samego Boga. Indywidualny strach zostaje przez człowieka uogólniony do gatunku: „któż będzie pamiętać, żyć i działać, jeśli wszyscy wyginą?”.

Kolejnym mechanizmem, który sprzyja utrzymaniu postawy pronatalistycznej, jest redukcja dysonansu poznawczego:

ludzie dążą do zgodności między różnymi przekonaniami o tej samej sprawie i spójności między swoimi poglądami a postępowaniem. Jeżeli skutek odebrania nowej informacji, myślenia, lub własnego postępowania pojawi się psychologiczna sprzeczność, rodzi to dysonans. Dysonans poznawczy jest nieprzyjemnym stanem emocjonalnym o własnościach popędu [...] jest tym silniejszy, im większa jest wywołująca go niezgodność (Wojciszke, 2002, s. 52).

¹⁷ Terror Management Theory.

¹⁸ Według tej teorii, aby zmniejszyć/zwiększyć poczucie trwogi manipuluje się tj. modyfikuje 1) światopogląd i/lub 2) samoocenę osoby, która trwogi doświadcza.

Na skutek konieczności redukcji dysonansu osoba, która do tej pory deklarowała, iż nie chce mieć dzieci i nagle zostaje rodzicem (przez chociażby nieskuteczną antykoncepcję czy z braku rozwagi) szybko może zmienić swoje poglądy dotyczące rodzicielstwa, zostając zagorzałym pronatalistą.

5. Antynatalizm receptą na całe zło?

Po omówieniu poszczególnych typów antynatalizmu, odkryciu jego korzeni oraz pokazaniu przemawiających za nim racji, przyszedł czas, by odpowiedzieć na tytułowe pytanie – czy jest on receptą na bolączki współczesnego świata? Niestety nie. Jest to niezwykle utopijna idea, czego świadomi są sami antynataliści. Czasów, gdy ludzie sami dojdą do tego, aby przestać się rozmnażać i stanie się to powszechnie przyjętą i akceptowalną normą, nigdy nie dożyjemy. Mimo to antynatalizm jest stanowiskiem ważnym, a jego argumenty i propozycje warte poważnej refleksji. Zwraca on uwagę na wiele istotnych problemów (m.in.: potencjalne przeludnienie, głód, skala cierpień zwierząt, niszczenie środowiska, rozterki egzystencjalne), a postulując niezwykle skrajne rozwiązanie, motywuje do znajdowania pośrednich i bardziej realistycznych środków zaradczych. Dodatkowo zmusza także do pogłębionej refleksji na temat motywacji związanej z rodzicielstwem, z nieantropocentrycznej perspektywy, pokazując, że nie musi ona być osadzona na absolutnie moralnym fundamencie.

Antynatalizm uczynił z człowieka wroga, z którym trzeba się zmagać. Jest to jednak zmaganie się także ze samym sobą, z biologią, z normami społecznymi, co daje okazję do ich ponownego przemyślenia. Antynatalizm zachęca więc do głębokiej refleksji nad ludzką kondycją i do przekraczania siebie. Może źle określił prawdziwego wroga? Może antynataliści powinni być *nemesis* nie dla człowieka *per se*, a dla jego zachłanności, egoizmu i głupoty? Paradoksalnie, jako impuls do zmiany wyrosły z pesymizmu, antynatalizm mógłby wtedy stać się załączkiem optymistycznej wizji jutra. Musiałby tylko jeszcze przestać być traktowany jako wymysł bezdziejnych samotników i mizantropów, a zacząć być postrzegany jako alternatywa tyleż niebezpieczna, co kusząca.

BIBLIOGRAFIA

- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been. The harm of Coming into Existence*. New York: Oxford University Press.
- Cabrera, J. (1989). *Projeto de Ética Negativa*. São Paulo: Edições Mandacaru.
- Celli, N. (2010). *Buddyzm*. Warszawa: Arkady.
- Cioran, E. (2008). *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania. Warszawa: ALETHEIA.
- Coates, K. (2014). *Anit-Natalism: Rejectionist Philosophy From Buddhism to Benatar*. Sarasota: First Edition Design Publishing.
- Czajkowska-Majewska, D. (2009). *Człowiek globalny. Globalizacja, ewolucja, historia kobiet, neuropolityka, neuroekonomia, kryzys ekologiczny*. Warszawa: PIW.
- Godin, C. (2004). *Koniec ludzkości*. Kraków: WAM.
- Harris, G.; Tanner, J (2011). Better not to have children. *Think*, 10, 113-127.
- Huxley, A. (2004). *Wyspa*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kosior, K. (2007). *Budda*. Kraków: WAM.
- Kudelska, M. (2006). *Hinduizm*. Kraków: WAM.
- Laertios, D, (1982). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN.
- Misiuna, B. (2007). *Filozofie afirmacji*. Warszawa: Semper.
- Nietzsche, F. (1907). *Narodziny tragedii*. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1986). Poznań-Warszawa: Pallottinum.

- Schopenhauer, A. (2004). *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, Warszawa: Antyk.
- Schopenhauer, A. (2012). *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I. Warszawa: PWN.
- Schopenhauer, A. (2013). *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II. Warszawa: PWN.
- Wojciszke, B. (2009). *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zapffe, P. W. (2013). Ostatni Mesjasz. *Analiza i Egzystencja*, 21, 5-19.

ABSTRACT

ANTI-NATALISM AS A RECIPE FOR MODERN PROBLEMS?

The paper is an attempt to bring nearer the central assumptions of the anti-natalist thought and thus to answer the question whether anti-natalism could be a solution to the problems of contemporary world. In order to achieve this, the roots of the movement, which stem from Eastern philosophy, are presented. Then, certain types of anti-natalism are examined. In the process the sources of inspiration for analysed thought are traced back to the philosophical and religious pessimisms, but it also becomes clear that anti-natalism displays many more inspirations both from western and eastern intellectual traditions. Next, the arguments for anti-natalism are presented and at the end of the paper it is argued, while answering the eponymous question, that anti-natalism view needs some modifications or must be interpreted in a certain way in order to render it helpful in solving our present-day problems.

KEYWORDS: anti-natalism, pro-natalism, Benatar, pessimism, ecology

SŁOWA KLUCZOWE: antyntalizm, pronatalizm, Benatar, pesymizm, ekologia



ARTUR PRZYBYSŁAWSKI
UNIwersytet Jagielloński

ODPOWIEDŹ ARTUROWI PACEWICZOWI¹

O, kto nigdy nie znalazł się na warsztacie kulturalnej ciotki i nie był spreparowany niemo i bez jęku przez tę ich mentalność trywializującą i odbierającą życiu wszelkie życie, kto nie przeczytał o sobie w gazecie ciotycznego sądu, ten nie zna drobnostki, ten nie wie, co to jest drobnostka w ciotce.

W. Gombrowicz, *Ferdydurke*

Dla wielu zajmowanie się filozofią wyklucza żarty. Pewnie dlatego A. Pacewicz tak poważnie odniósł się do dwóch żartów w mojej książce. W przypisie do przedmowy pozwoliłem sobie odesłać czytelnika do zabawnego tekstu Arystotelesa dotyczącego uprawiania miłości, by zilustrować uwagę, że nie wszystko, co mówią filozofowie, należy traktować poważnie. Mój recenzent potraktował to poważnie, co zajęło mu aż pół akapitu:

Ostatnią kwestię ilustruje A. Przybysławski odniesieniem w przypisie do tekstu Arystotelesa *O sprawach Afrodyty*. (s. 10) Gdyby czytelnik chciał zweryfikować tę tezę [że filozofowie mówią czasem rzeczy zabawne – A.P.], to nie będąc specjalistą w dziedzinie filozofii starożytnej, ma na to małe szanse, albowiem nie znajdzie tego tytułu ani w dostępnych spisach dzieł Arystotelesa, ani w zawartej w książce bibliografii. W tym przypadku chodzi o czwartą księgę dzieła *Zagadnienia przyrodnicze (Problemata)*, które stanowi swoistą

¹ Niniejszy tekst stanowi odpowiedź na następującą publikację: Artur Pacewicz, „O Talesie i początku filozofii”, *Lectiones & Acroases Philosophicae* X, 1 (2017), ss. 129-149. Odwołania do niej podaję w moim tekście w nawiasie kwadratowym z numerem strony.

kompilację rozmaitych poglądów i powstało najprawdopodobniej już po śmierci Arystotelesa (a być może i po Teofraście) [130-132].

I tak oto żart ten posłużył mojemu recenzentowi do autoprezentacji – czytelnik zrozumie delikatną sugestią, że ma oto do czynienia ze „specjalistą w dziedzinie filozofii starożytnej”, który zna nawet spis treści tomu Arystotelesa wydanego przez PWN. Tak poważny specjalista nie omieszkał oczywiście napiętnować drugiego i ostatniego żartu w mojej książce. Otóż komentując interpretację Arystotelesa, wedle której obserwacje wilgotnego pożywienia miał Tales uogólnić do postaci fundamentalnego twierdzenia o naturze wszechrzeczy, napisałem, że obserwacje gastronomiczne nie są dobrą przesłanką do formułowania tak zasadniczych twierdzeń w filozofii. To spotkało się z ripostą: „Za niewłaściwy argument należy uznać przypisanie wypowiedzi Arystotelesa jako odnoszącej się do gastronomii (s. 50 oraz przyp. 66 na tejże stronie), przynajmniej jeśli uznamy definicję tego słowa zgodną z ‘Encyklopedią PWN’ lub ‘Słownikiem języka polskiego PWN’” [s. 136]. Na tak druzgoczącą krytykę mego żartu odpowiedzieć tylko mogę, że brak tu dokładnych danych bibliograficznych, takich jak rok, miejsce wydania i strona, co zmuszony jestem uznać za niechlujstwo, u kogoś kto był w stanie wyśledzić rażący błąd w moim przypisie 44 na stronie 35 i odnotować go następująco: „błędny zapis stron: jest 36, powinno być 36-37” [131].

Skończmy jednak z niezrozumieniem żartów, bo to może zdarzyć się każdemu, nawet specjaliście w dziedzinie filozofii starożytnej. Przejdźmy do rozważenia krytyki przedstawianej przez A. Pacewicza, która dla mnie okazała się równie trudna do zrozumienia, jak dla Niego moje żarty. Rozpoczyna ją w trzecim akapicie następującymi słowami: „W *Przedmowie* autor uzasadnia podjęcie takiego problemu badawczego z bardzo subiektywnego punktu widzenia – chce odnaleźć ‘pierwotną, autentyczną siłę’ napędzającą początki filozofowania” [130]. To pierwsze zdanie krytyki wiele mówi o całym tekście Pacewicza. Po pierwsze, nie wiadomo, jaki wedle Pacewicza problem badawczy podejmuję, a kogoś, kto mógłby pomyśleć, że złośliwie wyrrywam zdanie z kontekstu, zachęcam do lektury dwóch akapitów poprzedzających właśnie to zdanie. Nie ma w nim słowa o tym, jaki problem został w mojej książce podjęty. Wiemy tylko, że problem jest „taki”; jego podjęcie ma być uzasadnione bardzo subiektywnie i tu już Pacewicz wyjaśnia, co

rozumie przez subiektywne uzasadnienie, a mianowicie jest to chęć zrozumienia początków filozofii i tego, co je ożywiało. Krótko mówiąc, jeśli badacz chciałby zrozumieć jakieś zjawisko, którym się zajmuje, to jest, wedle A. Pacewicza, subiektywny. Cóż tu można odpowiedzieć na takie rozumienie subiektywności? Chyba tylko tyle, że jest to bardzo subiektywne rozumienie subiektywności. Jest też i druga opcja. Możliwe, że zdanie to jest po prostu wadliwie zbudowane i „taki problem” to to, co Pacewicz przytacza po myślniku. Być może Pacewicz chciał powiedzieć: „W *Przedmowie* autor z bardzo subiektywnego punktu widzenia uzasadnia podjęcie problemu, jakim jest odnalezienie...” Być może, niemniej jednak napisał, co napisał i takie użycie słowa „taki”, w którym kontekst pozwalający je zrozumieć jest przedstawiany nie przed nim, lecz daleko po nim, to po prostu bardzo zła polszczyzna owocująca niejasnym, koślawym zdaniem,² a przy tym nadal nie wiadomo, cóż to za subiektywne podejście prezentują. Tego rodzaju błędy stylistyczne, które niejednokrotnie pojawiają się w tekście A. Pacewicza, powinien przed drukiem wychwycić dobry redaktor, a wyjaśnienie, dlaczego tak się nie stało, znajdzie czytelnik w ostatnim zdaniu niniejszego tekstu. Taki początek krytyk oczywiście nie wróży nic dobrego.

Dalej Pacewicz pisze: „A. Przybysławski jest tak mocno zaangażowany w tezę o geniuszu Talesa, że bez podania choćby kilku odnośników głosi, iż filozof ten uznawany jest za ojca i założyciela takich dziedzin jak matematyka, astronomia, fizyka, psychologia i teologia” [133]. Jest to oczywiste kłamstwo. Jeśli chodzi o matematykę, omawiam poglądy Talesa i podaję odnośniki do tekstów Heatha, Stokesa, Gruszeckiego, Allmana, Gladigowa, Redlina, Fletchera, a w szczególności do Kanta i czynię to wielokrotnie w rozdziale „Tales jako naukowiec”. Jeśli chodzi o astronomię, odwołuję się do Wassersteina, Couprie, Airy'ego, Hartnera, Lebedeva, Mosshammera, Panchenki, Stephensona i Fatoohiego, Kahna, i oczywiście do Diogenesa Laertiosa wyliczającego dokonania Talesa. Jeśli chodzi o fizykę, odnoszę się do tekstów Feinberga, Daviesa i Dishkanta. Jeśli chodzi o psychologię, odwołuję się do Barnesy, Gigona, Panchenki, Clarke'a, Dicksa. etc. Jeśli chodzi o teologię, odwołuję się do Gigona, Gilsona, Hacka, Jaegera. Natomiast

² Nie mówiąc o tym, że przy takim przychylnym rozumieniu problemem, który podejmuję, byłaby chęć, a ona – mówię szczerze – nie jest wcale a wcale problemem, który podejmowałem.

rozdział, do którego odnosi się mój recenzent, by stawiać mi tak jawnie kłamliwe zarzuty, jest rozdziałem wprowadzającym, a więc rozdziałem, w którym zapowiadam, co będę w książce rozważał i siłą rzeczy uzasadnieniem powyższego wyliczenia osiągnięć Talesa jest właśnie cała książka. Przecież Pacewicz odnosi się dalej do moich omówień Jeageraowskiej interpretacji teologii Milezyjczyka i Kantowskiej tezy o jego pionierskim geniuszu matematycznym, zastanawiam się więc, czy chodzi tu tylko o złą wolę i zwykłą złośliwość, czy też Pacewicz nie zdaje sobie sprawy z tego, że przeczy nie tylko faktom, ale i samemu sobie. A przy tym zastanawia go bardzo teza o pionierskich dokonaniach Talesa w kilku istotnych dziedzinach europejskiego myślenia, co z kolei zastanawia mnie. Czyżby nie rozumiał fenomenu greckiej refleksji, w której wiele dziedzin, mających stać się później naukami, było jednorodnym, niezwykle interesującym amalgamatem? Albo też zna zapewne jakichś myślicieli, którzy nie byli mitografami czy poetami, którzy głosili jakieś tezy dotyczące duszy i ogólnie rzecz biorąc, natury jeszcze przed Talesem i mogą tylko – wraz z wszystkimi historykami filozofii starożytnej – żałować, że nie zechciał ich wymienić i uzasadnić ich roli.

Jednym z zarzutów, który przewija się w recenzji A. Pacewicza, jest stwierdzenie, że używam pewnych terminów bez dookreślenia ich znaczenia. Oprócz terminu „nauka” [141], niejasne jest dla A. Pacewicza na przykład znaczenie słowa „wpływ” [142], dokonuję też według Niego „swoistej hipostazy tajemniczego bytu zwanego 'greckim umysłem'” [135]. Mając teraz szansę odniesienia się do tych zarzutów, odpowiadam mojemu krytykowi, że na początku nie chciało mi się wierzyć, iż będąc naukowcem, nie zna znaczenia terminu „nauka” (po zakończeniu lektury Jego recenzji moja niewiara przeszła w głęboką wiarę), a znaczenie terminów takich jak „wpływ” znajdzie w *Słowniku języka polskiego*, na który się w swym tekście powołuje, zaś naturę tajemniczego bytu zwanego greckim umysłem można poznać poprzez lekturę książek Vernanta, Doddsa, Alberta i innych tej klasy specjalistów w dziedzinie greckiej kultury i filozofii.

A. Pacewicz nie zgadza się niemal ze wszystkimi moimi interpretacjami i wnioskami. Jego prawo, ale rzecz w tym, że mój krytyk rzadko próbuje uzasadnić swoje stanowisko. Zwykle ogranicza się po prostu do wyrażenia swej niezgody. Pisze Pacewicz na przykład: „Wadliwość rozważań (opartych tym razem na koncepcji T. Todorova)

widać wyraźnie w odniesieniu do Talesowego zdania o bogach. A. Przybysławski, by uzgodnić to ze swoimi ustaleniami, sprowadza zdanie 'wszystko jest pełne bogów' do zdania 'wszystko jest bogami', ale czyni to zupełnie bez uzasadnienia" [148]. Tu akapit się kończy i trudno dowiedzieć się po pierwsze, co chcę uzgodnić i z jakimi ustaleniami. Co prawda, dwa zdania wcześniej Pacewicz kwestionuje moje twierdzenie oparte na ustaleniach Snella dotyczące kontrowersyjnego wedle mojego recenzenta wniosku, że mówiąc o wodzie, Tales tworzy – jak to Grecy mieli w zwyczaju – termin abstrakcyjny odnoszący się do jedności (tak, tak, to właśnie zadziwia, wręcz „zdumiewa” mojego recenzenta!), ale nadal nie wiem, co wedle niego z czym mam tu uzgadniać. Po drugie, ponoć w sposób wadliwy sprowadzam zdanie „wszystko jest pełne bogów” do zdania „wszystko jest bogami”. Ale dlaczego? Na czym miałyby polegać tu mój błąd? To pozostaje tajemnicą mojego recenzenta. Pisze on, co prawda, że robię to bez uzasadnienia, ale to znów oczywiste kłamstwo i to bez uzasadnienia. Sam prosty fakt, o którym sporo piszę, i który A. Pacewicz znać powinien z *Theogonii*, że Gaja, Okeanos czy Uranos to zarówno bogowie, jak i elementy natury, wystarczy do tak śmiałej ponoć hipotezy, jaką stawiam, ten trop podsuwa również twierdzenie Platona, że gwiazdy to jestestwa boskie i żywe. Dostatecznie obszernie wyjaśniałem również moją – wcale przecież nie rewolucyjną tezę – że zdanie o wodzie mówi, iż wszystko można sprowadzić do jednej zasady, a zdanie o bogach mówi, że wszystko sprowadza się do wielu zasad. Z tego punktu widzenia samo sformułowanie tych idei „wszystko jest czymś” czy „wszystko jest pełne czegoś”, ma drugorzędne znaczenie i moje przeformułowanie zdania o bogach pozwala tylko lepiej rozumieć tę ideę w perspektywie dokonywanych przeze mnie analiz metafory i jej funkcji u początków dyskursu filozoficznego, kiedy oba fundamentalne twierdzenia Talesa ze sobą porównuję. Znacznie trudniej by było udowodnić niezgodę Pacewicza na oczywistości greckiego podejścia do świata i pewnie dlatego nie kwapi się On, by to zrobić. Małostkowość, z jaką traktuje On cząstkowe twierdzenia wyrwane z kontekstu, jest naprawdę niezwykła³.

³ Wspólną cechą większości zarzutów Pacewicza jest właśnie małostkowość przedstawiana jako wzór naukowości. Wylizanie literówek czy błędnej numeracji stron jest doprawdy śmieszne w recenzji, w której nawet nie dotyka się kwestii zasadności przedstawianych w książce interpretacji. To przecież para idąca w gwizdek.

Generalnie, założenie, jakie zdaje się stawiać sobie mój krytyk, to fundamentalna niezgoda z wszystkim, co napisałem, albo bez uzasadnienia, albo z kłamliwym uzasadnieniem, jak na przykład wtedy, gdy zarzuca mi niejasność i nieuzasadnienie stwierdzenia [139] o relacji pochodzenia, która jest fundamentalna dla pojęcia zasady i nie musi zakładać materialnej jedności, co rozważam przecież nie tylko w świetle ustaleń Lloyd'a i Gigona, ale i odwołuję się do przykładu z Pauzaniusza. Kiedy ponoć źle rozumiem i źle lub powierzchownie odczytuję teksty źródłowe, mój krytyk oprócz swojego niezadowolenia nie przedstawia swojego odczytania, swojego tłumaczenia czy też pogłębionej interpretacji, której wedle niego one wymagają i w świetle której można by pokazać niewystarczalność moich analiz. Otóż analizuję źródła dokładnie w takim stopniu, w jakim wymaga tego moja interpretacja, ale ani moje analizy, ani interpretacje nie doczekały się niczego prócz niezgody i dezaprobaty, co nie jest wystarczającym powodem pisania recenzji.

Pacewicz stosuje też inną taktykę służącą rzekomemu podważaniu moich ustaleń. Jest nią mianowicie zadanie ważnego pytania, za którym można się schować, bez odpowiadania na nie samemu i sugerowanie, że krytykowany autor ma z anonsowaną kwestią problem. Jest to dobra taktyka, zwłaszcza dla tych, którzy sami nie mają wyrobionego zdania. Oto jeden z przykładów: Pacewicz odnosząc się do moich ustaleń w kwestii stosunku myślenia mitologicznego i filozoficznego, zadaje pytania, na które sam nie udziela odpowiedzi: „Lecz czy jest to dobry klucz? Czy jeśli Tales na pytanie o początek nie podaje imienia, lecz nazwę i porzuca wielość na rzecz jedności, faktycznie dokonuje zmiany wyłącznie na poziomie słownictwa, czy też zmiana języka jest tylko efektem zmiany sposobu myślenia?” [147] Otóż na pytanie, czy stosowany przeze mnie klucz jest dobry, czy nie (przy założeniu, że został poprawnie zrozumiany), Ty sam recenzencie powinieneś umieć udzielić odpowiedzi i ją uzasadnić. Na tym polega rola, którą sam przyjąłeś. I teraz sam z kolei zapytam mojego recenzenta, czy

Błąd w numeracji stron przy odwołaniu do źródeł zdarza się każdemu, i oczywiście mnie również; od literówek nie jest wolna żadna książka, moja również, i żaden tekst – Pacewicza również (na przykład zamiast O'Grady pisze O'Gready [138]), ale to nie powód, żeby na tym głównie budować swoje krytyki. Gdyby Pacewicz z równą uwagą i skrupulatnością śledził nie tylko numery stron podawane w przypisach, ale i moje wywody, mógłby z mojej książki wyczytać znacznie więcej niż własną małostkowość.

czasem nie stawia sobie za trudnych pytań, skoro pozostawia je bez odpowiedzi. Swoje rozumienie kwestii, których dotyczą pytania Pacewicza bardzo dokładnie przedstawiłem w książce i to pierwszy powodów, dla którego nie będę teraz pomagał mu na nie odpowiedzieć. Drugim jest to, że jego pytania dowodzą niezrozumienia mojej interpretacji, która właśnie w tym przypadku nie polega na wyborze między banalną tezą o powierzchownej zmianie słownictwa a zmianą sposobu myślenia przy jednoczesnym porzuceniu idei wielości w naturze. Jeśli już mój recenzent próbuje wyniośle stawiać pytania sugerujące niewystarczalność moich rozstrzygnięć, dobrze by było, żeby zrozumiał najpierw, nad co chce się w swym recenzyjnym porywie wynosić. Dość dokładnie traktuję tu bezpodstawne zarzuty mojego recenzenta i chyba mogę już pozwolić sobie na podobne stwierdzenie, jakie On mi serwuje bez uzasadnienia, że mianowicie wadliwość nieuzasadnionych rozważań Pacewicza widać tu aż nazbyt wyraźnie.

Pacewicz pisze:

W pewnym sensie autor sprowadza filozofię do retoryki, gdyż metaforyczność i synekdochiczność stanowią o możliwości filozofowania, przynajmniej takiego, w którym docieka się istoty rzeczy (s. 185-187). Lecz konsekwencje są o wiele dalsze, a mianowicie taki sposób uprawiania filozofii to fałsz, ograniczenie i brak obiektywności (s. 187-188)! Czy więc, jeśli Tales metaforyzuje, a autor metaforyzuje o metaforze Milezyjczyka, to wywody autora (przynajmniej w perspektywie retorycznej) są w dwójnasób ograniczone, nieobiektywne i zafałszowane (co trudno jednak byłoby pogodzić z wieloma kategorycznymi tezami sformułowanymi w monografii)? [148]

Odpowiadam zatem mojemu krytykowi, że po prostu nie rozumie tego, co piszę, i to stwierdzenie nie jest metaforą, dosłownie nie rozumie On tego, co piszę o rzeczy znanej każdemu, kto zapoznał się z historią filozofii, a mianowicie, że język jest narzędziem ułomnym. Wiedział o tym niemal każdy filozof i pisano o tym w filozofii bardzo wiele od najwcześniejszych lat. Przywoływany przeze mnie Snell pisze: „nawet ‘abstrakcyjne’ myślenie nie odchodzi od metafory i wspiera się na lasce analogii. Jest przy tym w interesie nie tylko historii, ale także filozofii, by przy próbach racjonalnego wyjaśnienia świata wskazywać na modele,

którymi kieruje się myślenie”⁴. To właśnie robię analizując myśl Talesa. Jeśli takie podejście jest zaskoczeniem dla A. Pacewicza, to mogę go tylko odesłać do cytowanej, bezsprzecznie klasycznej książki Snella. Zastanawiające, jak badacz starożytności, może aż tak naiwnie podchodzić do kwestii metaforyczności języka i nie zdawać sobie sprawy z tak fundamentalnego problemu w myśli Zachodu. Chyba tylko ta ignorancja wyjaśnia jego wątpliwą poezję filozoficzną o „metaforyzowaniu o metaforze”, którą lepiej byłoby zastąpić lekturą choćby Platona, dla którego język i retoryka były problemami fundamentalnymi, o czym organizator *Kolokwiów Platońskich* wiedzieć powinien. Nie tylko zrozumienie metafory sprawia trudność A. Pacewiczowi, ale i proste porównanie czy analogia okazuje się dla Niego nie lada wyzwaniem. Pisze bowiem:

W tym kontekście autor wskazuje, że ‘gest Talesa może być powtórzeniem [...] gestu samego Zeusa’ (s. 16-17), lecz z kontekstu nie wynika, o jaki gest w obu przypadkach chodzi – dopiero później okazuje się, iż w przypadku Talesa jest to gest samodzielności i samostanowienia, ale już domyślić się trzeba, że jest to (chyba) paralela do usamodzielniania się Zeusa względem swego rodzica. Gdyby jednak ten domysł był uzasadniony, to ktoś mógłby rzec, że albo tak jak Zeus zsyła Kronosa do Tartaru (lub daje mu we władanie Wyspy Szczęśliwe), tak Tales wyrzuca ze swego otoczenia mitologię [133].

Im prościej, tym dla A. Pacewicza trudniej!⁵ A rzecz przecież jest wręcz banalna, znacznie prostsza od dziwacznej interpretacji Pacewicza. Mianowicie Zeus, co obszernie w książce analizuję, wprowadza do świata wielości jedność w akcie połknięcia całego uniwersum, podobnie jak Tales w świat wielości natury wprowadza w swej filozoficznej wizji jedność. Swoich dziwacznych pomysłów interpretacyjnych mógł sobie mój krytyk oszczędzić, gdyby wziął pod uwagę rzecz następującą i

⁴ Bruno Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa: Aletheia 2009, s. 245.

⁵ A dla czytelnika Pacewicza jeszcze trudniej. Cóż bowiem mój recenzent ma na myśli, mówiąc najpierw, że ponoć nie wiadomo, o jaki gest chodzi, a następnie stwierdzając, że ponoć wiadomo, i sam wszak to wyjaśnia? Zaznacza, co prawda, że znaczenie wspomnianego gestu wyjaśnia się według niego później, ale owo zlokalizowane przez niego później to zaledwie dwa następne zdania, po tym, które wprowadziło go w taką konfuzję?

oczywistą: w przedmowie siłą rzeczy nie można wyjaśnić wszystkiego, a tylko anonsuje się tematykę książki (już drugi raz nie chce On tego rozumieć); jeśli zatem coś jest niedopowiedziane, to wyjaśnienie najprawdopodobniej można znaleźć dalej w książce. Gdzie zatem szukać wyjaśnienia porównania Talesa z Zeusem? Otóż w rozdziale – to chyba nie będzie zaskakujące – poświęconym Talesowi i Zeusowi, czyli w rozdziale „Wielość i jedność”, gdzie omawiam mit o pożeraniu świata i odnoszę go do myśli filozofa z Miletu.

Zrozumienie metafory i porównania to faktycznie pięta Achillesowa w przypadku mojego recenzenta. Dlatego zaskakuje go również tytuł ostatniego rozdziału: „Astrologia Talesa”. Stanowi on jedynie pointę⁶ i dlatego nie jest poświęcony astrologii Talesa. Czy Pacewicz zarzucałby również Platonowi, że zwodzi swojego czytelnika nazywając swoje teksty imionami osób biorących udział w dialogach, które nie są bynajmniej opisem osoby? Tytuł tego krótkiego zakończenia książki znów jest metaforą. Żeby uniknąć tu zarzutu niezdefiniowania terminu „metafora”, precyzuję, że używam go w znaczeniu Arystotelesa jako przeniesienia nazwy jednego obiektu na inny. Wiem, że nie podając dokładnego adresu bibliograficznego tej klasycznej definicji, narażam się znów na zarzut ze strony mojego recenzenta, ale też nie mam wątpliwości, że dobrze wie, co mam na myśli, albowiem takiego zabiegu dokonuje sam w tytule swojej recenzji, nazywając ją „O Talesie i początkach filozofii”. Tytuł ten bowiem przeniósł na coś, co nie ma wiele wspólnego i z Talesem, i z początkami filozofii, i z moją książką na ten temat. To wszelako nie dziwi w przypadku kogoś, kto, jak sam wyznaje [149], nie wie, co wspólnego z Talesem może mieć przywoływany przeze mnie na zakończenie obraz oceanu i gwiazd uważanych za bogów.

A samo zrozumienie greckich bogów w przypadku Pacewicza jest dość zaskakujące. Pisze on:

W efekcie analizy okazuje się, że bogowie u Talesa mogli się stać (pytania 'jak?' i 'dlaczego?' pozostają bez odpowiedzi) dajmonami, pomniejszych bogami (s. 154-155), co właściwie oznaczałoby (chyba jednak wbrew intencjom interpretacyjnym autora), że po pierwsze, bogowie byłiby ludźmi, a po drugie, że bogów już nie ma, bo... umarli

⁶ Na wypadek ewentualnego zarzutu o użycie niezdefiniowanego terminu informuję, że używam go zgodnie z jego wykładnią w: Stanisław Jaworski: *Podręczny słownik terminów literackich*. Kraków: Universitas 2000, s. 184.

– tak bowiem, jako śmierć, najprawdopodobniej należy odczytywać zwrot o pochłonięciu przez Ziemię” [146].

Czytając tę krytykę, nie mogłem wyjść z podziwu dla zdolności analitycznych A. Pacewicza. Żeby je lepiej uwidocznić, pozwolę sobie przytoczyć jego rozumowanie opuszczając nawiasy: bogowie u Talesa stali się pomniejszych bogami, co oznacza, że po pierwsze są ludźmi, a po drugie, że bogów nie ma, bo umarli. To twierdzenie mojego recenzenta, jak słusznie zauważa w nawiasie, jest faktycznie wbrew moim intencjom interpretacyjnym, które nie są skierowane przeciwko logice i zdrowemu rozsądkowi, które tak ostro atakuje tu Pacewicz. Doprawdy trudno polemizować z takimi twierdzeniami, które są efektem jego analizy a nie mojej, zwłaszcza, że ich autor pytanie o to, jak stanie się mniejszym bogiem oznacza stanie się człowiekiem, pozostawił bez odpowiedzi. Nawet przy założeniu, że jest to jakiś entymemat, uznać by trzeba, że przemilcza się w nim odrzucenie zasady tożsamości. Dobrze zatem byłoby również nie pozostawiać bez odpowiedzi pytania, czy autor recenzji rozumie, co pisze.

Raz jeden Pacewicz godzi się na moje ustalenie, ale wtedy też jednak okazuje się, że jest źle. Pisze mianowicie tak:

Omawiając zasługi Talesa na polu naukowym i filozoficznym, A. Przybysławski odnosi się do ustaleń I. Kanta, według którego już Milezyjczyk miał dokonać ‘poznania czystego opierającego się na konstrukcji pojęć’ (s. 119). Zasadniczo to nawiązanie i wnioski z niego wypływające, dotyczące np. różnicy między matematyką egipską a grecką można uznać za zbędne, ponieważ możliwe jest ich wyprowadzenie z tego, co o dziejach matematyki mówi Proklos” [143].

Bardzo podoba mi się śmiała interpretacyjna teza, że moje nawiązanie do Kanta (wraz z wnioskami z niego płynącymi) można wyprowadzić z komentarza Proklosa i czuję się naprawdę doceniony⁷. Ciekawa jest też teza, z którą nigdy wcześniej się nie spotkałem, że jakieś wnioski można uznać zbędne, ponieważ można je wyprowadzić z innych źródeł. W szczególności jednak interesowałoby mnie tu kwestia kantowskiego

⁷ Stanowczo odrzucam ewentualne krzywdzące sugestie, że to tylko *lapsus calami*, który wydaje mi się niemożliwością u filologa tak skrupulatnie łąpiącego mnie za słówka w przypisach do swojego tekstu.

poznania czystego, oraz konstrukcji pojęć i samego kantowskiego rozumienia pojęć, które dostrzega u Proklosa A. Pacewicz, ale niestety ich nie przedstawia.

Są też i kwestie, w których Pacewicz jednak ma bardzo określone zdanie i je niestety formułuje. Zdecydowanie krytykuje mnie za twierdzenie, że Platon i Arystoteles nie mieli do dyspozycji tekstów Talesa, w następujących słowach: "Ta pewność zasługuje z pewnością na podziw, zwłaszcza w świetle stwierdzenia samego Platona z *Obrony Sokratesa* (26d-e), że pisma zawierające koncepcje presokratejskie (np. Anaksagorasa) dostępne były powszechnie i za niewielką cenę" [132-133]. Nie będę się rozwodził nad piękną frazą „pewność zasługująca z pewnością na podziw”, bo z pewnością nie zasługuje ona na podziw, tak jak nie zasługuje na podziw cała ta rzekoma krytyka, skoro Pacewicz sam pisze dalej: „na obronę Stagiryty można powiedzieć, że ponieważ (być może) nie miał do dyspozycji całkowicie pewnych informacji na temat Talesa...” [136]. Czyżby już po trzech stronach zapomniał mój krytyk, że w świetle stwierdzenia samego Platona z *Obrony Sokratesa* (26d-e), że mianowicie pisma, które zawierają koncepcje presokratejskie, były dostępne powszechnie za cenę niewielką, jego domysł jest co najmniej nieuprawniony i to tym bardziej, że przeczy zarzutowi stawianemu mi przez samego Pacewicza na stronie 132-133? Teraz – a to dopiero zaskoczenie! – Pacewicz sam trwa przy „założeniu, że [Arystoteles – A.P.] nie miał dostępu do źródeł” [136], a w każdym razie na nim próbuje oprzeć swoją krytykę. Może faktycznie w mojej książce nie dość wyjaśniłem, co rozumiem pod pojęciem nauki, którą mój recenzent najwyraźniej pojmuje jako przeczenie sobie i stosowanie podwójnych standardów, wedle których krytyk może pozwalać sobie na rzeczy wytykane innym.

Dalej A. Pacewicz brnie w swoją obronę Arystotelesa, który teraz – jak się właśnie okazało – nie miał zapewne dostępu do źródłowych tekstów Talesa, więc „podporządkował interpretację swojej własnej filozofii, zgodnie z którą początkiem poznania jest doświadczenie, a więc i Tales swe spekulacje mógł rozpocząć od doświadczenia, które następnie uogólnił” [136]. A zatem jeśli nie mamy dostępu do źródeł i nie wiemy, jakie ktoś ma poglądy, to możemy założyć, że ma takie poglądy jak my. Jeśli ktoś miałby zastrzeżenia do takiej procedury na serio (*sic!*) zaproponowanej właśnie przez A. Pacewicza, to powinien pamiętać, że grzechem byłoby według niego formułować je też pod adresem

Stagiryty. Pacewicz nie próbuje nawet krytycznie analizować tekstów, lecz wobec dzieła Arystotelesa zachowuje się jak ci, którzy wykonując pierwsze sekcje zwłok odkrywali, że wewnątrz ciała różni się od opisów Stagiryty, i wnioskowali, że przez te setki lat dzielące ich od starożytności organizmy musiały przejść gruntowną ewolucję.

Pacewicza stać tylko na bezkrytyczne powtarzanie najbanalniejszej, nieuprawnionej interpretacji o uogólnianiu doświadczenia, z którą szeroko polemizuję. W ogóle nie odnosi się do poważnego zastrzeżenia, że uogólnianie doświadczenia związanego z wilgotnością jedzenia na całość wszechrzeczy, jest – mówiąc delikatnie – dość dyskusyjne, na co zwracał uwagę już Nietzsche. Pacewicz ma tu tylko do powiedzenia, że Tales uogólniał doświadczenie, bo tak mówi Arystoteles, i kropka. Jeszcze raz zatem pozwolę odwołać się do niezrozumiałego dla mojego recenzenta pojęcia nauki, by stwierdzić, że jej uprawianie nie polega na mówieniu „nie, bo nie” i wymaga uzasadniania, nie polega też na bezkrytycznym powtarzaniu opinii innych. Nie polega też na oburzaniu się z zasady, gdy kwestionowane są ustalenia pewnych badaczy czy filozofów. A Pacewicz głównie się oburza i nic więcej, jak w kolejnym przypadku mojej krytyki interpretacji Poppera, którego próbuje usprawiedliwiać następująco: „Popper nie jest ‘zawodowym’ historykiem filozofii, lecz filozofem, a filozofowie już od czasów Arystotelesa (a może nawet Platona) interpretują koncepcje poprzedników w świetle własnego rozumienia rzeczywistości” [142]. Ani słowa jednak nie ma tu o ewentualnych błędach mojej oceny Popperowskiego ujęcia Talesa. Zamiast tego mamy tylko wyraz oburzenia i nabożnego szacunku dla Poppera, który wielkim filozofem był, i dlatego nie można się z nim nie zgadzać. Jeśli taka jest faktycznie opinia *samodzielnego* pracownika naukowego, to jednak pozwolę sobie z tym się nie zgodzić i znów powrócę do tajemniczego pojęcia nauki, dla której istotne jest krytyczne myślenie. Nie dość na tym, bo kiedy Pacewicz zauważa, że jednak nie kwestionuję niektórych ustaleń takich filozofów jak Kant czy Hegel (zastrzegając, że w dyskutowaniu ich zasadności ważne jest odwołanie do ich systemów), okazuje się, że i takie postępowanie jest niesłuszne, bo „dzisiaj wiemy, że założenia Kanta i Hegla nie są niepodważalne, a więc nie możemy akceptować ich interpretacji Talesa” [144]. Pacewicz może nie zgadzać się z Kantem i Heglem (dlaczego sobie na to pozwala, skoro nie byli oni zawodowymi historykami filozofii?!), ja natomiast nie mam prawa kwestionować

Poppera. Jeśli nie zgadzam się z jakimś wielkim filozofem, niedobrze, bo jest on filozofem a nie zawodowym historykiem filozofii, jeśli zaś się zgadzam, też niedobrze, bo jego ustalenia można podważyć. I do tego Pacewicz śmie imputować mi tu jeszcze jakąś „grę z czytelnikiem” [144]! Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że to jednak Pacewicz prowadzi tu grę i jest to gra sprzeczności z samym sobą, byle tylko nie zgodzić się na jakiegokolwiek twierdzenie z mojej książki, i trzeba przyznać, jest gra niezwykle konsekwentnie.

Bowiem moja niezgoda na czyjąś interpretację, to dla Pacewicza z zasady grzech, który należy piętnować. Kiedy kwestionuję niektóre ustalenia Jaegera, problemem dla A. Pacewicza jest głównie to, że „W tym rozdziale ‘chłopcem do bicia’ stają się poglądy głoszone przez W. Jaegera” [144]. Jak na kogoś kto, nadzwyczaj skrupulatnie wytykał mi stylistyczne i gramatyczne potknięcia i próbował łapać mnie za słówka, jest to sformułowanie dość dziwne. Wydaje mi się, że poglądy (liczba mnoga) nie mogą stać się jednym i to chłopcem do bicia, nawet jeśli ujęty jest on w cudzysłów, który miał chyba oznaczać, że autorowi zdania coś tu chyba jednak nie grało stylistycznie, bo faktycznie nie gra. To koślawe zdanie zdradza jednak dokładnie intencje i spojrzenie mojego recenzenta. Dla Niego polemika z czyjąś interpretacją czy też jej krytyka to najwyraźniej ustawianie kogoś w pozycji chłopca do bicia. Właśnie to – zamiast rzetelnej, dobrze uzasadnionej polemiki – próbował zrobić ze mną. Pozwolę sobie w takim razie zadać mu jedno pytanie na zakończenie: Czy w przypadku swojego tekstu poświęconego mojej książce naprawdę ma pewność, że – tu znów użyję jego własnych słów – „projekt udało się zakończyć w sposób satysfakcjonujący dla czytelnika i to zarówno tego, który interesuje się filozofią jako taką, jak i tego, który wnika w jej historię” [149]? W tym przypadku można mieć pewność tylko co do jednego, a mianowicie, że tekst Artura Pacewicza doskonale spełnia wymogi stawiane tekstom przez czasopismo, w którym został opublikowany. Albowiem redaktorem naczelnym tegoż czasopisma jest nie kto inny, jak sam Artur Pacewicz.