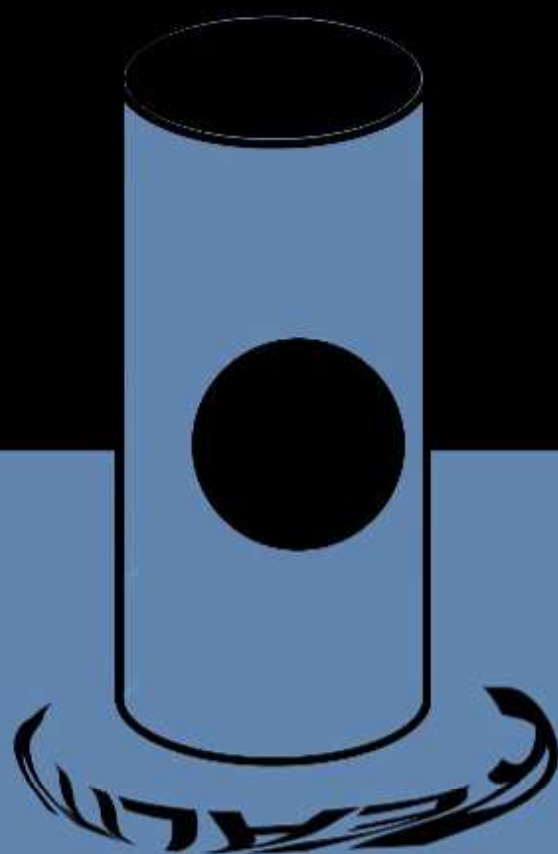


INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY
HYBRIS 4/2016 (35)



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 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:

Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JEZYKOWI

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, 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

ARTYKUŁY

ALEKSANDER GEMEL, TADAO ISHII
**CONCEPTUAL SPACES IN OBJECT-ORIENTED
FRAMEWORK** [001-022]

DAWID MISZTAL
**INSTRUMENTALIZACJA NATURALIZMU W
ANTROPOLOGICZNEJ REFLEKSJI NIETZSCHEGO** [023-044]

KAROLINA FEĆ
**NIHILIZM A KWESTIA PRZEMOCY: CASUS MAXA
STIRNERA** [045-058]

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
**BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA
MYŚLI I EMOCJI? (1)** [059-078]

JERZY BYTNIEWSKI
C. G. JUNG A DISKURS POSTMODERNISTYCZNY [079-101]

MARTA PLES-BĘBEN
**ROZUM I WYOBRAŻNIA W *LA PSYCHANALYSE DU FEU*
GASTONA BACHELARDA** [102-113]

ANTONI PŁOSZCZYNICZ
O RZECZYWISTOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO [114-131]

MARIA MATUSZKIEWICZ
**FUNKCJA I STRUKTURA – DWIE KONCEPCJE JĘZYKA W
FILOZOFII WILFRIDA SELLARSA** [132-155]

MAŁGORZATA GLINICKA

**MATERIALITY OF LANGUAGE IN JAIN PHILOSOPHY:
INTRODUCTORY MATTERS [156-176]**

MARCIN POLAK

**UPADEK ALBERTA CAMUS I WZLOT JACKA
DOBROWOLSKIEGO [177-182]**

**NOWE TECHNOLOGIE MEDIALNE W OKRESIE
SCHYŁKOWEGO PRL**

AGNIESZKA DYTMAN-STASIEŃKO

**LIBERATION TECHNOLOGY W PRL – OPOZYCYJNA
DZIAŁALNOŚĆ IRNEUSZA HACZEWSKIEGO JAKO
PRZYKŁAD TECHNOLOGICZNEJ WALKI O WOLNOŚĆ
INFORMACJI [183-196]**

KRZYSZTOF GAJEWSKI

**THE BIRTH OF PICTORIALITY IN COMPUTER MEDIA [197-
212]**

PAULINA HARATYK

**CINEMA-TECHNICIANS. THE HISTORY OF AMATEUR FILM
IN THE PERIOD OF POLISH PEOPLE'S REPUBLIC AS A
HISTORY OF TECHNOLOGY [213-231]**

STEFAN CZYŻEWSKI

**PRZEŁOMOWY MOMENT W HISTORII TV – ZAPIS
CYFROWY [232-245]**



ALEKSANDER GEMEL
UNIVERSITY OF LODZ

TADA0 ISHII
NIIGATA UNIVERSITY OF INFORMATION & INTERNATIONAL STUDIES

CONCEPTUAL SPACES IN OBJECT-ORIENTED FRAMEWORK

Despite an enormous progress in the field of cognitive and computer sciences in recent time, the problem of adequate and computationally most optimal representation of human cognitive processes in artificial systems is still a subject of numerous disputes. As Gärdenfors noted, due to proper methodological structure of cognitive science, the vast majority of cognitive representation designs is implemented in a symbolic or connectionist approach [Gärdenfors, 2000]. Of course, each of these approaches presents a different vision of modeling techniques of cognitive representations. According to symbolic approach, modeling of cognitive processes is based on describing them in terms of computational operations on abstract symbols [Gärdenfors 2000: §2.2]. While the second approach boils down to modeling cognitive processes using artificial neural networks [Gärdenfors 2000: §2.3]. Despite the fact that – according to Gärdenfors – both approaches are complementary and the main difference between them lies only in the matter of describing differing levels of mental phenomena, both have a common drawback. Namely, they are unfortunately not very sensitive to the level of conceptual representations, which after all is one of the key layers of the human cognitive system. Moreover, in the case of both models, it is extremely difficult to provide an explanation of the genesis of conceptual layers, which would be in accordance with the principle of cognitive economy. The conceptual spaces theory developed by

Gärdenfors confronts these difficulties, providing a model of adequate representation of a conceptual layer structure and its genesis.

However, this does not mean that Gärdenfors considers the symbolic and sub-symbolic approaches as deprived of advantages, and that the conceptual spaces model is kind of a theoretical competition for them. On the contrary, their unquestionable advantage is the ease with which their representations can be implemented in information systems demonstrating the considerable usefulness in designing cognitive architectures and learning systems. This feature is difficult to ignore since one of the main demands of cognitive science involves implementation of cognitive processes in a computational model of information processing [Gärdenfors, 2015]. Moreover, Gärdenfors' proposal is intended to be a mid-level complementation of cognitive representational structure of human (*i.e.* consistent with both paradigms, and fully translatable into each of them). It is also vital that the conceptual spaces model was open to a range of wide possibilities of implementation, and aligned with programming languages. This text is devoted to the issue of this coherence. We will attempt to show that the middle level of mental phenomena representation in a conceptual spaces framework is consistent with the object-oriented programming paradigm. The presented solution is also appropriate for the purpose of representing the conceptual structure of human categories, and very intuitive from the perspective of artificial systems programming.

The first part of the text is a short psychological description of the conceptual categorization process of humans and of the structure of their mental representation. The second part presents the conceptual spaces modeling strategy, which is in line with the psychological characteristics of the human cognitive apparatus. The third part contains a summary of the main principles of object-oriented programming, and aims to express the concept of cognitive domain in terms of classes of objects. Finally, the fourth and the fifth part are devoted to two implementational problems of the conceptual spaces framework in an object-oriented model, *i.e.* to the issue of the prototype category structure and to the problem of vagueness respectively.

1 Cognitive characteristics of category structure

It is a truism to say that cognitive architecture should provide the possibly simplest and most intuitive methods of cognitive processes implementation. An even greater truism is to say that it should appropriately describe features of human cognition, and not impose its own structure in the process of modeling. In practice, however, this compromise between transparency of cognitive architecture and its structural and implementational properties is often difficult to achieve. Achieving it must be based on the one hand on the research results concerning human cognitive system, and on the other, it must rely on choosing the most consistent modeling technique to the structure of that system. Certainly, this general outline of implementation of human cognitive capacities also applies to the specific analysis of cognitive processes. This means that research on a computer model of human category structure should therefore also come out strictly from psychological analysis; it is then necessary to choose adequate and possibly transparent modeling techniques to address the results of this analysis. Within the research approach that is most optimal from an implementational point of view, conceptual structure of human categories shouldn't be treated as a purely philosophical *a priori* construct, detached from human cognitive ability. Instead, as Rosch postulates, it should be constructed in accordance with the rules governing scientific methodology, *i.e.* on the basis of results of research and experimentation, and by taking into account the characteristics of the human cognitive apparatus [Rosch, 1975].

In the field of research on the process of categorization, this approach, however, is relatively new. The structure of the conceptual category of human has been treated, in fact, in accordance with the purely structuralist model for a long period of time. You can even say that for over two thousand years the reflection on the nature of human reason has been done entirely under the aegis of the so-called classical category theory¹. The main assumption of the classical theory of categorization is that categories are defined by necessary and sufficient conditions; therefore, it is sometimes also referred to as the model of

¹ Aristotle is considered to be the father of this theory, hence it is sometimes called 'Aristotelian theory of categorization'.

necessary and sufficient conditions (NSC). This theory was considered to be so evident that even a possibility of a different perspective on how to categorize was difficult to imagine. The situation is aptly summarized by Lakoff:

“From the time of Aristotle to the later work of Wittgenstein, categories were thought to be well understood and unproblematic. [...] This classical theory was not the result of empirical study. It was not even a subject of major debate. It was a philosophical position arrived at on the basis of a priori speculation. Over the centuries it simply became part of the background assumptions taken for granted in most scholarly disciplines. In fact, until very recently, the classical theory of categories was not even thought of as a theory. It was taught in most disciplines not as an empirical hypothesis but as an unquestionable, definitional truth” [Lakoff, 1987].

In the twentieth century classical theory of categorization became subject to criticism. The impulse came from Wittgenstein’s philosophy and the experiments on categorization in the field of cognitive psychology conducted by Rosch and colleagues [Rosch, 1975, Mervis & Rosch, 1981]. In a series of experiments Rosch showed that the process of categorization was based on human neurophysiology and sensorimotor activity, that it was deeply connected with the process of constructing mental images and methods of organization of a memory material, and even that it was associated with processes of communication. Moreover, these studies have significantly influenced the scientific perception of the shape of human structure of concepts and categories.

According to the structuralist theory, construction of categories is determined solely by the infra-linguistic system of oppositional mutual relations. This means that the meaning of a unit within a system is determined by the place which it occupies in the language system of differences. A structuralist categorical outline for a sixteen-element set would thus look as follows:

1	2	3	4
5	6	7	8
9	10	11	12
13	14	15	16

Schema 1: Structuralist categorical outline.

Given a set consisting of n elements, each element is defined as a conjunction of negations of other elements:

$$\exists x (x \in \{x, y, z, \dots, n\}: x = \neg y \wedge \neg z \wedge \dots \wedge \neg n), \text{ for } n \neq \infty$$

According to this outline, for example some specific color name in the color domain is therefore defined as the sum of negations of all other color names occurring in the system of language. Consequently, all of the elements of cognitive domains (*e.g.* colors) are equivalent (*i.e.* there are no highlighted points in the system) since only the relations to other components define each element. This means that the boundaries of every category are sharply defined as connectives of conjunction and negation defined in the classical two-argument logic provide for their demarcation. Sharp boundaries of categories reflect the unambiguity in defining the relationship of a given object's membership. Relation of membership is therefore a "zero-one issue" in structuralist terms and – as befits a typical representative of the classical theory of categorization – is determined by a set of necessary and sufficient conditions. In consequence, this means that exactly just like there were no highlighted categories within a domain, there are also no highlighted elements within categories. Therefore, speaking of a better or worse example of given color (for example, 'red') is completely meaningless from the perspective of structuralism since all elements of the category are in fact equivalent.

Criticism of the classical concept of categorization has led to the development of the so-called prototype theory of categorization. The main arguments in favor of the latter have come from the results of psychological experiments [Rosch, 1977; Berlin & Kay 1969] which undermined the main assumptions of the NSC model. The experiments were conducted by Rosch and produced results showing clearly that the respondents distinguished superior and inferior members within the same category. In the case of NSC classification model, such phenomenon should not take place since the classical categorization process is based on common characteristics of all elements within a category. This change in the categorization model has also significantly influenced the vision of the human conceptual structure. Experimental

studies clearly show that for each category we can highlight central and peripheral elements, which differ in terms of the degree of categorical membership (*vel.* representativeness). The central element, also known as the prototype, is a kind of touchstone of categorical membership. Elements more similar to the prototype are situated closer to the center of the category, and characterized by a greater degree of membership, while those less similar to the prototype take a more peripheral location in the internal structure of the category. The similarity construed in line with the assumptions of psychology thus becomes one of the most important concepts in the process of constitution of the human conceptual structure. In short, the question of psychologically appropriate representation of similarity seems to be crucial not only from the point of view of methodology of cognitive science and procedures of prototype categorizing, but also from the perspective of cognition *tout court*. The only question is how to understand it.

Most approaches rely on cumulative model of similarity. According to this model, the number of common features shared with the prototype determines the degree of similarity to the prototype. This is a result of a prototype structure organization which is constituted with the involvement of quantitative effects of perception. As Evans puts it: "Prototype structure thus concerns the degree to which redundancy in the category members is employed in categorization, by virtue of providing a salient set of attributes that organize the category" [Evans, 2007, 176]. However, a quantitative model based on classification of attributes generates numerous problems. First of all, as it is evidenced by numerous empirical studies, a sheer amount of common features does not play as important role as co-occurrence of certain specific groups of features in the process of assessing the similarity. Second, the presence of such a bundle of qualities in all members of a particular category may be considered as a necessary and sufficient condition of category membership, which leads to transformation of the prototype theory back into the classical model. Thus Gärdenfors, unlike Evans, shifts towards the geometric model of similarity representation and conceptual structure of the mind. This model is an integral part of his theory of conceptual spaces, the main assumptions of which are discussed in the next section.

2 The model of conceptual structure in Gärdenfors' conceptual spaces theory

The central idea behind conceptual spaces is the belief that meaning can be described in terms of organized abstract spatial structures [Gärdenfors 2000 & 2014]. Notions used to such modeled meanings are then terms borrowed from geometry and vector algebra. The basic building blocks of every conceptual space are the so-called qualitative dimensions, which form a kind of theoretical framework used to set properties of objects and to define the relationships occurring between them. Dimensional reconstruction of quality is performed using a technique of multidimensional scaling (MDS) [on a theoretical basis for MDS cf. Shepard, 1962; Coombs, 1964]. The fundamental role of dimension in a conceptual space is representation of a wide variety of modeled object qualities in different cognitive domains. Therefore the coordinates of points within conceptual spaces represent individual cases of a given dimension, *e.g.* a certain temperature, a certain weight, tone, *etc.* Such points represent objects with specific qualities defined by their coordinates in space. The quality dimensions are *infra-linguistic*, which means that the quality represented by them does not need to be expressible in the form of a language or a symbolic code. As Gärdenfors puts it:

“Humans and other animals can represent the qualities of objects, for example when planning an action, without presuming an internal language or another symbolic system in which these qualities are expressed. As a consequence, I claim that the quality dimensions of conceptual spaces are *independent* of symbolic representations and more fundamental than these” [Gärdenfors 2000: 11].

Gärdenfors uses the concept of dimension construed in such way to introduce the notion of cognitive domain, which – according to its conceptualization – is an integrated bundle of dimensions. Dimension is integrated when it necessarily occurs in conjunction with another integrated dimension. Examples of integrated dimensions may be, for instance, hue, brightness, and intensity because every representative of the color domain that features a specific value assigned in one dimension (*e.g.* brightness) must also have a certain value in other dimensions (*i.e.* a certain shade and intensity). The color domain as a three-dimensional conceptual space can be thus presented in a graphic

form like the one provided in *Figure 1*. It consists of three quality dimensions *i.e.* brightness (growing vertically bottom-up), intensity (growing horizontally from the center of the cone to its rims), and shade (changing clockwise on a circle). The most contrasting shades lie at opposite points of the circle.

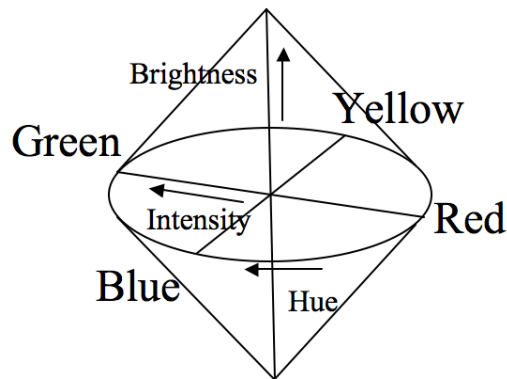


Figure 1: Representation of color domain in conceptual spaces model
(Authors' work on the basis of [Gärdenfors, 2014, p. 23].)

Both the properties and the concepts in the conceptual space are, according to Gärdenfors, represented by convex sets whose layout is determined by the location of the prototype of a given element (concept/property) and the prototypes of other surrounding elements in a particular cognitive domain. The solution proposed by Gärdenfors is in line with the findings of the prototype theory of categorization [Rosch, 1975 & 1978; Mervis & Rosch, 1981; Lakoff, 1987]. Representation of concepts as convex polygons in space allows for a more or less central location of a specific point within a given polygon. A central location of a point reflects prototypical characteristic of the object represented thereby. The prototype theory of categorization plays an essential part in Gärdenfors' model because it makes it possible to constitute the conceptual structure of the cognitive domain. Mapping of the category structure of a specific domain in the model proposed by Gärdenfors is carried out with the aid of a topological tool called Voronoi tessellation. It is a method of division of n -dimensional space into parts, using equal distance between the highlighted points, which, in accordance with the arguments proposed by Gärdenfors, create a collection of prototypes or objects with the highest degree of

prominence in a given domain. Formally speaking, Voronoi tessellation proceeds according to the following formula:

$$\text{Vor}P(p) = \{x \in E: \forall q \in P, d(x,p) \leq d(x,q)\}$$

In this formula, d is defined on the Euclidean space function of distance representing the degree of similarity between stimuli.

For an eight-element set of points $P = \{p_1, \dots, p_8\}$ belonging to the Euclidean space E , the Voronoi area assigns a certain element p_i from the set P , which is called the set of all points that are closer to point p_i than to any other element from P . As a result, for an 8-element set P we will get the following division of space:

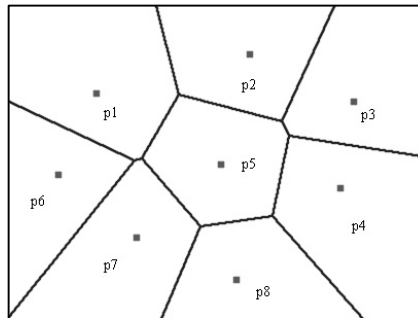


Figure 2: Voronoi tessellation for an 8-element set P (authors' work).

It is important to highlight that the model of the conceptual space shown in *Figure 2* leaves no room for existence of borderline cases; borders are, in fact, decidedly sharp since they are determined by the function of distance between two contiguous points belonging to different Voronoi areas. Of course, in a natural language, a large amount of concepts is vague as a matter of fact. However, it is possible to reconcile the representation of prototype conceptual structure in Gärdenfors' model with the phenomenon of vagueness, which was one of the major spots of concern in the classical theory of categorization. Let us recall that in the classical theory of categorization membership function is based on a set of necessary and sufficient conditions. This form of membership function doesn't make it possible to grade the degree of membership. In the prototype theory, however, by identifying the membership measure with the degree of prototype resemblance, one can blur boundary of categories thus creating a place for border

cases.

Blurring the boundaries of categories in Gärdenfors' theory is possible by way of extension of its conceptual model. It involves multiple overlapping of tessellation (*i.e.* so-called cluster tessellation) made on the basis of vague prototypes [Douven & al. 2013; Decock & Douven, 2014]. In other words, in the case of vague terms, it is more adequate to consider a set P^* of clusters of points $\{\{p1_1, \dots, p1_n\}, \{p2_1, \dots, p2_n\}, \dots, \{pn_1, \dots, pn_n\}\}$ instead of a set P of points. Decock and Douven [2014] use the standard example of colors as involving such cluster modeling: color names are vague, and modeling the conceptual space with clusters of prototypes is specific to vague concepts. It is traditionally assumed that when a partition of a space is generated by a set P^* of clusters of points, these clusters form circles. That is, prototypical areas are circular, as shown in *Figure 3*.

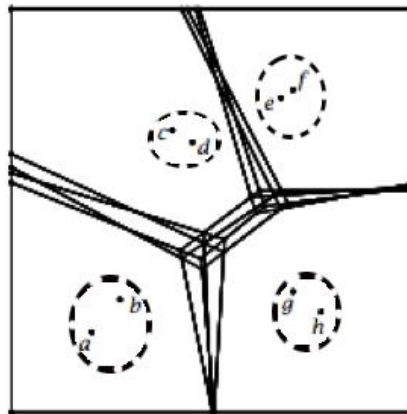


Figure 3: Voronoi Diagrams generated by P^* (authors' work on the basis of [Douven & al. 2013])

A tessellation made by a cluster of points formed in a circle (so-called vague prototypes) allows blurring of boundaries between concepts in a given space. Every point located on the boundary of two or more terms is considered a borderline case of these predicates. The tessellation formed of vague prototypes is presented in *Figure 4*:

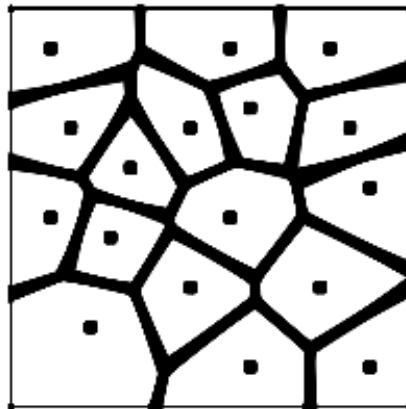


Figure 4: Use of P^* to model vague concepts [Decock & Douven, 2014]

3 Object-oriented data architecture

As we have argued in section 2 of this paper, cognitive architecture is supposed to be the most possibly intuitive method of cognitive processes implementation on the one hand, and should not impose its formal structure during the modeling process on the modeled cognitive system on the other. It seems that the key to achieve this goal is to select modeling techniques that will be most consistent with the structure of the modeled system. The approach that we propose in this paper, and which in our opinion is considered to be most consistent with Gärdenfors' implementational model, is object-oriented design. The greatest advantage of object-oriented programming, design and analysis is compatibility of such approach with the reality. Moreover, as research shows, human brain is naturally best-suited to such approach in information processing [Sheetz & Tegarden, 2001]. Second, object-oriented approach seems to be very easily reconciled with the conceptual spaces model, which allows very efficient and intuitive computer modeling of cognitive processes.

The essential concept of object-oriented paradigm is very simple. The system of knowledge, or the cognitive system of concepts in the real world is expressed as a formal model in terms of objects and connections between them. Then, a model representing objects and their connections is mapped within a computer system.

The first step of this process can be called ‘modeling routine’; the second step is the process of simulation.

Of course, the notion of “real world” requires some explanation in the context of this paper. In the case of cognitive architecture design, which is intended to be a reflection of the conceptual framework of human, the notion of “real world” applies to mental or conceptual reality of the mind. In fact, the concept of “real world” in an object-oriented methodology doesn’t necessarily represent an external material world, but a reality modeled by an object-oriented language. Therefore, in the case of our endeavor, the mental reality of the human categorization system is initially a specific model of categories with a set of certain relations assigned to it. In some sense we can speak about a dual modeling process. On the one hand, it constitutes a description of the human cognitive system in a conceptual spaces framework, which is subsequently described as a system of knowledge in terms of an object-oriented methodology. Simply speaking, the goal of this text is to show, that an object-oriented model is in line with the conceptual space framework. In consequence, the latter can be therefore seen as a first step of object-oriented implementation. The second step consists in translating the CS framework into a model suitable for its simulation in the computer system. The process of simulation itself is not covered by the scope of this paper.

The basic programming unit in an object-oriented paradigm is not a *function* like in the case of procedural or functional paradigm (in which all computations are performed by applying functions), but a *class* representing a collection of similar real-world objects. In the procedural approach, the program is divided into self-contained and maintainable parts called ‘modules’. Every module contains procedures, *i.e.* self-contained codes that carry out single tasks. A function in procedural programming is a self-contained code returning value to the calling procedure. In consequence, the distinction mark of a procedural paradigm is separation of program’s data from instructions that manipulate it. On the contrary, an object-oriented paradigm binds together data and the instructions. The latter manipulate the former into the class. In OOP,

class is an encapsulated definition of a collection of similar real-world objects. Therefore, in some way, class represents the conceptual category in human cognitive system. The application in OOP is modeled as a collection of related interacting and working *objects*. That's why OOP is considered to be a very intuitional programming approach – it describes informational system as it exists in real life based on interactions among real objects. Moreover, the programming process starts with a very common everyday human capacity, *i.e.* abstraction of useful real-world objects and classes.

The basic concepts of OOP are the notions of object and class. These two concepts are so closely connected that trying to explain them really seems like a chicken-and-egg dilemma. In real world it is impossible to define a class without using the term of object – and *vice versa*. However, in the case of OOP, the basic programming unit is the notion of class. Objects are always instantiations of a class. Due to the fact of objects being created from classes, they can be, as a matter of fact, distributed individually or as part of a library. However, it is classes that are actually pieces of a code, which means that they are the basic building blocks defining objects. In consequence, objects can be seen as merely conceptual units of both state and behavior. The state of an object is referred to through its attributes or properties, and the behavior of an object is defined by its set of methods. Compared to object, class can be thought of as a sort of higher-level data type.

Let us note that the concept of class is in line with the notion of domain in Gärdenfors' proposal. The conceptual space of a given cognitive domain is constructed from several quality dimensions connected to each other in a necessary relation. The concept of class in an object-oriented paradigm is easy to consider together with the notion of cognitive domain in a conceptual space. For instance, a color domain defined by three dimensions (*i.e.* hue, brightness, intensity) can be easy translated into a class of objects (colors) defined by these attributes.

All the elements of a cognitive domain (for instance, specific

colors) represented by points in a conceptual space are instances of a given cognitive domain (*i.e.* color domain), just like objects that are instantiations of a given class in OO language. In other words, all the basic elements of both frameworks are mutually translatable. This applies also to values associated with objects and points. The values assigned to objects are in fact directly mapped to coordinates of points representing quality values relevant to a given class of attributes under consideration. However, these huge convergences are not sufficient to fully and naturally implement the cognitive process of shaping the structure of categories in an object-oriented language. The latter is more similar to the Aristotelian model of categorization rather than to the prototype one, which remains in accordance with Gärdenfors' proposal.

4 The problem of the prototype structure of an object-oriented language

As we said before, since in a traditional object-oriented paradigm class provides an abstract definition of objects, each object has to be defined as an instance of its class. In other words, class defines shared data structures and methods for an entire collection of objects. This means that most object-oriented programming languages are based on the classic categorization model in which objects of one class are defined in terms of the same shared properties. Therefore, the classification model of an object-oriented language is essentially different from the process of categorization performed by humans, and includes limitations when it comes to implementation of conceptual spaces in an object-oriented framework.

There are, however, some modifications to this classical approach, allowing for more flexibility in defining objects in a system. One of such modifications is prototype-based object-oriented programming, which in contrast to defining objects by class supports a more direct method of object creation. In prototypical object systems, objects are seen as a simple list of properties rather than merely instances of a class, with a special reference to the prototype from which they inherit their behavior. In other words, the fundamental difference between classical and prototypical object systems consists in the ontological status of a given object. While classical objects are defined abstractly in terms of

the class from which they inherit their characteristics, prototypical objects are defined *concretely* as specific objects and inherit their characteristics from other specific objects. Moreover, prototype-based languages eliminate the dual nature of information system that requires at least two fundamental constructs – classes and objects, and facilitate direct creation and manipulation of objects. They are more elegant, and closer to the recent cognitive theory of categorization than class-based languages. As Taivalsaari puts it:

“Prototype-based languages are conceptually elegant and possess many other characteristics that make them appealing. These languages are also seemingly closer to the prototype theory presented by cognitive psychologists and philosophers. For instance, the ability to modify and evolve objects at the level of individual objects reduces the need for a priori classification and encourages a more iterative programming and design style. In general, when working with prototypes, one typically chooses not to categorize, but to exploit likeness. Rather than dealing with abstract descriptions of concepts (intensions), the designer is faced with concrete realizations of those concepts. Consequently, design is driven by evaluation in the context of examples: designers run their solutions to evaluate them in the context of some input to the program” [Taivalsaari, 1997].

Apart from the abovementioned unquestionably practical reasons, prototype object-oriented systems seem to be simply ideal for modeling conceptual structures of categories proposed by Gärdenfors. It becomes even more evident when we consider the process of category structure creation in a prototype-based object-oriented language. This process refers to methods of creation of new objects. While class-based languages parameterize objects using templates from which other instances of objects are generated, prototype-based languages adopt a different approach to object generation. Instead of using object descriptions beforehand, there are stock objects generated from prototypes, and customized later on. The crucial feature of prototype-based languages is the lack of an entity that represents a class of instances. It is the convention, or rather the resemblance, that plays the key part in this context.

The so-called “cloning” is the basic mechanism used for instantiating prototypes in prototype-based languages. The product of a cloning process is something we may call a ‘field’ or ‘shallow’ copy of an

object, *i.e.* something of the same external structure of a given object. As a result, the clone shares attributes of the prototype, but with independent state values. This process is consistent with Gärdenfors' model of category structure creation. Let us recall that in the case of the conceptual spaces model, domain is constituted by a set of a given prototype's essential features, in which all particular objects participate, but the actual values of each object's features are specified by the degree of a given object's similarity to the prototype. Using the set of prototypes in a certain domain, for instance, a set of base colors in the domain of color [Berlin & Kay, 1966], we can easily generate the categorical structure of the domain similar to Voronoi division of space presented in Gärdenfors' model by simply cloning objects resembling a given prototype.

5 The problem of object graded membership

The problem of the most efficient strategy for adding vagueness in an object-oriented data architecture is an issue well-known in formal literature. As Marin, Pons, and Vila have pointed out:

„In the last few years, the object-oriented database model has been modified in order to incorporate vagueness. Consequently, fuzzy object-oriented database models have appeared. Vagueness has been studied on different levels: considering fuzzy attribute domains in the database, softening the idea of membership of an object to a class, relaxing superclass subclass relationships, and even trying to reflect the fuzzification in the behavior of the objects” [Marin, et. al. 2001, 863].

In order to deal with the issue of graded categorical membership, Marin et al. [2000] have introduced a concept of fuzzy type, and use it as a new way of managing fuzzy structures. Fuzzy type allows incorporating attributes with membership degrees determined by layers, where higher layers represent a greater degree of membership. Type is defined as a pair (\mathbf{S}, \mathbf{B}) , where \mathbf{S} (*Structure*) is the set of attributes or instance variables (\mathbf{S} is the part of a set of all attributes \mathbf{A} , *i.e.* $\mathbf{S} \subseteq \mathbf{A}$), which characterizes the structure of the type, and \mathbf{B} (*Behavior*) is the set of methods that define its behavior. Considering the previous definitions, a class \mathbf{C} is a pair (\mathbf{T}, \mathbf{O}) , where \mathbf{T} is the type of the class and \mathbf{O} (*Objects*) is the set of all objects that adopt the structure and the behavior of a given class. Finally, similarly to the notion of a structure, we can define *fuzzy structure* as a fuzzy set defined over a set of all

attributes in a previous model. In consequence, *fuzzy type* can be defined as a special kind of type (\mathbf{S}, \mathbf{B}) whose structural part \mathbf{S} is a fuzzy structure $(Fuzz \mathbf{S}, \mathbf{B})$. In other words, the key to identify fuzzy type is to find the membership function associated with the structural component of a given type. For \mathbf{T} associated with a given class \mathbf{C} , it adopts the following form:

$$\mu_{\mathbf{S}}: A \rightarrow [0,1]$$

In order to make a fuzzy object-oriented model consistent with conceptual space and, in consequence, with cognitive capacities of the human mind, it is necessary to define membership function in a more cognitive manner, *i.e.* in terms of similarity to prototype. Similarity function can't be expressed simply as a monotonically decreasing function of distance from prototype, which takes values in the real number interval between 0 and 1 inclusive. Function of that sort, as Osherson and Smith [1981] pointed out, is cognitively inadequate and makes wrong predictions about the conceptual structure of human categories. As they have shown, function of that sort can be defined as function c that for any prototype p , distance function d , and domain A to which p belongs satisfies the following condition:

$$\forall x, y \in A: d(x, p) \leq d(y, p) \rightarrow c(y) \leq c(x)$$

According to Osherson and Smith, function c lacks some threshold value of similarity to prototype, and hence fails to specify the concept boundaries; this condition can be satisfied with the aid of similarity function M introduced by Hampton [2007, 365]. Hampton's formal representation of similarity is consistent with the concept of graded categorical membership. Using function M , one is able to generate the structure of concept with determinate boundary region for membership and its lower and upper bounds, represented respectively by values S_L and S_H . If $S(x)$ is the measure of similarity of x to prototype, and S_T is the value where M equals 0.5, then M is defined as follows:

$$M(x) = \begin{cases} 0 & \text{if } S_L \geq S(x); \\ 2 \left(\frac{S(x) - S_L}{S_H - S_L} \right)^2 & \text{if } S_T \geq S(x) > S_L; \\ 1 - 2 \left(\frac{S_H - S(x)}{S_H - S_L} \right)^2 & \text{if } S_H \geq S(x) > S_T; \\ 1 & \text{if } S(x) > S_H. \end{cases}$$

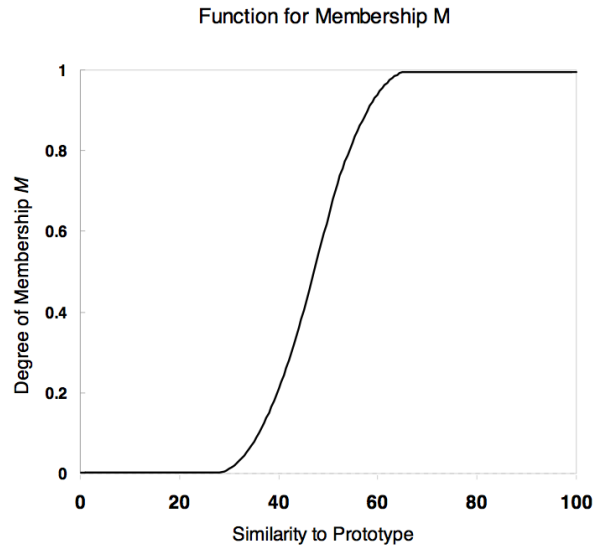


Figure 5: Function M with curved threshold between extensions and penumbra area [Hampton, 2007].

By applying Hampton's membership function to an object-oriented language with three boundary regions for similarity to prototype, every property in the model becomes affected by the membership degree. As a result of such operation, we obtain a type with a fuzzy structure set defined over the set of all possible attributes (*Figure 6*). The transition from a classical object-oriented language to a language enriched by the concept of fuzzy type introduced by Marin et al. is similar to the abovementioned transition from Voronoi tessellation of space to cluster tessellation proposed by Decock & Douven [Douven & al. 2013].

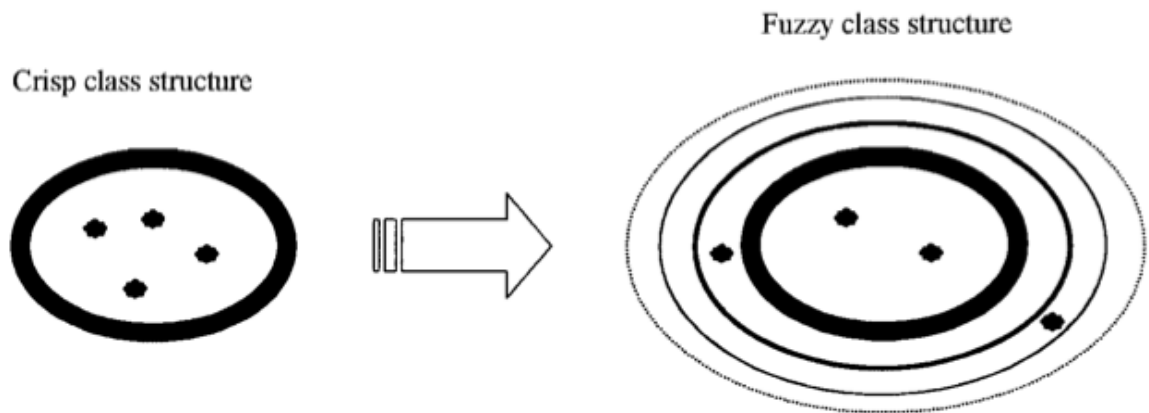


Figure 6: Applying fuzzy type to crisp class structure [Marin, et. al, 2000].

Finally, it is important to note that besides numerous structural convergences between object-oriented and conceptual spaces models, both approaches are also highly consistent with cognitive activities of humans. We don't claim that all cognitive activities are well-suited for both object-oriented and conceptual space approach. For instance, the famous Marr's model of vision is clearly inspired by procedural programming languages, as long as it is considered to be:

"...a sequence of processes that are successively extracting visual information from one representation, organizing it, and making it explicit in another representation to be used by other processes. Viewed in this way it is conceptually convenient to treat vision as computationally modular and sequential" [Mayhew & Frisby, 1984].

However, as Mather rightly points out, some aspects of cortical physiology and some cognitive activities are consistent with OOP models - like, for instance, object-specific priming, multiple object tracking, inattention blindness, or attentional effects in motion perception [Mather 2001]. The model of categorical structure acquisition given by conceptual spaces framework seems to be also one of the cognitive activities well-suited for object-oriented design. We at least hope that we have been able to show it. Consistency of both models and their intuitiveness seems to create an extremely wide range of possibilities of implementation of Gärdenfors' theory.

REFERENCES

- Berlin Brent, Kay Paul, 1969, *Basic color terms*, Berkeley: University of California Press.
- Coombs Clyde Hamilton, 1964, *A theory of data*, New York: Wiley.
- Decock Lieven, Douven Igor, 2014, *What Is Graded Membership? “Noûs”*, 48, pp. 653–682.
- Douven Igor, Decock Lieven, Dietz Richard, Égré Paul, 2013, *Vagueness: A Conceptual Spaces Approach*, “Journal of Philosophical Logic” 42(1), pp. 137–160.
- Evans Vyvyan, *A Glossary of Cognitive Linguistics*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Gärdenfors Peter, 2000, *Conceptual spaces*, Cambridge: MIT Press.
- Gärdenfors Peter, 2014, *Geometry of meaning – Semantics based on conceptual spaces*. Cambridge: MIT Press.
- Gärdenfors Peter, 2015, *Cognitive science: from computers to ant hills as models of human thought* [in:] Gemel A., Łukowski P., Żukowski B., (ed.), *Cognition, Meaning and Action. Lodz-Lund Studies in Cognitive Science*, Lodz-Cracow: Lodz – Jagiellonian University Press.
- Hampton A. James, 2007, *Typicality, Graded Membership, and Vagueness*, “Cognitive Science” 31(3), pp. 355-384.
- Marin Nicolas, Pons Olga, Vila A. Maria, 2000, *Fuzzy Types: A New Concept of Type for Managing Vague Structures*, “International Journal of Intelligent Systems”, Vol. 15, pp. 1061-1085.
- Marin Nicolas, Pons Olga, Vila A. Maria, 2001, *A Strategy for Adding Fuzzy Types to an Object-Oriented Database System*, International Journal Of Intelligent Systems, Vol. 16, pp. 863-880.

- Mather George, 2001, *Object-oriented models of cognitive processing*, "Trends in Cognitive Sciences", 5(5), pp. 182-184.
- Mayhew John, Frisby John, 1984, *Computer vision*, [in:] O'Shea T., Eisenstadt M., (eds.) *Artificial Intelligence: Tools, Techniques, and Applications*, New York: Harper & Row pp. 301–357.
- Mervis Catlin, Rosch Eleanor, 1981, *Categorization of natural objects*, „Annual Review of Psychology” 32, pp. 89-115.
- Lakoff George, 1987, *Women, Fire and Dangerous things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Osherson N. Daniel, Smith, E. Edward, 1981, *On the Adequacy of Prototype Theory as a Theory of Concepts*, "Cognition" 29, pp. 259–288.
- Rosch, Eleanor, 1975, *Cognitive Representation of Semantic Categories*, w: „Journal of Experimental Psychology”, 104, pp. 192-233.
- Shepard N. Roger, 1962, *The analysis of proximities: Multidimensional scaling with an unknown distance function. Part I*, „Psychometrika” 27, pp. 125-140.
- Sheetz, Steven, Tegarden David, 2001, *Illustrating the cognitive consequences of object-oriented systems development*, "The Journal of Systems and Software", 59, pp. 163-179.
- Taivalsaari Antero, 1997, *Classes vs. Prototypes: Some Philosophical and Historical Observations*, "Journal of Object-Oriented Programming" 10(7), pp. 44-50.

ABSTRACT

CONCEPTUAL SPACES IN OBJECT-ORIENTED FRAMEWORK

The aim of this paper is to show that the middle level of mental representations in a conceptual spaces framework is consistent with the OOP paradigm. We argue that conceptual spaces framework together with vague prototype theory of categorization appears to be the most suitable solution for modeling the cognitive apparatus of humans, and that the OOP paradigm can be easily and intuitively reconciled with this framework. First, we show that the prototype-based OOP approach is consistent with Gärdenfors' model in terms of structural coherence. Second, we argue that the product of cloning process in a prototype-based model is in line with the structure of categories in Gärdenfors' proposal. Finally, in order to make the fuzzy object-oriented model consistent with conceptual space, we demonstrate how to define membership function in a more cognitive manner, *i.e.* in terms of similarity to prototype.

KEYWORDS: Conceptual spaces, Object-oriented framework, prototype theory of categorization, vagueness, cognitive architecture.

SŁOWA KLUCZOWE: Przestrzenie pojęciowe, programowanie zorientowane obiektowo, prototypowa teoria kategoryzacji, nieostrość, architektura poznawcza.



DAWID MISZTAL
UNIwersytet Łódzki

INSTRUMENTALIZACJA NATURALIZMU W ANTROPOLOGICZNEJ REFLEKSJI NIETZSCHEGO¹

Na pierwszy rzut oka, ogólnym, jednoczącym zamysłem tematycznego zróżnicowania filozofii Nietzschego wydaje się krytyczna analiza kultury, ujawniająca konieczność redefinicji aksjologicznego statusu jej podstaw. Jednak przy bliższym rozpatrzeniu, ta różnorodna mozaika problemów okazuje się zorganizowana wokół jednego centralnego dla nietzscheańskiej myśli zagadnienia. Odsyłają one mianowicie do człowieka, jako głównego (choć oczywiście nie zawsze przywoływanego z imienia) przedmiotu, na którym w istocie skupia się zainteresowanie tej myśli: „[j]eśli dla Nietzschego wszystko, co do tej pory było ważne, traci na znaczeniu, to tym bardziej zależy mu na człowieku” [Jaspers 1997, 101]². Waga jaką Nietzsche przywiązuje do wszystkich poruszanych przez siebie kwestii jest więc prostą konsekwencją ich znaczenia dla problematyki antropologicznej. Poddawane są one intelektualnej obróbce tak długo i w takim wymiarze, jak jest to konieczne, by wydobyć z nich antropologiczny sens, po czym z reguły dochodzi do zaniechania ich dalszego

¹ Tekst jest zmodyfikowanym fragmentem rozprawy doktorskiej pt. *Z genealogii filozofii człowieka. Analiza źródeł i ewolucji wybranych koncepcji antropologicznych XIX i XX wieku*.

² Nie przypadkiem Jaspers w poświęconej filozofii Nietzschego monografii, po prezentacji egzystencjalnie ufundowanej metodologii swojego interpretacyjnego przedsięwzięcia, rozpoczyna właściwą ekspozycję myśli Nietzschego od omówienia nietzscheańskiej filozofii człowieka. Z kolei Peter Fitzsimons, powołując się na Nimroda Alaniego, jako jeden z zasadniczych wymiarów idei przewodniej refleksji Nietzschego wymienia „pedagogiczną antropologię”, czyli poszukiwanie warunków sprzyjających rozwinięciu tkwiących w człowieku szlachetnych potencji [Fitzsimons 2007, 63].

rozważania i przesunięcia uwagi ku nowym problemom w nadziei wykrycia w nich podobnych, tj. dotyczących specyficznie ludzkiego istnienia, treści [Schacht 2002, 267].

Rozpatrywana w tym świetle, filozoficzna praktyka Nietzschego wydaje się wspierać na fundamentalnym, hume'owskim przeświadczeniu, zgodnie z którym wszystko, co stanowić może przedmiot ludzkiego poznania oraz przedmiot ludzkich sądów (a zatem wszystko, co składa się na ludzką rzeczywistość), „zależy w pewnej mierze od nauki o człowieku” [Hume 1951, 1, 3]³. „Wszystko [bowiem], co jest dla nas rzeczywiste, co godne miłości i uwielbienia albo co nikczemne, dostępne jest nam ostatecznie jedynie w postaci człowieka i tylko w sposób, w jaki on doświadcza bytu” [Jaspers, 102]. Stąd też rozważanie jakiegokolwiek przynależącej do ludzkiego świata kwestii w oderwaniu od jej podstawowego, antropologicznego podłoża, musi, zdaniem Nietzschego, nieuchronnie rodzić błędy i nieporozumienia [Schacht, 267].

W prezentowanej pracy chciałbym się przyjrzeć sposobom, na jakie manifestuje się to fundamentalne dla filozofii Nietzschego przeświadczenie: jak jest rozumiane, jakie przybiera formy, jakie wyznacza się mu cele, i jakie obiera się dla ich realizacji metody. Aby ukazać te sposoby, wyjdę od tego, jak Nietzsche definiuje antropologiczne zadanie swej myśli. Następnie, podążając w kierunku wyznaczonym przez tę definicję, przyjrzę się funkcjonowaniu w jego refleksji naturalistycznej perspektywy interpretacyjnej, jako że to ona właśnie stanowi istotny element strategii realizacji tegoż zadania. Pozwoli to ujawnić kolejny (obok właśnie naturalizacji filozofii

³ Nie sugeruję, że sam Nietzsche postrzegał obecność tego przeświadczenia w swej myśli jako zadłużenie względem Hume'a, czy też rezultat świadomego nawiązania do myśli Szkota. Główne tezy tej ostatniej poznał Nietzsche najprawdopodobniej jedynie z drugiej ręki [Davey 2007, 153], a jedynym dziełem Hume'a, które posiadał i czytał, były *Dialogi o religii naturalnej*. „Według niemieckich instynktów oceny” refleksja Hume'a wydaje się Nietzsche „zbyt powierzchowna” [Nietzsche 2003b, 36], wpisuje więc jej autora, obok Hobbes'a i Locke'a, w poczet angielskich filozofów (błędnie – wszak Hume był Szkotem), którzy „na ponad stulecie poniżyli pojęcie 'filozof' i umniejszyli jego wartość” [Nietzsche 2001, 183]. Mimo to zbieżność ogólnej antropologicznej intencji, która podskórnie funkcjonuje w myśli Nietzschego, z tezami otwierającymi *Traktat o naturze ludzkiej* wydaje się nie budzić wątpliwości. W kwestii relacji między filozofią Hume'a a myślą Nietzschego por. też przywołany powyżej artykuł Davey'ego oraz pracę M. Warnock *Nietzsche Conception of Truth* (1978).

człowieka) komponent antropologicznego przedsięwzięcia Nietzschego oraz określić ich wzajemne relacje. Jak mam nadzieję wykazać, Nietzsche instrumentalizuje naturalistyczne kategorie interpretacyjne, 1) wykorzystując je do właściwego określenia przedmiotu dalszych badań antropologicznych, oraz 2) wpisując je w logikę swej krytyki metafizyki. Instrumentalizacja ta nadaje próbie naturalizacji filozofii człowieka status przedsięwzięcia wstępnego, przygotowującego grunt pod dalsze rozważania. W tym świetle antropologiczne zadanie filozoficznego projektu Nietzschego ulega redefinicji czy „przewartościowaniu”, zyskując ewidentnie egzystencjalne dookreślenie. Historyczne znaczenie Nietzschego dla dyskursu antropologicznego polega właśnie na próbie zamknięcia naturalistycznej i egzystencjalnej wykładni istoty ludzkiej w ramach jednego antropologicznego przedsięwzięcia.

W autointerpretacji Nietzschego sygnalizowana powyżej ogólna antropologiczna orientacja zyskuje doprecyzowanie nakazujące pojmować ją teminach zadania:

(...) trzeba znów wydobyć straszliwy tekst *homo natura*. Ludzką istotę z powrotem przełożyć na język natury; zapanować nad wieloma próżnymi i marzycielskimi interpretacjami i ubocznymi sensami, jakie dotychczas nagryzmołono i namalowano na tym wieczystym tekście *homo natura*; sprawić byśmy naprzeciw człowieka stanęli kiedyś tak, jak już dzisiaj, zahartowani dzięki dyscyplinie nauki, stajemy naprzeciw pozostałej natury, z nieulekłymi oczyma Edypa i z zalepionymi uszami Odysa, głusi na wabienia starych ptaszników metafizycznych, którzy nazbyt długo szeptali nam: „człowiek jest czymś więcej! człowiek jest czymś wyższym! człowiek inne ma pochodzenie!” – Może jest to osobliwe i szalone zadanie, ale jednak z a d a n i e – któż zaprzeczy! [Nietzsche 2001, 159].

Taka wstępna charakterystyka celów oraz narzędzi antropologicznie zorientowanej refleksji rodzić może wrażenie, że intencją Nietzschego jest filozoficzna rewindykacja opisowej postaci antropologii. W końcu to właśnie w jej ramach ujmowano człowieka przede wszystkim jako istotę wpisaną w porządek natury. To ona koncentrowała się na wyróżnieniu kolejnych aspektów naturalnego funkcjonowania człowieka (mechanicystycznego, fizjologicznego, psychologicznego), dostarczając tym samym poręcznych narzędzi do

jego deskryptywnej charakterystyki. Zatem wbrew krytykom, którzy wskazywali na nieadekwatny lub w najlepszym razie niewystarczający charakter naukowego opisu człowieka w kategoriach przyrodniczych, Nietzsche zdaje się pokładać nadzieje na właściwe określenie istoty ludzkiej właśnie na drodze badania podporządkowanego „dyscyplinie nauki”.

Pytanie, które w sposób *nomen omen* naturalny domaga się w tym miejscu rozważenia, to kwestia tego, czy Nietzsche istotnie postuluje w odniesieniu do człowieka rewaloryzację perspektywy naturalistycznej, a jeśli tak, to na czym miałyby ona polegać? Czy w wieku XIX – stuleciu burzliwego rozwoju nauk – ich naturalistyczna orientacja rzeczywiście wymagała szczególnych, rewindykujących czy propagujących ją zabiegów? Czy w obliczu procesu postępującej „naturalizacji” języka, wywołanego ówczesnymi sukcesami badań naukowych [Skarga 1975, 373], Nietzsche nie ulega jedynie dominującej tendencji, dając jej kronikarskie świadectwo raczej, aniżeli proponując nowe, metodologiczne rozwiązania?

Obecność naturalistycznej perspektywy w rozważaniach Nietzschego wydaje się kwestią bezsporną. Stanowi ona jeden z głównych elementów jego metodologicznego instrumentarium. Zarówno wnioski płynące np. z rozważań rzeczywistego znaczenia i genezy „metafizycznych przesądów” (w rodzaju pojęcia substancji, bycia czy podmiotu) jak i wyjaśnienia prezentowane w ramach dociekań poświęconych zagadnieniom z zakresu moralności czy też historii, lokowane są wewnątrz naturalistycznego horyzontu. Bycie, podmiot, substancja zostają w analizach Nietzschego rozszyfrowane jako projekcje ludzkiego umysłu [Nietzsche 2000, 52; 2003b, 184, 186, 190], będącego niczym innym, jak naturalnym instynktem, osadzonym w naszej cielesności tak mocno, że właściwie z nią tożsamym [Nietzsche 2003b, 188]; fundamentalne składniki moralności (np. nieczyste sumienie) są rezultatem patologicznej modyfikacji naturalnego instynktownego uposażenia, polegającej na tym, że składające się na owo uposażenie popędy, nie mogą liczyć na zaspokojenie na zewnątrz, zwracają się ku wnętrzu człowieka [Nietzsche 2003c, 62]; zainteresowanie historią zyskuje jako swoją przesłankę tezę antropologiczną *par excellence*, okazując się konsekwencją szczególnej, odmiennej niż u pozostałych zwierząt, naturalnej konstytucji człowieka, której integralnym składnikiem jest osobliwy zmysł, wzbogacający pole

naszej „percepcji” o historyczność [Nietzsche 2004, 65n]. Niemal każdorazowo określony pakiet naturalnych determinant stanowi dla Nietzschego rozstrzygającą metodę wyjaśniającą, zarówno wówczas, gdy bezpośrednio odnosi się do biologicznych uwarunkowań ludzkiego istnienia, kiedy milcząco te uwarunkowania zakłada, jak i wtedy, kiedy badając z pozoru odległe od biologii aspekty ludzkiego życia, „naturalizuje” język swoich analiz.

Podstawowa teza antropologiczna Nietzschego (a zarazem jego główne założenie interpretacyjne) mówi więc, że człowiek jest ze swej istoty podporządkowany przede wszystkim naturalnym mechanizmom. Stąd też w swych analizach konsekwentnie czyni zadość temu naturalistycznemu postulatowi, odmawiając istocie ludzkiej wyróżnionej pozycji w porządku natury i piętnując jej nieuzasadnioną dumę i pychę, z jakimi chełpi się swym człowieczeństwem wobec wszelkich form biologicznego istnienia, które – np. ze względu na swoje konstrukcje pojęciowe – uznaje za niższe [Nietzsche 2004, 64; por. 2003d, 20]. O tyle też przyjęta przez niego strategia eksplanacyjna nie może dziwić. Jeśli bowiem wszelkie zjawiska ludzkiego świata wpisywać się muszą w korpus nauk o człowieku⁴, które za swą centralną przesłankę przyjmują fakt naturalnego uwarunkowania, to i owe zjawiska muszą być wyjaśniane poprzez odniesienie do ich naturalnych determinant.

Wszelako wyodrębnienie tej części nietzscheańskiego aparatu metodologicznego skłania do wniosku, że nie stanowi on (zgodnie z sugestią zawartą w jednym z postawionych powyżej pytań) istotnego *novum* w podejściu do problematyki antropologicznej. Zarówno na tle wcześniejszych, jaki i późniejszych filozoficznych koncepcji ta naturalistyczna orientacja nie jest niczym szczególnym. Jej obecność zdaje się wpisywać w szersze zjawisko konsekwentnego transferu kategorii opisowych z obszaru nauk przyrodniczych na tereny dyscyplin humanistycznych. Symptomatyczna jest tu chociażby kariera pojęcia ewolucji, które po zdominowaniu dyskursu biologicznego błyskawicznie przeniknęło do filozofii, gdzie jego aplikacje pojawiają się w teorii poznania, psychologii, etyce, a także refleksji socjologicznej (ten sam los stał się zresztą udziałem innych pojęć o podobnym

⁴ „Wszystkie rzeczy widzimy przez głowę ludzką i głowy tej uciąć nie możemy” [Nietzsche 2003d, 19].

rodowodzie, jak chociażby organizm czy adaptacja). Ujmowana w tym świetle, myśl Nietzschego rzeczywiście jawi się jako konsekwencja tej samej kulturowej tendencji, która przesądziła o specyfice np. filozofii Spencera – koncepcji w bodaj najbardziej bezkompromisowy, czy raczej – jak najwyraźniej chce widzieć to Nietzsche – wręcz bezrefleksyjny⁵ sposób podporządkowującej całą ludzką rzeczywistość, prawom naturalistycznie pojmowanego rozwoju. Nietzsche zresztą sam uprawomocnia takie odczytanie genety naturalistycznego ciężenia swego antropologicznego programu, gdy analizując zmiany, jakim na przestrzeni wieków ulegało rozumienie istoty ludzkiej, stwierdza że „dzisiejsze pojmowanie człowieka sięga dokładnie tak daleko, jak daleko pojmuje się człowieka jako maszynę” [Nietzsche 1999, 47], oraz że „na powrót postawiliśmy go między zwierzętami” [Nietzsche 1999, 46]. Innymi słowy, tym co dookreśla perspektywę ujmowania istoty ludzkiej, są mechanycyzm i naturalizm, a więc idee o żywotnym znaczeniu dla naukowego modelu wyjaśniania.

Jeśli więc wystąpienie Nietzschego miałoby mieć szczególną wagę dla kształtowania się antropologicznego dyskursu, to powyższe konstatacje nakazują przypuszczać, iż nie może ona być wiązana jedynie z postulatem prostego przekładu filozofii człowieka na terminy naturalizmu, skoro ten dokonywał się już od dawna. I tak jest w istocie, albowiem Nietzsche nie chodzi wcale o dosłowną translację „tekstu

⁵ Nietzsche zarzucał będzie Spencerowi przede wszystkim wypaczenia biologicznej perspektywy przy próbach formułowania w jej granicach moralnych konkluzji. Przyjmuje, że Anglik zdefiniował „dobro” w kategoriach „pożyteczności”, i uznaje takie podejście za psychologicznie prawdopodobne [Nietzsche 2003c, 17]. Wytyka jednak, iż spencerowskie rozumienie owej „pożyteczności” sprowadza się do jej funkcjonowania jako siły pacyfikującej instynktu panowania [Nietzsche 2003c, 57; zob. też: 2003b, 21]. Pożyteczność ma bowiem ukierunkowywać mechanizmy przystosowawcze tak, aby podporządkowywały one egoizm instynktów altruizmowi. Tymczasem, dla organizmu pożytecznym okazuje się najczęściej pozostawanie wiernym instynktownemu egoizmowi. W konsekwencji Nietzsche oskarża Spencera o niedostrzeżenie wagi konfliktu dla życia: „życie jest wynikiem wojny, społeczeństwo samo jest środkiem wojny...” [Nietzsche 2003b, 142] oraz niezrozumienie jego istoty [Nietzsche 2003c, 57] i piętnuje pogląd Anglika jako antybiologiczny, określając jego samego mianem *décandent* [Nietzsche 2003b, 142; zob. też: 2000, 101]. Należy jednak podkreślić, iż ten krytyczny stosunek Nietzschego do poglądów Spencera nie wyklucza możliwości, że obie koncepcje mogą być determinowane tym samym intelektualnym trendem, który najogólniej określić można „naturalizacją” słownika nauk humanistycznych.

homo natura”, albo też nie chodzi przede wszystkim o nią. Biologiczny, naturalny aspekt istnienia wydaje mu się po prostu bogatszy i bardziej uchwytny od duchowości czy umysłu, czego jednak nie należy postrzegać jako przesłanki dla rozstrzygnięcia o jego ostatecznym znaczeniu. Jest to raczej zalecenie metodologiczne, by naturalistyczne ujęcie człowieka stało się punktem wyjścia w poświęconych mu badaniach [Schacht, 270].

Aby dotrzeć do rzeczywistych intencji Nietzschego, należy pamiętać, że zarówno względem nauki, jak i filozofii zajmuje on postawę, którą cechuje wyraźna ambiwalencja. Jest ona o tyle istotna, o ile przesądza o tym, iż w nietzscheańskiej metodologii obie dziedziny funkcjonują w ramach czegoś, na kształt dialektycznego sprzężenia, wzajemnie neutralizując dzięki temu immanentne im, a niebezpieczne w ocenie Nietzschego założenia, procedury i konkluzje. Jeśli więc antropologicznym zadaniem ma być naturalistyczna reinterpretacja *conditio humana*, to nie dlatego, iżby prób takiego ujęcia człowieka rzeczywiście brakowało, lecz dlatego, że Nietzsche – obok właściwego punktu wyjścia refleksji poświęconej człowiekowi – widzi w naturalizmie poręczną kontrargumentację wymierzoną w filozofię nowożytną, wobec której pozostaje konsekwentnie nieufny.

Źródło tej nieufności jest conajmniej dwojakie. Po pierwsze, nowożytną refleksję wciąż jeszcze obciążają metafizyczne residua. Nietzsche rozwija więc ich rozbudowaną krytykę, w ramach której tradycyjne przeświadczenia metafizyczne (wyróżniające w strukturze bytu jakiś uprzywilejowany ontologicznie, poznawczo oraz aksjologicznie porządek i fundujące na nim rozróżnienia takie, jak prawda i fałsz, dobro i zło) zdemaskowane zostają jako błąd i samooszustwo [Nietzsche 2003d, 19; zob też: Deleuze 1998]. Zarazem poszukuje dla nich alternatywy, proponując ontologię ciągłej zmienności, stawania się, która znosi trwałość tradycyjnych metafizycznych dystynkcji⁶. Dezawuuje przy tym wartość tradycyjnych treści metafizycznych, jako całkowicie oderwanych od życia jednostki. Nawet ich hipotetyczna prawdziwość w niczym nie zmienia faktu, iż dla jednostkowego życia ich ewentualne poznanie jest „obojętniejszym

⁶ Niemniej, wyjaśniając całość rzeczywistości poprzez odniesienie jej do uniwersalnej, ukrytej sprężyny biegu rzeczy, wciąż jeszcze wpisuje się – paradoksalnie – w metafizyczny model myślenia [por. Davey, 168n.].

jeszcze niż dla żeglarza, gdy mu grozi niebezpieczeństwo burzy, poznanie analizy chemicznej wody” [Nietzsche 2003d, 20].

Po drugie, krytycyzm wobec nowożytnej tradycji filozoficznej wypływa też z konstatacji, że od błędów nie jest wcale wolna także ta jej część, która, przeniknięta ideałami oświecenia, wystąpiła z zasadną krytyką metafizycznych poglądów. Nietzschego zraza jej ślepe przywiązanie do ufundowanej na empirystycznych przesłankach racjonalności, zdradzające znamiona neofickiej żarliwości⁷. Stąd też, jakkolwiek docenia przeprowadzoną z jej pozycji krytykę religii oraz jej wkład w krystalizowanie się nowego ideału wiedzy naukowej, gani ją zarazem za skrywaną obecność „górnolotnej metafizyki”, manifestującą się w próbach „apologii poznania”, w nienaukowej chęci uczynienia znaczenia poznania w życiu człowieka jak największym [Nietzsche 2003d, 18]. Innymi słowy, rezygnując z roszczeń do absolutnej pewności, myśl oświeceniowa nieświadomie kompensuje sobie tę stratę, uznając, według Nietzschego, wypracowany w swoich ramach ideał poznania za quasi-absolut, ulegając tyranii własnej logiki.

Naturalistyczna wykładnia człowieka jest zatem przede wszystkim wymierzona w metafizycznie ugruntowane interpretacje *conditio humana*. Dlatego też identyfikacja sformułowania tej wykładni jako zadania pojawia się w kontekście sprzeciwu wobec nazbyt długiego okresu wsłuchiwania się w szept „metafizycznych ptaszników”. Ma ona zabezpieczyć antropologiczne próby przed niebezpiecznym dryfem w kierunku obecnych w intelektualnej tradycji fałszywych wyobrażeń istoty ludzkiej, takich, jak umysł, dusza, duch, świadomość, czy *ego cogitans*, nakierowując je na właściwy, zdaniem Nietzschego, obiekt antropologicznego zainteresowania: ożywioną i cielesną istotę, wielorako determinowaną, której doświadczenie przybierać może różnorodne formy. Wobec tego złożonego tworu, jakim okazuje się być ludzkie życie, wszystkie wypracowane przez tradycyjną metafizykę pojęcia jawią się Nietzschemu po prostu jako

⁷ Echa tego wrażenia wybrzmiewają w analizie fenomenu wzrastającego zaufania do nauki, jako zjawiska zaspokajającego w istocie religijną potrzebę, opartego na podobnych mechanizmach, co wiara. Nietzsche w odniesieniu do nauki stwierdza: „Widzimy, że i wiedza spoczywa na wierze, nie ma wcale żadnej wiedzy „nie uprzedzonej” [Nietzsche 2003a, 184], dostrzegając w tym powód, dla którego nauka tak niepostrzeżenie, tak łatwo, tak szybko wypełniać zaczyna w kulturze puste miejsce po Bogu.

abstrakcyjne i sztuczne [Schacht, 268]. Przeciw tym górnolotnym wyobrażeniom, podszeptom nakazującym dopatrywać się w istocie ludzkiej uszlachetniającego ją pierwiastka, jakiejś ekstraordynaryjnej, eterycznej instancji, za pomocą której mogłaby się ona wynosić ponad poziom swej biologicznej, historycznej, kulturowej i społecznej doczesności, Nietzsche wytacza lapidarne, sabotujące twierdzenie, zgodnie z którym „(c)złowiek jest to mały egzaltowany gatunek zwierzęcia” [Nietzsche 2003b, 119], nieodróżnialny właściwie od tej części przyrody, jaką zwykł uważać za względem siebie poślednią, ponieważ „jako gatunek w porównaniu z jakimkolwiek innym zwierzęciem nie przedstawia postępu” [Nietzsche 2003b, 229].

Co jednak miałyby przesądzać o fałszywości refutowanych przez Nietzschego ujęć? Dla jakich powodów należałoby odrzucić próby lokowania istoty człowieka np. w jego duszy czy świadomości? Innymi słowy, co decyduje o prawomocności proponowanej przez Nietzschego charakterystyki antropologicznej?

Formułując jej uzasadnienie, pozostaje on konsekwentnie w granicach paradygmatu naturalistycznego. Argumentem przesądającym o postrzeganiu antropologicznych propozycji wyrastających z tradycyjnej metafizyki w terminach fałszu, oszustwa czy błędu, okazuje się bowiem to, że opierają się one na mylnej interpretacji relacji między naturalnością, cielesnością, zwierzęcością człowieka a instaurowanymi przez krytykowane ujęcia, jako dystynktywne i esencjalne dla istoty ludzkiej, kategoriami. Celem właściwego przebadania ludzkiej zagadki, należy, zdaniem Nietzschego, uwolnić się od przeświadczenia o prymacie refleksyjności, duchowości wobec ich czysto biologicznego, organicznego podłoża i temu właśnie ma służyć „przekład człowieka na język natury”. To, co tradycja intelektualna zwykła określać mianem duszy czy świadomości nie jest bowiem w żadnym sensie pierwotne ani też bliższe istoty człowieka. Wręcz przeciwnie, ujmowane przez te pojęcia aspekty ludzkiego życia posiadają charakter zdecydowanie wtórny i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, w kontekście ewolucji świata organicznego to, co świadome okazuje się wtórne, albowiem wykształciło się najpóźniej i jako takie stanowi najmniej dopracowany – a co za tym idzie relatywnie niebezpieczny – ewolucyjny wynalazek [Nietzsche 2003a, 38]. Po drugie, wtórność refleksyjności czy duchowości manifestuje się także ich podporządkowaniem potrzebom organizacji biologicznej, jako że

„(f)unkcje zwierzęce są przecież zasadniczo milion razy ważniejsze aniżeli piękne stany ducha i szczyty świadomości: te ostatnie są nadmiarem, o ile nie muszą być narzędziami tych funkcji zwierzęcych” [Nietzsche 2003b, 223]. Stąd też świadomość myślącego *ego*, to, co zwykle określa się mianem duszy (czy szerzej – duchowości) nie stanowi najwyższych i najistotniejszych przejawów ludzkiego życia, lecz jedynie instrumenty służące jego zachowaniu i rozwijaniu, a więc podporządkowane jego interesowi. Instrumenty, dodaje Nietzsche, nie posiadające wcale koniecznego charakteru, albowiem odkrycia z zakresu fizjologii i filogenezy uświadamiają nam powoli, że „(m)oglibyśmy (...) myśleć, czuć, chcieć, przypominać sobie, moglibyśmy również „działać” w każdym tego słowa znaczeniu: a mimo to nie potrzebowałyby to wszystko nam „dochodzić do świadomości”(…). Całe życie byłoby możliwe bez widzenia się niejako w zwierciadle: jak też istotnie i teraz jeszcze odgrywa się w nas bez tego odzwierciedlania znacznie przeważająca część tego życia (...)” [Nietzsche 2003a, 194].

To, na co należy zwrócić uwagę w sposobie w jaki podstawowa antropologiczna intencja myśli Nietzschego jest realizowana to fakt, że proponowane przez niego naturalistyczne wyjaśnienia niemal zawsze koncentrują się na aspektach psychologicznych. Biologiczne uwarunkowanie człowieka zyskuje w nietzscheańskich dociekaniach potwierdzenie poprzez eksplorację ukrytego podłoża ludzkiej psychiki, zmierzającą do ujawnienia jego instynktownego, popędowego czy afektywnego charakteru. Właściwą wykładnią wszelkich elementów ludzkiego doświadczenia okazuje się zatem ich redukcja do tego, w czym Nietzsche widzi atomy życia psychicznego.

Tak właśnie skomponowany aparat analityczny każe Nietzschemu zakwestionować ducha, rozum, myślenie, świadomość, duszę, wolę, podmiot jako fikcje, których istnienie uzasadniane jest tylko ich użytecznością dla pewnego określonego gatunku zwierzęcego⁸ [Nietzsche 2003b, 185]. Ta sama metodologia przesądza też, że to właśnie ten ostatni winien być głównym przedmiotem zainteresowania antropologii.

Nie oznacza to jednak, że naturalistyczne odczytanie tekstu *homo natura* jest ostatecznym zadaniem antropologicznej refleksji.

⁸ Jest to oczywiście echo funkcjonalizacji i biologizacji rozumu, której przed Nietzschem dokonują m.in. Hume i Schopenhauer.

Zgodnie z przytaczaną intencją Nietzschego jest ona jedynie najbardziej obiecującym punktem wyjścia tych rozważań, a zatem początkiem pracy filozofa-antropologa. Nietzsche instrumentalizuje więc dzieloną z naukami psychologicznie zorientowaną naturalistyczną perspektywę. Naukową „wiedzę i psychologią posługuje się tylko jako środkiem” [Jaspers, 106], który wykorzystuje z jednej strony do obalenia wciąż żywych przeświadczeń starej metafizyki, z drugiej do dookreślenia właściwego ujęcia przedmiotu antropologii. Po tym doprecyzowaniu, ten ostatni wymaga jednak dalszego przebadania, dla którego horyzont naturalizmu okazuje się zdecydowanie za ciasny. Innymi słowy, antropologiczne przedsięwzięcie Nietzschego nie wyczerpuje się w odrzuceniu metafizycznie ugruntowanego ujęcia człowieczeństwa jako niezmiennej, ahistorycznej esencji. Wręcz przeciwnie, Nietzsche dokonuje tej refutacji nie po to, by ostatecznie rozstrzygnąć i zamknąć pole antropologicznych dociekań, lecz by je otworzyć. Przesuwa jedynie jego centrum i redefiniuje granice.

Wraz z realizacją wspomnianych dwóch zadań, perspektywa naturalistyczna ulega w pewnym sensie wyczerpaniu. Nie chcę przez to powiedzieć, że Nietzsche całkowicie ją porzuca. Kontynuacja antropologicznego namysłu w wyznaczonych przez nią granicach wymusza jednak przeprowadzenie wzbogacających ją modyfikacji. Zarówno w kontekście rozwijania się nietzscheańskiej filozofii człowieka, jak i jej znaczenia w rozwoju ogólnie pojętego antropologicznego dyskursu, jest to moment o tyle istotny, o ile ujawnia się w nim drugi komponent zasadniczej, antropologicznej intencji myśli Nietzschego. Otóż odczytanie tekstu *homo natura*, za pomocą którego Nietzsche „ogarnia w sposób obiektywny istnienie człowieka, ukazujące się wobec wszechświata i nieustannie przemieniające się pod względem psychologicznym”, staje się niejako warunkiem wstępnym dla ujęcia ludzkiej rzeczywistości w kontekście wolności człowieka jako dyspozycji do autokreacji, oraz w kategoriach treściowo nieokreślonej „wiary dotyczącej tego, czym powinien się stać człowiek przewyższający samego siebie w świecie” [Jaspers, 103]. Oparte na dzielonych z nauką przesłankach poznanie rudymenarnych charakterystyk ludzkiego życia stwarzać ma możliwość podjęcia próby właściwego określenia wartości i sensu tegoż życia.

Nietzsche widzi w metodzie naukowej rodzaj prawdy, dostrzega jednak jej granice, a więc nie uznaje jej za prawdę absolutną. Pytanie o granice nauki nie zmierza do zniszczenia nauki: lecz wnika najpierw w samą istotę nauki. (...). Rozjaśnienie nauki prowadzi wtedy do jej źródła, do filozofii: prawdziwą przesłanką nauki jest pasja poznania; ta zaś jest filozofowaniem, a metody naukowe są jej narzędziami [Jaspers, 144].

W tym kontekście łatwo przewidzieć kierunek sygnalizowanych koniecznych zmian w nietzscheańskiej metodologii, uzupełniających optykę psychologizującego naturalizmu. Musi ona mianowicie zyskać coś na kształt negatywnego dookreślenia ze strony filozofii (zgodnie z zasugerowanym wcześniej dialektycznym sprzężeniem obu dziedzin w myśli Nietzschego). Wynika to chociażby z samego charakteru kompetencji tych dyscyplin. Istota i cel nauk wyczerpuje się w określonym ideale wiedzy, stąd też w ich granicach „szuka się poznania i niczego więcej – cokolwiek by miało z tego wyniknąć” [Nietzsche 2003d, 18]. Kluczową cechą nauk w kontekście antropologii okazuje się dla Nietzschego ich aksjologiczna neutralność⁹, wyrażająca się brakiem troski o ewentualne konsekwencje ich odkryć. Jest to ona tak istotna, ponieważ z jednej strony czyni ona naukową perspektywę przydatną jako narzędzie poznania rzeczywistej sytuacji człowieka w świecie, oraz krytyki zafałszowujących tę sytuację metafizycznych poglądów; z drugiej zaś przesądza o niemożliwości podjęcia w granicach nauk prób określenia wartości i znaczenia ludzkiego życia. Stąd też możliwe do wypracowania w ramach tej perspektywy wyniki wymagają dookreślenia ze strony filozofii, gdyż to właśnie ta ostatnia „chce tego, czego chce sztuka: życiu i działaniu nadać jak największą głębię i znaczenie” [Nietzsche 2003d, loc. cit.]. Filozof zaś jest tym, kto „domaga się od siebie sądu (...) nie w sprawie nauk, lecz w sprawie życia i jego wartości” [Nietzsche 2001, 128]. Jeśli więc w ramach filozofii rozwijana ma być refleksja antropologiczna (a w świetle przeświadczenia, iż „wszystko dostępne jest nam ostatecznie jedynie w postaci człowieka”, po prostu rozwijana być musi), to nie może się ona ograniczać do zadania „naturalizacji” ludzkiego życia, lecz musi je sproblematyzować na płaszczyźnie aksjologicznej.

⁹ „Poznanie naukowe niezdolne jest do wyznaczenia jakichkolwiek celów w życiu. (...). Nawet zbawienie przez naukę nie jest naukowo pewne” [Jaspers, 142].

To sprzężenie nawiązującej do odkryć nauki, naturalistycznej interpretacji człowieka z filozoficzną refleksją znajduje jednak również głębsze uzasadnienie w nietzscheańskiej epistemologii. Niepodejmując próby dogłębnej ekspozycji tej ostatniej, warto w tym kontekście wskazać na jej trzy zasadnicze elementy. Po pierwsze, metodologia antropologicznej refleksji Nietzschego stanowi odzwierciedlenie jego poglądów teoriopoznawczych ponieważ określenie początkowego zadania antropologii jako naturalizacji człowieka odsyła do naturalnych, możliwych do zaobserwowania zachowań. Tym samym zadanie to współbrzmi z przekonaniem, że właściwym punktem wyjścia wszelkich dociekań są dane empiryczne. Nietzsche odrzuca możliwość wywiedzenia prawdziwych twierdzeń na temat istoty ludzkiej w oparciu o jakąkolwiek apriorycznie ufundowaną argumentację. Przyjmuje raczej empirystyczny punkt widzenia: jedyna procedura poznawcza, z którą można wiązać jakieś nadzieje, to ciągły wysiłek interpretacji i konfrontowania wielości empirycznie dostępnych świadectw, twierdzeń, opinii [Richardson 1996, 284].

Po drugie, wprowadzenie nowej optyki umożliwiane i uzasadniane jest przez jedynie hipotetyczny status formułowanych twierdzeń. Nietzsche traktuje je przede wszystkim jako interpretacyjne hipotezy, ponieważ jako wyrosłe z obserwacji nie mogą rościć pretensji do apodyktycznej pewności, przysługującej rzekomo tezom, odsyłającym do swojego domniemanego, apriorycznego fundamentu. Właśnie brak tego ostatniego nakazuje Nietzschemu pytać m.in. o wartość woli prawdy¹⁰, oraz decyduje o niemożliwości uprzywilejowania jakiegokolwiek punktu widzenia oraz absolutnego uzasadnienia wypływających z niego konkluzji. Rezygnacja z tego konstruktów pozbawia też filozofa sposobności skorzystania ze strategii klarownej i uporządkowanej argumentacji. Zmusza raczej do rozwinięcia procedury wzajemnej konfrontacji oraz selekcji prezentowanych tez w oparciu o kryteria o wiele trudniej uchwytnie, aniżeli poprawność logiczna [Richardson 1996, 285].

Taka procedura – po trzecie – uniemożliwia postrzeganie rezultatów refleksji jako ostatecznie zamkniętych, wyczerpujących czy zupełnych. Nie wyklucza tym samym możliwości ich redefinicji,

¹⁰ „Założmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie nieprawdy raczej? I niepewności? A nawet niewiedzy?” [Nietzsche 2001, 27].

modyfikacji czy nawet zarzucenia. Wręcz przeciwnie, możliwość taką *implicite* się tutaj zakłada. Prawdziwość tych fragmentarycznych, cząstkowych twierdzeń sprowadza się do możliwości ich syntezy i skazana jest na tymczasowość – stanowi jedynie prowizorium prawdziwości – gdyż zawsze charakteryzuje ją niekompletność. Poza możliwościami człowieka pozostaje bowiem zsyntetyzowanie wszystkich możliwych perspektyw poznawczych (czy ściślej – interpretacyjnych) [Richardson, 286], a tylko taka synteza zasługiwać by mogła na miano prawdziwości *par excellence*, nie obejmowanej, nie relatywizowanej żadnymi zastrzeżeniami.

Zatem w kontekście metodologicznym, połączenie w refleksji Nietzschego naturalistycznej charakterystyki człowieka z filozoficznym poszukiwaniem wartości i sensu ludzkiego życia jest zabiegiem zmierzającym do wzajemnego uprawomocnienia i uzupełnienia obu perspektyw. Nie może więc dziwić, że realizacji postulatu naturalizacji człowieka nieodłącznie towarzyszą treści wykraczające poza wąskie pojmowanie naturalizmu.

Tę grę różnych perspektyw widać chociażby przy bliższym rozpatrzeniu zwierzęcości człowieka. Uznanie istoty ludzkiej za zwierzę staje się w kontekście zadania jej naturalizacji niemalże nietzscheańskim dogmatem. Niemniej jednak tę naturalistyczną charakterystykę interpretuje Nietzsche nader dwuznacznie. Z jednej strony animalny charakter ludzkiej natury przesądza o bezwzględnym przypisaniu człowieka do świata zwierzęcego, o niemożliwości wyróżnienia go w ramach tego porządku. Z drugiej jednak, wciąż ponawiane analizy natury człowieka nadają jego zwierzęcości rys szczególnie, czyniąc go od pozostałych zwierząt zasadniczo odmiennym. Dwuznaczność ta zaznacza się już w *Niewczesnych rozważaniach*, gdzie rozpoznanie nauki „o braku wszelkiej kardynalnej różnicy między człowiekiem i zwierzęciem” jako prawdziwej [Nietzsche 2004, 112], poprzedza antropologiczna analiza, w ramach której człowieka, jako zwierzę historyczne, przeciwstawia się pozostałym zwierzętom [Nietzsche 2004, 64]. Podobnie niejednoznaczne ujęcie odnaleźć także można w *Wiedzy radosnej*, gdzie człowiek okazuje się – owszem – zwierzęciem, o tyle jednakże od innych różnym, o ile jako dodatkowego warunku swej egzystencji potrzebuje wiary w sens swojego istnienia [Nietzsche 2003a, 31]. Tę potrzebę zaspokajają wiarą w byt absolutny. Wszelako wiara ta oswaja i uwewnętrznia instynkty, przez co człowiek

– jakkolwiek wciąż zachowuje zwierzęcą naturę – staje się zwierzęciem wynaturzonym, chorym, bo łagodnym i stadnym [Nietzsche 2003a, 193]. Wreszcie jest także człowiek zwierzęciem „najbardziej dzielny, najbardziej podstępny, najbardziej wytrwały” [Nietzsche 2000, 93], a zarazem „zwierzęciem najbardziej nieudatnym, najbardziej chorowitym, które najniebezpieczniej zbłądziło i odeszło od swych instynktów – jakkolwiek, dzięki temu wszystkiemu [jest] zwierzęciem najbardziej interesującym!” [Nietzsche 1999, 47].

Powyższe przykłady dowodzą, jak pojemną i plastyczną kategorią okazuje się dla Nietzschego naturalizm. Jako narzędzie krytyki antropologicznych konsekwencji metafizyki, redefiniuje on rozumienie istoty ludzkiej. Zarazem jednak sam także ulega czemuś na kształt redefinicji. Polega ona nie tylko na przytoczonym wykorzystaniu pojęcia zwierzęcości, ale też np. na szczególnym pojmowaniu sfery instynktów. W jego ramach Nietzsche prezentuje niezwykle rozbudowaną i wyczerpującą „typologię” ludzkich popędów, przyjmując jako kryteria ich wyróżniania rozmaite aspekty funkcjonowania i manifestowania się ich w życiu¹¹. O bogactwie tej typologii przesądza także to, iż nie redukuje ona znaczenia i działania instynktów do naturalnego, tj. biologicznego (wrodzonego) pakietu potrzeb i nieświadomie realizowanych schematów zachowań, lecz obejmuje także te działania, które jakkolwiek wyuczone, nie wymagają przy ich podejmowaniu i realizacji angażowania świadomości [Schacht, 280]. Nietzsche bynajmniej nie chce tym samym zarysować i utrwalić tradycyjnej, radykalnej opozycji między tym, co świadome, a aktywnością sterowaną przez instynkty. Rozumienie tych ostatnich ulega bowiem rozwinięciu także w tym sensie, że przypisana im zostaje kontrola nie tylko nad nieświadomym czy odruchowym działaniem, lecz również nad świadomym myśleniem: „„świadomość” nie jest w jakimś zasadniczym znaczeniu przeciwstawna działaniom instynktownym – większą częścią świadomego myślenia (...) potajemnie kierują (...) instynkty” [Nietzsche 2001, 29].

Co więcej, podążając konsekwentnie tym tropem, Nietzsche wzbogaca naturalistyczną wykładnię *conditio humana* także o pojęcia

¹¹ „Nazwy popędów są niezliczone: potrzeba przyjemności, potrzeba walki, wola władzy, pęd ku śmierci, wola prawdy, pęd poznania, potrzeba spokoju, instynkt stadny, i tak dalej” [Jaspers, 111].

zakwestionowane wcześniej ze względu na ich metafizyczny rodowód. Jako błędne jawi mu się bowiem lokowanie antropologicznego dyskursu w granicach wyznaczanych przez postkartezjański dualizm ciała i duszy. On także stanowi metafizyczne residuum i jako taki wymaga unieważnienia. Nadziei na jego przewyciężenie nie można jednakże wiązać z jednoznacznym rozstrzygnięciem, uprzywilejowującym (na drodze uznania ontologicznej lub/i aksjologicznej prymarności) którykolwiek z członów tej opozycji. Po pierwsze bowiem, alternatywa implikowana przez to rozróżnienie jest po prostu fałszywa: człowiek nie jest wyłącznie *res cogitans*, tak jak również nie jest tylko *res extensa*. Jedno jest nieodłączne od drugiego, a podział między nimi jest sztuczny. Po drugie zaś, rozstrzygnięcie takie, miast znosić, w istocie konserwowałoby tylko ten dualistyczny paradygmat. Określając naturalizm jako punkt wyjścia, a następnie równoważąc go dzięki refleksji aksjologicznej, Nietzsche ma nadzieję uniknąć redukcjonizmu, zarówno tego dokonywanego pod szyldem materializmu, jak i jego idealistycznego przeciwieństwa [Schacht, 271]. Dlatego też, będąc świadomym materialistycznej przesłanki naturalizmu, zauważa, że „wcale nie potrzeba się (...) pozbywać samej „duszy” i wyrzekać jednej z najstarszych i najczcigodniejszych hipotez, jak to się zwykle przydarza niezdarnym naturalistom, którzy ledwie się tkną „duszy”, a już ją gdzieś gubią” [Nietzsche 2001, 38].

Zgodnie zatem z metodologicznym zaleceniem weryfikowania rozmaitych perspektyw w syntetyzujących ujęciach, właściwą (a w każdym razie wartą rozpatrzenia) wykładnią kondycji ludzkiej, byłaby raczej jej interpretacja w terminach duszy rozumianej jako pewien agregat rozmaitych organicznych sił, a więc jako nierozzerwalnie związanej z cielesnością człowieka, zmiennej i przemijającej tak jak ona.

Droga do nowych, subtelniejszych ujęć (...) stoi otworem: a pojęcia, takie jak „śmiertelna dusza” czy „dusza jako podmiotowa wielość”, czy „dusza jako struktura społeczna popędów i uczuć”, uzyskają w nauce prawo obywatelstwa [Nietzsche 2001, 38].

Wzgbogacającej redefinicji ulega w tym świetle nie tylko naturalizm, lecz także antropologiczne zadanie, które zostało pierwotnie w jego kontekście określone. Nietzsche przyznaje, że on także postuluje „powrót do natury”, zarazem jednak zwraca uwagę na

nieścistość tego sformułowania. W istocie bowiem nie o powrót tu chodzi, nie o „ruch wstecz, lecz w górę – ku wyżynnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra i której wolno igrać wielkimi zadaniami” [Nietzsche 2000, 113]. Tu właśnie wypełnia się rola naturalizmu jako punktu wyjścia filozoficznej antropologii: wysiłek, by „(l)udzką istotę z powrotem przełożyć na język natury” okazuje się trampoliną, dzięki której wykroczyć można ku naturze wyższej.

Co ciekawe, możliwość takiego wykroczenia znów wyrasta z quasi-naturalistycznej charakterystyki antropologicznej, skoro ujawnia ona, iż „człowiek jest jeszcze nie ustalonym zwierzęciem” [Nietzsche 2001, 83]. Właśnie ta szczególna kondycja umożliwia zarówno człowiekowi w jego konkretności, jak i Nietzschemu jako antropologowi, wędrówkę w górę, ku wyższej naturalności [Jaspers, 106]. Ona też pozwala zaobserwować granicę między naturalistycznym i aksjologicznym komponentem antropologii Nietzschego. O ile ten pierwszy pozwala ująć człowieka jako zwierzę z dyspozycją do autokreacji¹², o tyle drugi zwraca się ku sposobom realizacji tej dyspozycji – pyta, „co można by jeszcze, pod warunkiem zgromadzenia sił i wzmożenia zadań, wyhodować z człowieka, (...) jak człowiek jest jeszcze nie wyczerpany w największych możliwościach”¹³ [Nietzsche 2001, 122n].

¹² „Nietzsche sam zaprzecza na płaszczyźnie psychologicznych faktów „niezmienności charakteru” i potępia „wiarę większości ludzi w siebie jako dokonane spełnione fakty” [Jaspers, 129].

¹³ To funkcjonowanie obu wyróżnionych komponentów przywodzić może na myśl Kanta projekt antropologii w ujęciu pragmatycznym, gdzie *Charakterystyka antropologiczna* niejako przygotowuje grunt pod antropologię „właściwą”, czyli odpowiadającą na pytanie o powinność ludzkości jako rozumnego gatunku. Podobieństwo to jest jednak powierzchowne. W przeciwieństwie bowiem do pogłębionej psychologicznej analizy, jaką prowadzi Nietzsche wychodząc z naturalistycznego punktu wyjścia, by dzięki temu właściwie określić przedmiot antropologicznej refleksji, Kantowska typologia charakterów jest „szkołą życia” w sensie czegoś, na kształt *savoir-vivre’u* – stanowi bez mała odpowiednik kartezyjańskiej tymczasowej moralności dla czytelnika, który nie poznał, nie zgłębił jeszcze powinności ludzkości jako rozumnego gatunku. Ponadto, rozpatrując człowieka przez pryzmat jego możliwości (w Kantowskiej nomenklaturze w kontekście tego, co człowiek może i co powinien z siebie uczynić) Nietzsche nie odnosi go – w przeciwieństwie do Kanta – do jakiegokolwiek uniwersalnej racjonalnej instancji.

O rozpoznaniu człowieka jako istoty, która poza zmiennością wynikającą z oddziaływania czynników zewnętrznych charakteryzuje się także mocą autokreacji przesądza psychologiczna analiza, ujawniająca takie przejawy życia psychicznego jak ocenianie czy wartościowanie. W genealogicznych rozważaniach Nietzschego te istotne formy aktywności człowieka zawłaszczone zostają jednakże przez moralność [Nietzsche 2003c, 43]. Dlatego też rozwija rozbudowaną analizę fenomenu moralności. Do najistotniejszych antropologicznych hipotez tej analizy należy myśl, że to moralność właśnie wykształciła wspomniany wcześniej instynkt domagający się absolutnego sensu, powodując wynaturzenie istoty ludzkiej, skarlenie jej mocy autokreacji. Stąd też Nietzsche atakuje jakiegokolwiek rozszczenie do bezwarunkowości (zwłaszcza jeśli przybiera ono postać postulatów moralnych) [Jaspers, 113] jako hamujące możliwości do osiągnięcia przez człowieka stopień rozwoju, poziom „wolnej naturalności”.

Nietzsche niezwykle sugestywnie odmalowuje obraz człowieka owładniętego potrzebą usensownienia swej egzystencji. To w tym kontekście właśnie pojawiają się przytaczane już diagnozy nieudatności, wynaturzenia, słabości, choroby, zniewolenia, zbłądzenia. Człowieka w rzeczy samej definiują bowiem właśnie błędy, na tym w istocie polega jego choroba:

Człowieka wychowały własne błędy: widział on się najpierw zawsze tylko niezupełnie, po wtóre przypisywał sobie zawsze zmyślane właściwości, po trzecie odczuwał stosunek swój do zwierząt i natury wedle fałszywej hierarchii, po czwarte wynajdywał sobie coraz nowe tablice wartości i uważał je przez czas pewien za wieczne i bezwarunkowe [Nietzsche 2003a, 106. Zob. też: Jaspers, 105].

Widać wyraźnie, iż sens tej antropologicznej diagnozy jest trojaki. Po pierwsze, opisuje ona genealogię współczesnej kondycji ludzkiej, czy też sposób samorozumienia przez człowieka swej sytuacji w świecie. Po drugie, stanowi skrótową, krytyczną prezentację ogólnych założeń, funkcji i celów dotychczasowych form antropologicznego namysłu. Po trzecie wreszcie, jest równie lapidarnym ujęciem antropologicznego programu samego Nietzschego: sięgnięcie po perspektywę naturalistyczną odkłamać ma fałszywy

stosunek człowieka do zwierząt i natury, a jej wpisanie w krytykę metafizyki i moralności ma – odpowiednio – oczyścić człowieka z przypisanych mu fikcyjnych właściwości oraz uwolnić go od przekonania o potrzebie bezwarunkowych kodeksów moralnych; z kolei sprzęgnięcie naturalistycznej interpretacji *conditio humana* z filozoficzną próbą określenia wartości życia zmierza do wzbogacenia cząstkowego i fragmentarycznego dotąd ujęcia człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Davey, N. (2007). *Nietzsche i Hume o jaźni i tożsamości*, [w:] „Nowa Krytyka” 20/21, s. 149-171.
- Deleuze G. (1998), *Platon i pozór*, [w:] „Principia” XXI-XXII, s. 59-74.
- Fitzsimons, P. (2007). *Nietzsche, Ethics and Education. An Account of Difference*, Rotterdam: Sense Publishers.
- Hume D. (1951) *Traktat o naturze ludzkiej*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Jaspers, K. (1997). *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Nietzsche, F. *Antychrześcijanin*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS
- Nietzsche, F. (2000). *Zmierzch bożyszc, czyli jak się filozofuje młotem*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (2001). *Poza dobrem i złem*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (2003a). *Wiedza radosna*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003c). *Z genealogii moralności*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003d), *Ludzkie, arcyłudzkie*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2004). *Niewczesne rozważania*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Richardson J. (1996). *Nietzsche's system*, New York: Oxford University Press.
- Schacht, R. (2002). *Nietzsche*, New York: Routledge.
- Skarga B. (1975). *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa: PWN.

Warnock, M. (1978). *Nietzsche Conception of Truth*, [w:] Pasley, M. (red.), „Nietzsche Imaginary and Thought”, London: Methuen, s. 33-63.

ABSTRACT

INSTRUMENTALIZATION OF NATURALISM IN NIETZSCHE'S ANTHOLOGICAL REFLECTION

The paper presents anthropological issues as one of the main topics of Nietzsche's philosophy. I begin with how Nietzsche defines the goals of his anthropological reflection and then I identify the perspective of naturalism as its central interpretational tool. Subsequently I try to show how it is instrumentalized in order to develop correct – according to Nietzsche – characteristics of human being, and as a mean of Nietzsche's critique of metaphysics. In this way conceiving man as "homo natura" allows to reflect on human in axiological context not limited by old metaphysical beliefs. This attempt of combining naturalistic dimension with axiological one determines specific character and importance of Nietzsche's anthropology.

KEYWORDS: Nietzsche, anthropology, naturalism, human.

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, antropologia, naturalizm, człowiek.



KAROLINA FEĆ
UNIwersytet Jagielloński

NIHILIZM A KWESTIA PRZEMOCY: CASUS MAXA STIRNERA

Nihilizm pozostaje kwestią niezwykle złożoną, której wieloznaczność została już niejednokrotnie podjęta przez badaczy, stąd zajmując się relacją między tym stanowiskiem a problemem przemocy, przedstawię na wstępie w sposób jak najbardziej ogólny i nie roszcący sobie pretensji do wyczerpania zakresu znaczeniowego tego pojęcia, co w niniejszym artykule jest rozumiane jako nihilizm. Apeluję jednocześnie o pamięć, iż „dobra definicja nihilizmu byłaby porównywalna z ujawnieniem czynnika rakotwórczego” [Jünger 1950, 251]. Nihilizm zawsze posiada strukturę negacji i polega na odmówieniu istnienia, ważności, czy pretensji do obiektywnego obowiązywania określonych bytów (świata idealnego, świata zewnętrznego, Boga, prawdy, dobra, piękna i innych wartości, prawa naturalnego, praw człowieka, sensu życia, substancji, przyczynowości, itd.) przy czym istotnym jest, że byty te uprzednio stanowiły podstawę wszelkich systemów metafizycznych, religijnych, etycznych, jak też jednostkowego światopoglądu i podyktowanego nim działania. Oparty na nominalizmie i relatywizmie, nihilizm podkreśla jednostkowość wszelkich zjawisk i niemożliwość wypracowania reguł ogólnych bądź przeczy obowiązywalności takich reguł.

W historii filozofii genezy omawianego stanowiska można upatrywać w ideach sofistów, szczególnie Protagorasa i Gorgiasza, wątpieniu metodycznym Kartezjusza i przewrocie kopernikańskim Kanta, zaś w życiu jednostkowym źródłem nihilizmu okazuje się konfrontacja indywidualium z nicością. Ma to miejsce w doświadczeniu, które Unamuno opisuje jako poczucie tragiczności, a Szestow jako *biespoczwiennosti* – doświadczenie tragedii: braku podstawy, bezgruncia, niezakorzenia. Najbardziej żywotnym problemem

związanym z nihilizmem pozostaje kwestia praktyczna: z punktu widzenia jednostki – jak żyć po „śmierci Boga”, po doświadczeniu tragedii, absolutnej metafizycznej samotności człowieka?; oraz w wymiarze społecznym – jak organizować życie polityczne i wspólnotowe, skoro wszelkie zasady je porządkujące mają charakter fikcyjny? Temat ten pozostaje jednym z najbardziej znanych problemów filozofii praktycznej i nie jest niczym zaskakującym, że nihilizm najczęściej atakowano z uwagi na jego możliwą konsekwencję jaką jest właśnie powszechne, bezkarne użycie przemocy. Teza o nieistnieniu wartości moralnych przyprawia jej antagonistów o wizję powrotu do hobbesowskiego stanu natury, czyli wojny każdego z każdym i twierdzenia, iż nihilizm już jako stanowisko teoretyczne jest ściśle związane z pochwałą zbrodni. W mniemaniu piszącej te słowa, nie istnieje relacja wynikania pomiędzy nihilizmem w wymiarze idei oraz przemocą w sferze *praxis*. Teza niniejszego artykułu głosi, że interpretacja nihilizmu jako teorii pochwalającej przemoc i usprawiedliwiającej zbrodnię jest błędna. Stosunek nihilizmu do przemocy pozostaje bowiem neutralny.

Jako że temat krytyki nihilizmu z uwagi na problem przemocy pozostaje bardzo szeroki, dla choćby częściowego jej omówienia posłużę się konkretnym przykładem – koncepcją Maxa Stirnera i komentarzem do niej zawartym w *Człowieku zbuntowanym* Alberta Camusa. Decydujące powody dla takiego właśnie wyboru są następujące: po pierwsze, interpretacja Camusa to typowy przykład zarzutu postawionego ze stanowiska etycznego w stronę nihilizmu jako doktryny usprawiedliwiającej używanie przemocy, co więcej, gloryfikującej ją. Po drugie, Stirner jest najbardziej konsekwentnym nihilistą spośród filozofów związanych z tym stanowiskiem, gdyż: a) reprezentuje wyłącznie afirmatywne podejście do nihilizmu (w przeciwieństwie np. do Nietzschego, który był zarówno jego krytykiem jak i entuzjastą); b) nihilistyczny stosunek prezentuje także w stosunku do własnej teorii, przedstawia konsekwentną autoreferencję, słowami Patersona „ponieważ, ostatecznie nihilizm jest odmową traktowania czegokolwiek i kogokolwiek poważnie, musi być także odmową traktowania poważnie samego nihilizmu” [Paterson 1993, 204]; c) Stirner nie daje żadnego nowego zestawu wartości, modelu działania czy podstawy wartościowania, czyli nie wypełnia pustego miejsca, w przeciwieństwie do szeregu innych myślicieli (np. Nietzschego i de

Sade'a), którzy zajmowali się tym problemem; d) największa część krytyki poświęcona kiedykolwiek Stirnerowi dotyczy właśnie kwestii przemocy, w czym Camus nie jest osamotniony (np. potężna część twórczości Dostojewskiego została wymierzona w przekaz *Jedynego i jego własności*, a Gajlewicz twierdzi nawet, że „gloryfikacja zbrodni w koncepcji Stirnera nie ma precedensu w dziejach filozofii” [Gajlewicz 1995, 82]); e) nihilizm Stirnera jest pierwotny w stosunku do jego filozofii egoizmu¹. Z uwagi na powyższe, stanowisko Stirnera można uznać za najbardziej reprezentatywne dla rozpatrywania tytułowej kwestii. Nawet jeżeli nie pozwoli to dać odpowiedzi na każdorazowe zarzuty względem nihilizmu w jego innych odsłonach, to na pewno rozwieje wątpliwości co do jego najbardziej konsekwentnej formy, a poprzez to, umożliwi uchwycenie natury tego problemu.

Camus w *Człowieku zbuntowanym* przedstawia raczej interpretację i oskarżenia względem Stirnera aniżeli argumenty przeciw jego teorii. Zobaczmy pokrótce, jaki charakter ma jego odczytanie filozofii egoizmu. Camus prezentuje następujące tezy: 1) Stirner usprawiedliwia zbrodnię; 2) Stirner nawołuje do zbrodni, upaja się nią i gloryfikuje; 3) Stirner daje początek terrorystycznym formom anarchizmu. Ponadto, ideą przyświecającą całej książce jest analiza problemu zbrodni „wyzumowanej”, zbrodni zakorzenionej w logice, więc można dopatrzeć się tutaj wpisania *Jedynego...* w tę właśnie tradycję; 4) Stirner jest piewcą zbrodni „logicznej”.

Camus przedstawia apokaliptyczną wizję świata, jakim by się stał, gdyby doszło do realizacji idei nihilistycznych. W skrócie, jego odczytanie sprowadza się do przedstawienia perspektywy wojny każdego z każdym. Opiera się ono na kilku fundamentalnych błędach, jakie zwykle towarzyszą podobnym interpretacjom: 1) przemieszaniu porządku opisowego z normatywnym; 2) przemieszaniu porządku formalnego z materialnym; 3) zawężeniu kategorii siły do wymiaru fizycznego – przemocy; 4) niewrażliwości na zabiegi literackie i język

¹ Jak podaje Adam Gajlewicz, Stirner uchodził za przeciwnika wszelkiego prawa na długo przed wydaniem *Jedynego i jego własności*, co znajduje potwierdzenie w poemacie F. Engelsa i E. Bauera z 1842 roku: „Spójrzcie tylko na Stirnera, spójrzcie na tego przezornego wroga wszelkich więzów i pęt! Na razie pije on jeszcze piwo, lecz wkrótce pić będzie krew, jak inni wodę. Skoro tylko ktoś zawoła: à bas les rois! Stirner pośpiesznie dodaje: à bas aussi les lois! (...) Precz z ustawą, precz z prawem!”; A. Gajlewicz, op. cit., s. 79.

antyracjonalizmu. Najpierw omówię powyższe błędy, po czym przejdę do rozważenia zasadności tez Camusa na temat nihilizmu Stirnera.

Ad 1) Szereg wypowiedzi Stirnera utrzymanych w duchu „siła idzie przed prawem” stanowi opis faktyczności. Weźmy pod uwagę jeden z najbardziej znanych fragmentów:

Ja sam jednak daję sobie prawo, by zabijać, jeśli tylko sobie tego nie zabraniam, jeśli nie przeraża mnie mord jako „bezprawie”. [...] Nie mam prawa wyłącznie do tego, do czego brak mi odwagi, tzn., do czego sam się nie uprawniam. Ja decyduję, co jest moim prawem; nie ma żadnego prawa poza Mną. [...] Tak czyni każdy, kto sam siebie ceni.; każdy w takim stopniu, w jakim jest egoistą, gdyż siła idzie przed prawem – i to całkiem słusznie [Stirner 1995, 222].

Można zadać pytanie: jaki proces ma miejsce wtedy, gdy zabójca dokonuje zabójstwa? Czy prawo ulega zmianie? A może prawodawca daje mu prawo w tym konkretnym przypadku do popełnienia zbrodni? Oczywiście nie – to przestępca sam daje sobie prawo do dokonania morderstwa. Każdorazowe naruszenie obowiązującego prawa na tym właśnie polega. Rzecz można nawet, że słowa Stirnera „ja sam daję sobie prawo, by zabijać” spotykają się z analogicznym odbiorem jak twierdzenie Berkeley’*a* „*esse est percipi*” powodując najpierw zmieszane ze zdziwieniem oburzenie, by po bliższej analizie stać się dla uważnego czytelnika oczywistym i nie ulegającym wątpliwości. W identyczny sposób Stirner opisuje działania państw i mocarstw, które same nadają sobie prawo do agresji na inne państwo, nie odpowiadając przed żadną trzecią instancją, co jest zjawiskiem dobrze znanym na gruncie filozofii politycznej i stosunków międzynarodowych. Jak podsumowuje Gajlewicz „w tym względzie Stirner nie dokonuje żadnego wielkiego odkrycia, lecz sięga po prostu po z dawna zadomowioną w literaturze niemieckiej dewizę Gewalt (Macht) geht vor (über) Recht (»siła idzie przed prawem«)” [Gajlewicz 1995, 83]. Na uwagę zasługuje jednak nie czysty opis procesu popełniania zbrodni, lecz afirmacja rzeczywistości zawarta w słowach „siła idzie przed prawem – i to całkiem słusznie”. Na tej podstawie można by wskazywać także na aspekt normatywny tej myśli – powinno być tak, jak jest – ale zauważmy, że to nie dodaje niczego nowego, żadnej zmiany do rzeczywistości, nie wprowadza żadnej nowej normy. Jest zabiegiem wysoce podejrzanym krytyka filozofa, który opowiada się za panującym porządkiem,

przeprowadzona w sposób sugerujący, jakoby to on był jego autorem. Przemieszczenie porządku opisowego z normatywnym występuje w tekście *Jedynego...* wielokrotnie i w różnych kontekstach, co z pewnością utrudnia interpretację tego dzieła, jednakże porządek opisowy zaznacza się w nim wyraźnie i rzetelne odczytanie Stirnera nie powinno pomijać tej kwestii, lecz możliwie oddzielić oba nurty.

Ad 2) W teorii Stirnera można wyróżnić dwa poziomy, nazwane tutaj dla uproszczenia formalnym i materialnym. Adekwatnie brzmiałyby też określenia: imperatywny i ekspresyjny. Źródłem rozróżnienia jest stosunek autora do czytelnika i efekt, jaki słowo pisane ma wywołać na tym ostatnim. Na poziomie imperatywnym, Stirner zwraca się do odbiorcy wprost podając mu rady i wskazówki, natomiast na poziomie ekspresyjnym wyraża własne upodobania i idee, którym nie przypisuje obiektywnej ważności. Pierwszy poziom nazwałam formalnym, gdyż mieści się w nim jedynie odwołanie do egoizmu czytelnika i czysto formalna wskazówka „rób to, co chcesz”. Zdaniem Patersona takiego zabiegu nawet nie można nazwać imperatywem, gdyż oznacza on po prostu odmowę wydania jakichkolwiek instrukcji [Paterson 1993, 264]. Najważniejsze, iż Stirner zdaje się tu w zupełności na indywidualną wolę czytelnika, popierając wszystko, co byłoby jej autentycznym wyrazem i nie dając żadnych konkretnych wytycznych. Na tym poziomie mieści się szeroko pojęty egoizm i ekspresja każdego Ja, nie znajdujemy tam natomiast ani afirmacji, ani negacji przemocy – jeśli przemoc jest wyrazem ukonkretnionej woli to tak samo dobrze, jak kiedy jest nią niesienie pokoju. Charakterystyczne, że Stirner do swojej filozofii egoizmu odnosi się z niebywałą konsekwencją, co zostało już zaznaczone powyżej we wzmiance na temat autoreferencyjnego rysu jego teorii. Pisze „nie chcę być niewolnikiem moich zasad, lecz je – bez jakichkolwiek gwarancji – ciągle wystawiam mej krytyce na pośmiewisko, nie dopuszczając żadnej pewności co do ich trwania” [Stirner 1995, 371], co oznacza, że nic nie znajduje się pod ochroną w stosunku do teraźniejszej woli egoisty, nawet jego dotychczasowe idee. Poziom materialny filozofii Stirnera został *explicite* zaznaczony:

Czyż piszę z miłości do ludzi? Nie, piszę, by dać życie mym myślom; i choćbym przewidywał, że zakłócą one wasz spokój i ciszę, że królestwo myśli da początek najkrwawszym wojnom i zagładzie

wielu pokoleń – to i tak bym je upowszechniał. Róbcie z nimi co chcecie i potraficie – to Wasza rzecz, Mnie to nie obchodzi. [...] tego, co myślę, nie wyrażam ani ze względu na Was, ani – na Prawdę. Nie – [...] Śpiewam, bom śpiewak. A Was wykorzystuję, bo potrzebuję uszu [Stirner 1995, 356].

Stirner nie szuka wyznawców, ani naśladowców, nie chce zakładać szkoły, dlatego do czytelnika kieruje tylko formalny, egoistyczny imperatyw. Lwia część *Jedynego...* stanowi natomiast ekspresję samego autora, wyraz jego osobistego stosunku do rzeczywistości. Co istotne dla omawianego tematu, dopiero na tym poziomie, pozbawionym pretensji do powszechnego obowiązywania, możliwa byłaby gloryfikacja przemocy. Jednakże takowa się nie pojawia, za czym przemawiają co najmniej trzy ważne czynniki (rozdzielenie między siłą a przemocą także można by tu włączyć, lecz zostanie omówione w następnym punkcie): a) do samej przemocy Stirner ma stosunek co najmniej ambiwalentny. Twierdzi, iż jest ona jednym z wielu środków, jakimi posługuje się człowiek, jednak to środek słaby:

Wolność wobec świata zapewniam Sobie w takim stopniu, w jakim Sobie ten świat przywłaszczam, tzn. »zdobywam i pozyskuję« dla Siebie przemocą, siłą perswazji, prośbą, kategorycznym rozkazem, ba, nawet obłudą i oszustwem. Środki jakie stosuję, są odpowiednie dla kogoś takiego jak Ja. Jeśli bowiem jestem słaby, to i moje środki są słabe, jak te wymienione powyżej [Stirner 1995, 193];

b) stosunek Stirnera do przemocy jest uzależniony od kontekstu, w jakim ta się pojawia. Charakterystyczna jest tu różnica między buntem a rewolucją. Autor *Jedynego...* był zarliwym wrogiem tej ostatniej, opowiadając się wyłącznie za indywidualnym buntem. W jego optyce przemoc rewolucyjna, przemoc w imię realizacji abstrakcyjnego dobra to przykład złożenia jednostki w ofierze na rzecz pojęć zupełnie pozbawionych wartości, jak Sprawiedliwość, Równość, Naród, itp., jest wynikiem opętania rewolucjonisty przez złudne idee i jako taka zdaje się być godna pożałowania. Stirner akceptuje jedynie przemoc jako ekspresję jednostki mającą na celu interes tej oto jednostki, najlepiej użytą w sposób rozsądny – i w tym punkcie nie ma niczego na swoją „obronę”; c) nie tylko przemoc ze strony przestępcy jest zasadna zdaniem Stirnera, lecz także kara za ten czyn:

Jak sobie pościelesz, tak się wyśpisz. Jeśli ktoś lekkomyślnie naraża się na niebezpieczeństwo i ginie, to przecież mówimy: dobrze mu tak, na nic lepszego nie zasłużył. (...) Jeśli dziecko bawi się nożem i się skaleczy – to dobrze mu tak; jeśli zaś się nie skaleczy – to tym lepiej dla niego. Tak więc przestępcę osiąga prawo, gdy ponosi on konsekwencje swego ryzyka. Po cóż ryzykował, skoro wiedział czym to grozi! [Stirner 1995, 227];

d) przemoc i wrogość międzyludzka nie mają uprzywilejowanego miejsca w filozofii Stirnera. Nie sposób zgodzić się za zdaniem Trębickiego, iż Jedyny to jednostka odarta z całego bogactwa stosunków międzyludzkich [Trębicki 1966, 327]. Stirner równie mocno podkreśla znaczenie pozytywnych relacji, np. miłości². Podstawą dla przychylniej oceny danego afektu jest rola, jaką spełnia on w procesie samoużywania i autoekspresji egoisty.

Ad 3) Siła jest jedną z głównych kategorii filozofii Stirnera, lecz ma ona charakter ponad-fizyczny, podczas gdy przemoc zaledwie wpisuje się w szereg środków służących jej realizacji. Gdyby wziąć w nawias skrajnie antymetafizyczny charakter omawianej koncepcji, można by nawet zinterpretować siłę jako metafizyczne podłoże świata. W wielu punktach pozostaje analogiczna do nietzscheańskiej kategorii woli mocy, która z ogromnym prawdopodobieństwem była wzorowana właśnie na sile Stirnera. Przede wszystkim, istotny dla rozumienia stirnerowskiej siły jest kontekst polemiki z heglizmem: duch, rozum, idée fixe *versus* jednostka, życie. Siła to kategoria witalna służąca afirmacji tego, co indywidualne i przemijające, w stosunku do martwych abstrakcji racjonalizmu. „Siła – to Ja sam, Ja, Potężny i

² „Czyż nie mam brać żywego udziału w życiu drugiego człowieka? Czyż jego [podkr. autora] zadowolenie i dobro nie mają mi leżeć na sercu? Czyż przyjemność, którą mu sprawiam nie ma być ważniejsza niż me własne przyjemności? Wręcz przeciwnie, z radością dostarczę mu niezliczonych przyjemności, i niejednej rzeczy mogę sobie odmówić, by jemu [podkr. autora] sprawić jeszcze większą radość, a to, co dla Mnie – poza nim – najdroższe, dla niego narażę na szwank: me życie, mój dobrobyt, moją wolność. Co więcej rozkoszować się jego szczęściem i radością jest dla Mnie szczęściem i radością. Lecz Siebie, Siebie samego [podkr. autora] jednak nie poświęcę i pozostając egoistą – będę się nim cieszył. To, że oddaję mu Wszystko, co zachowałbym dla Siebie, gdybym go nie kochał, jest czymś prostszym i powszechniejszym, aniżeli się wydaje, gdyż dowodzi jedynie, że ta namiętność jest we Mnie silniejsza niż wszystkie inne” M. Stirner, op. cit., ss. 348-349.

Władca Mocy. Prawo jest nade Mną, jest absolutne, istnieje w Wyższym i spływa na Mnie jako jego łaska: jest aktem łaski sędziego. Siła i moc istnieją tylko we mnie – Mocnym i Silnym” [Stirner 1995, 247]. W innym miejscu Stirner twierdzi „Moja siła jest moją własnością. Moja siła zapewnia mi własność. Ja sam jestem moją siłą i dzięki niej jestem moją własnością” [Stirner 1995, 217]. Siła to ja sam, wszystko, czym jestem. Innymi słowy to, czym jestem, kim jestem, jaki jestem, jest moją siłą, gdyż stanowi to sumę umiejętności, pozycji, przymiotów, których mogę używać. Jeśli więc mówimy o egoizmie, czyli stanowisku skoncentrowanym na *ego*, na jednostce, pamiętając, iż jednostka to tyle, co jej siła, to oczywistym jest, że egoizm oznacza afirmację siły. Stirneryzm to filozofia siły *par excellence*, lecz absolutnie nie jest filozofią przemocy. Zauważmy, że uczynienie z siły jednej z podstawowych kategorii filozoficznego namysłu nie implikuje postulatu jej aktywnego stosowania. Zdaniem Stirnera każdy człowiek w określonej chwili używa dokładnie tyle siły, ile jej posiada, wobec czego dodatkowy postulat jej stosowania byłby zbędny. Oznacza ona raczej aktualizację swoich potencjalności aniżeli tylko te ostatnie: „[siła] jest tylko prostszym słowem na określenie manifestacji siły” [Stirner 1995, 393]. Co prawda, różne ujęcia siły na kartach *Jedynego...* powodują wrażenie wykluczania się, lecz spójność logiczna nie należy do cech szanowanych ani pożądanых przez autora. Powyższe przybliżenie znaczenia siły pozwala na wprowadzenie nowej intuicji zawartej w przywołanych już słowach „siła idzie przed prawem”: prawo jest jedynie wysublimowaną siłą, gdzie ta druga stanowi jego genezę.

Ad 4) Niebagatelne znaczenie w filozofii Stirnera posiada język. Zdaniem Kusaka jest on nawet głównym bohaterem jego dzieła [Kusak 1995, X]. Odrzucenie racjonalizmu i prymatu logiki nad życiem prowadzi do zarzucenia związanej z nimi metody – przejrzystego wyводу pozbawionego sprzeczności – na rzecz formy bardziej literackiej, pełnej emocji, hiperbolicznych obrazów i metafor. Oskarżenie Stirnera o upajanie się zbrodnią pochodzi z dosłownego odczytania tego, co posiada walor głównie literacki. Zbrodnia ma u Stirnera co najmniej dwa znaczenia: literalne i metaforyczne. To drugie jest równoważne odczarowaniu świata, odmówieniu wartości temu, co zgodnie z wielkimi systemami filozoficznymi i religijnymi ją posiadało. Zbrodnią więc będzie twierdzenie o nieistnieniu Boga, czy wystąpienie przeciw konwenansom w społeczności, która te konwenanse uznaje.

Ponadto, zdaniem Stirnera niemal każdy czyn jest zbrodnią wedle jakiegoś prawa, tzn. zawsze można znaleźć prawo, które akurat zakazuje danego czynu, a słowami Gajlewicza „Tak, jak według religii chrześcijańskiej »wszyscy jesteśmy grzesznikami«, tak w myśl Stirnerowskiej filozofii wszyscy są przestępcami” [Gajlewicz 1995, 81]. Zbrodnią na gruncie filozofii, etyki, ontologii był w owym czasie nihilizm, który opiera się na pogwałceniu podstawowych zasad, czyli założeń o istnieniu wartości, obiektywnego sensu, prawdy, świata ponadzmysłowego, uważanego za lepszy niż materialny. Nihilizm to zbrodnia i właśnie dlatego Stirner mógł napisać:

Zerwanie z tym, co sakralne, albo, lepiej jeszcze, zniszczenie sakralności może się stać powszechne. To nie nowa rewolucja naddająca, ale zbrodnia potężna, pyszna, wolna od szacunku, od wstydu, od sumienia; czy nie wzbiera wraz z grzmotem na horyzoncie, czy nie widzisz, jak niebo ciężkie od przeczuć ciemnieje i milknie? [Stirner 1995, 287]

– słowa, które przytacza Camus na potwierdzenie apokaliptycznego odczytania Stirnera. Po omówieniu błędów w interpretacji, rozważmy zasadność tez Camusa:

1. Stirner usprawiedliwia zbrodnię – to jedyna teza rzeczywiście kontrowersyjna i godna uwagi. Po pierwsze, jeżeli usprawiedliwianie miałyby polegać na uznaniu słuszności, zasadności czegoś, to Stirner jest od tego daleki (z wyjątkiem metaforycznego znaczenia zbrodni, o którym mowa w akapicie powyżej). Nigdzie nie pisze jednoznacznie, że przemoc jest wskazana, ani nawet nie mógłby tak twierdzić, ponieważ odrzuciwszy wszystkie kategorie ze świata idealnego (dobro i zło moralne, prawdziwość, itd.) pozbył się wszelkiej podstawy dla twierdzenia o zasadności przemocy. Po drugie, jeśli usprawiedliwienie rozumieć jako dopuszczenie, przyzwolenie, to oczywiście mamy tu do czynienia z takim podejściem, lecz czy nie oznacza ono właśnie neutralnego stanowiska wobec przemocy? Tzw. ‘usprawiedliwienie’ zbrodni wynika u Stirnera z pełnej afirmacji świata, życia, rzeczywistości takiej, jaką jest. Jako że zawiera się w niej także przemoc, siłą rzeczy ona również jest afirmowana. Powstaje pytanie, czy przy pełnej aprobacie całej rzeczywistości, czyli także jej przeciwstawnych elementów jak wojna i pokój, zasadna jest krytyka autora za tolerancję jednego z tych opozycyjnych członów?

2. Stirner nawołuje do zbrodni, upaja się nią i gloryfikuje – dla odparcia tej tezy należy krótko powtórzyć to, co zostało zaakcentowane wyżej. Po pierwsze, nie nawołuje do zbrodni, ponieważ jedyny program, jaki proponuje czytelnikom, to odwołanie do ich własnego egoizmu i zgodne z nim działanie, wyrażone w prostej formule „rób, co chcesz”. Interesujące, że kiedy Sartre dokonuje analogicznego zabiegu – „Jesteś wolny, wybieraj” – który sprowadza się do tej samej postawy co stirnerowska, nie spotyka się z zarzutami o szerzenie przemocy, tylko dlatego, że ktoś spośród czytelników mógłby akurat chcieć zabijać. Po drugie, Stirner nie gloryfikuje przemocy, gdyż przejawia względem niej stosunek ambiwalentny. Przemawia za tym: 1) rozumienie przemocy jako środka jednego z wielu; 2) uzależnienie oceny przemocy od kontekstu, w którym się pojawia 3) podkreślenie zasadności kary za przestępstwo.

3. Stirner daje początek terrorystycznym formom anarchizmu – ten zarzut pojawia się właściwie na marginesie rozważań Camusa, lecz warto go pokrótce omówić. Złożoność relacji między Stirnerem a anarchizmem wymaga odrębnego opracowania, zatem zwróćmy uwagę tylko na dwie kwestie: 1) od strony teoretycznej, pomimo, że Stirner jest uważany za ojca anarchizmu (indywidualistycznego), jego teoria pozostaje tak odległa od ideałów i założeń anarchizmu, że zdecydowanie nie mógłby się pod nimi podpisać. Przede wszystkim, ten ostatni jest dogmatyzmem, opiera się na wierze w *idée fixe*, podczas gdy Stirner zwalczał wszelki dogmatyzm. Ponadto, autor *Jedynego...* zwracał się wprost przeciw naczelnym wartościom anarchizmu, jak wolność i równość³; 2) od strony praktycznej, niektórzy dziewiętnastowieczni anarchiści w okresie ‘propagandy czynem’ rzeczywiście powoływali się na Stirnera – analogicznie jak naziści na Nietzschego. Jednak reprezentowana przez nich przemoc była wyrazem głębokiej wiary, porównywalnej do wiary religijnej; efektem zdominowania tych ludzi przez ideę anarchii, co nie miało z istotą stirneryzmu wiele wspólnego.

4. Stirner jest piewcą zbrodni „logicznej” – ostatnim, o co można oskarżyć omawianego przeciwnika panlogizmu jest przykłaśnięcie zbrodni jako wniosku z rozumowania. Biorąc pod uwagę antyracjonalny charakter filozofii Strinera, sucha, logiczna zbrodnia

³ „Nie chcę wolności i równości ludzi, chcę tylko *mojej* nad nimi władzy; chcę, by stali się moją własnością, bym mógł ich *używać*.”; M. Stirner, op. cit., s. 383.

byłaby, jego zdaniem, rezultatem poddaństwa jednostki względem jakiejś *idée fixe*, choćby tą ideą miał być Rozum, czy Prawda. Co więcej, rozumowanie prowadzące bezpośrednio do przekonania o konieczności zbrodni byłoby dla Stirnera niewystarczającym powodem jej popełnienia, jeśli nie wynikałoby jednocześnie z woli indywiduum. Racjonalizm to ograniczenie i zagrożenie, z którego jednostka wyzwala się poprzez bezmyślność: „tylko bezmyślność naprawdę ratuje mnie od pojęć” [Stirner 1995, 175]; „W królestwie myśli, które, podobnie jak królestwo wiary, jest królestwem nieba, nie ma racji ten, kto bezmyślnie używa siły” [Stirner 1995, 176]. Bezmyślność to ważna dla Stirnera kategoria witalna, sprzyjająca życiu, w napięciu, jakie występuje pomiędzy nim a rozumem. W tym ujęciu, sadycczni libertyni, istotnie spełniający warunek Camusa o afirmacji zbrodni logicznej, stanowiliby doskonały przykład ludzi opętanych przez kategorie rozumu.

Powyższe rozważania prowadzą do następujących wniosków: stosunek stirneryzmu do przemocy jest neutralny, a tzw. „usprawiedliwienie” zbrodni polega w gruncie rzeczy na braku całościowej krytyki przemocy. Jedyna zasadna opozycja względem nihilizmu powinna więc mieć za przedmiot ową neutralność. Jednakże neutralność teoretyczna w połączeniu z formalnym charakterem nihilizmu, wskazuje, że rozwiązania kwestii przemocy są sytuacyjne, uzależnione od indywidualnych czynników, osobowości, warunków, itp., czego dobrym podsumowaniem są słowa Unamuno:

A pomijając fakt, że złe skutki danej doktryny – to znaczy to, co nazywamy złymi skutkami – dowodzą tyle tylko, powtarzam, że doktryna jest nie dopasowana do naszych pragnień, a nie świadczą o jej fałszywości, twierdzą, że skutki te bardziej niż od doktryny zależą od osoby, która je wnioskuje. Ta sama zasada jednemu służyć może do działania, a drugiemu, aby się od działania powstrzymać [Unamuno 1984, 144].

Neutralny stosunek do przemocy nie tyle nawet nie oznacza jej gloryfikacji co, na bazie nihilistycznych przesłanek, nigdy nie mógłby się w nią przerodzić. Do apoteozy przemocy potrzebne są bowiem jakieś podstawy, przesłanki, oparcie na elementach ‘świata idealnego’, zatem nie istnieje proste przejście między nihilizmem odrzucającym wszelkie podstawy a gloryfikacją przemocy. Ponadto, od strony formalnej, pod względem stosunku do przemocy stirneryzm nie różni

się od wszelkich stanowisk etycznych, które dopuszczają jej użycie. Zauważmy, że szkoły etyczne podają określone warunki x, y, z, w których dozwolone jest użycie przemocy. Nihilizm także podaje taki warunek – jest nim jednostkowa wola. Różnica polega więc tylko na treści tychże warunków. Praktycznie, warunki można interpretować rozmaicie. Dlatego jedyna sensowna polemika z nihilizmem to polemika prowadzona ze stanowiska radykalnego pacyfizmu, odrzucającego jakiegokolwiek użycie przemocy. Jeśli zaś przystajemy na przemoc w obojętnie jakiej postaci, to należy przyjąć, iż w praktyce warunki zawsze mogą ulec zmianie, zostać nadwerżone czy błędnie zinterpretowane i *de facto* żadna teoria etyczna nie ratuje nas przed przemocą. Zaś w osobistym przekonaniu piszącej te słowa, dalece bardziej niebezpieczne w omawianej kwestii są systemy filozoficzne i etyczne oparte na przekonaniu o obowiązującej mocy wartości, aniżeli nihilizm, gdyż te pierwsze są w stanie pociągnąć za sobą masy, które zawsze były zdolne do wyrządzania największych okrucieństw w imię przyszłego dobra, szczególnie, gdy działaniom tym towarzyszy zwolnienie z odpowiedzialności za własne czyny, podczas gdy nihilizm pozostaje koncepcją w istocie elitarną, wymagającą od jednostki odpowiedzialności, pewnej dojrzałości oraz... siły, ponieważ zasadniczo prościej jest przyjąć cudzy system etyczny aniżeli oprzeć swoją sprawę na nicości.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, Albert, 2002, *Człowiek zbuntowany*, Warszawa: Muza.
- Chmieliński, Maciej, 2006, *Max Stirner: jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Clark, John P., 1976, *Max Stirner's Egoism*, London: Freedom Press.
- Gajlewicz, Adam, 1995, *Maxa Stirnera filozofia egoizmu* [Online] <http://psk.net.pl/ag/Maxa.Stirnera.Filozofia.Egoizmu.Adam.Gajlewicz.pdf>, dostęp z dnia: 01.02.2009.
- Jünger, Ernst, 1950, *Über die Linie*, [w:] Vittorio Klosterman (red.), *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main.
- Kusak, Leszek, 1995, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa* [w:] Max Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Goerd, Wilhelm, 2001, *Nihilizm*, [w:] *Nihilizm: dzieje, recepcja, prognozy*, red. Stanisław Gromczyński, Jerzy Niecichowski (red.), Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 7-17.
- Paterson, Richard, 1971, *The nihilistic egoist: Max Stirner*, Oxford: Oxford University Press.
- Stirner, Max, 1995, *Jedyny i jego własność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trębicki, Jerzy, 1966 *Max Stirner, czyli fiasko modelu wolności absolutnej* [w:] Marian Drużkowski, Krystyna Sokół (red.), *Antynomie wolności: z dziejów filozofii wolności*, Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 318-328.
- Unamuno, Miguel, 1984, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Wasiewicz, Jan, 2012, *Nihilizm – w labiryncie znaczeń*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, Ewa Patyga, Michał Januszkiewicz (red.), Warszawa: Oficyna Wydawnicza Errata, ss. 28-45.

ABSTRACT

NIHILISM AND VIOLENCE: MAX STIRNER'S CASE

The paper presents a relation between nihilism and violence by using the theory of Max Stirner. The author's choice of the philosopher is driven by her view that nihilism has reached its maturity in his main work. Even more, a key critique raised with respect to the author of "The Ego and his Own" touched exactly on the issue of violence (among others, in deliberations of Dostoyevsky and Camus). The study represents a polemic with the opinions presented in "The Rebellious Man", that Stirner glorified aggression and justified crime. Misreading of his philosophy, the philosophy of egoism, is founded in mixing might with violence which in fact are in that theory irreconcilable. Stirner's affirmation refers to the former whereas he is ambivalent to the latter.

SŁOWA KLUCZOWE: nihilizm, przemoc, egoizm, Max Stirner, Albert Camus

KEYWORDS: nihilism, violence, egoism, Max Stirner, Albert Camus



KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
UNIwersytet Łódzki

BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA MYŚLI I EMOCJI? (1)

*„czy może być coś smutniejszego niż
powracanie do siebie, jeżeli człowiek
zdołał się od siebie oderwać?”*

Julien Green

„esencja jest ofiarą”

Cioran

Nie ma mistyki bez porywu wynoszącego poza świat rzeczy poddany pragmatycznej manipulacji. Najczęściej przedmiot tego impetu, pozwalającego podmiotowi wznosić się ponad trywialność naturalnego istnienia ku doskonałości lub czystości, nazywany jest transcendencją, boskością czy Bogiem. Bez pewnego respektu dla sacrum jako inności wobec racjonalnej *Evidenz* trudno byłoby z wewnętrznym poczuciem sensu dywagować o mistyce. Nie jest może natomiast nie do przyjęcia wyjście w refleksji nad mistyką poza konfesyjnie i doktrynalnie rozumianą pobożność. W istocie nie ona jest dla mnie najważniejsza, chociaż poruszać mogą żarliwość i liryzm związanych z nią natchnień i inwokacji. W mistyce interesują mnie emanacje pewnego rozjątrzenia i pewnej intensywności, pewnego napięcia sytuującego na granicy, która bierze w nawias biologiczne trwanie, znosi wartość temporalnego istnienia. To „pójście aż do kresu”, to zerwanie paktu z czasem opisuje intrygujące osobiste doświadczenie, którego perypetie traktować można jako egzystencjalną lekcję.

Doświadczenie mistyczne byłoby relacją ze zmagania człowieka świadomego swego rozdarcia między profanicznością *hic et nunc*, żywiołem policzalnej empirii, a mobilizującą ducha sakralnością, która nie zna miary i której korelatami w doczesnym życiu jednostki są wyobrażenia, pragnienia czy zachwyty. Tak ujmowane doświadczenie nie negowałoby zapewne, ale zawieszało krytyczną, demaskatorską wykładnię zaproponowaną w jego sprawie przez Nietzschego i Reicha. Nietzsche widziałby w nim demonstrację dekadencją i nihilistyczną, ucieczkę w zaświaty od jedynie godnego afirmacji immanentnego życia [por. Nietzsche 2003]. Dla Reicha mistyka była alienacją zahamowanej, odwróconej od swojego naturalnego celu seksualności, mistyfikacją fundowaną na lęku przed przyjemnością wpajany od dzieciństwa w patriarchalnej kulturze (opresyjnym klasowym społeczeństwie z jego autorytarnymi instytucjami) i interesownie eksploatowanym przez Kościół [por. Reich 1996, 2009].

Niezależnie od uwodzącej perswazyjności tych rozstrzygnięć o mistyce mówić też bodaj można poza ich kontekstem. Równie instygującą, choć alternatywną perspektywę przyjęli na przykład Huysmans, Bataille czy Cioran. Od reprezentowanych przez mistyków weny i męczeńskiego ofiarstwa Huysmans, czerpiący z pryncypialnego reakcjonizmu de Maistre'a [por. de Maistre 2011], uzależniał w końcu losy świata, będącego areną rywalizacji sił boskich i szatańskich; gdyby nie modlitwy, uniesienia i martyrologia świętych, zgubną dla świata przewagę zyskałaby odwieczna, czyhająca na okazję do globalnej inwazji ingrediencja demoniczna [por. Huysmans 1960]. Bataille widzi doświadczenie mistyczne jako przesiąknięte promowaną przez siebie w charakterze *telosu* komunikacyjną inklinacją, mającą na celu wyrugowanie monadyczności indywidualnego bytu i jego pleromatyczne spełnienie [por. Bataille, 1998, 1999]. Wolny od złudzeń wydostania się z upadłego świata, świadomy fantasmagoryczności wszelkiej mistyki, Cioran, najtrzeźwiejszy wśród sceptyków, nie ustaje w tęsknocie za innością zredukowaną przez pesymizm i rozpacz do rangi *niemożliwego* [por. Cioran 2004]. Mistyka jako powab? Z domieszką eterycznej instruktywności w sprawie ludzkiej kondycji rozpiętej między życiem a śmiercią? Tak, być może to właśnie.

Poznanie, czyli wiara ugruntowana w miłości

Przedmiotem refleksji mistycznej są przygody duszy w drodze do Boga, który jest jej źródłem i kresem, ale od którego oddzielona jest ona swoim bieżącym usytuowaniem w czasie i przestrzeni. W mistyce znajduje wyraz dramatyczne odczucie tej eterycznej więzi, określanej przez genezę i cel, do której realne życie wprowadza zakłócenia. Stąd tanatyczny nastrój często ewokowany w mistyce i tanatyczne predylekcje jej reprezentantów, rozpoznających w śmierci sposób na uśmierzenie ich endogennej tęsknoty. Rozjątrzenie, niwelowane naprawdę dopiero przez śmierć, jest tembrem duszy potwierdzającym jej autentyczność. Spokój, który skądinąd staje się jej fetyszem, a uprzystępnia się tylko epizodycznie wskutek nadzwyczajnych starań i nadprzyrodzonego wsparcia, faktycznie jest jej wzbroniony. Św. Teresa z Awili bardziej niż o duszę „cierpiącą choćby najsilniejsze pokusy” trwoży się o duszę „zawsze spokojne”; jakkolwiek uznaje występowanie takich efemeryd, to obawia się ich narażenia na to, że nie poznają, czym są (por. T, IV, 103). Poznanie jest bowiem dla mistyków postulowaną przez wzniosłość rudymenarnego i teleologicznego przymierza z Bogiem różnicą między skażoną doczesnością i transparentnym zaświatem: „życie zmysłowe niczym innym nie jest jeno ciemnicą. (...) a niczym jest i mniej niż niczym wszystko, cokolwiek się kończy i co się nie podoba Bogu” (T, I, 288). Fundowane na tej różnicy ludzkie rozdarcie opisuje Teresa w „jedwabnej metaforze”, ilustrującej przemianę poczwarki (istoty naturalnej, zmysłowej, egotycznej, bezrefleksyjnej) w motyla (duszę owładniętą nadprzyrodzoną miłością) – rozkoszując się „spoczynkiem” w sporadycznych spotkaniach z Bogiem, motyl pogrąża się w niepokoju, gdy musi wrócić do świata; jego los wyznacza alienacja i nieskończone poszukiwanie: „Cóż tedy dziwnego, że ten motyl, czując się obco wśród tych rzeczy ziemskich, szuka sobie miejsca, kędy by spoczął? I dokądże biedny się uda?” (T, III, 305). Eskalacja różnicy aż po *hiatus* stanowi zasadę myśli i duchowej pedagogiki św. Jana od Krzyża i św. Teresy, pozwalającą im konstatować niechlubną *ignorancję*– „Wielka to zaiste wina nasza i wstyd, że z własnej winy naszej nie znamy samych siebie ani nie wiemy, czym jesteśmy. (...) Znamy dobrze te prawdy i wierzymy w nie, ale skutkiem tego, że nigdy się nie zastanawiamy nad nimi, stają się one tak obce naszej duszy, jak gdybyśmy ich nie znali i znać nie chcieli” (T, III, 225; V, 173) – i określać warunki orientującego ku prawdzie *rozumienia*. Metaforą tego hiatusu jest u Teresy przeciwstawienie dwu

rodzajów ognia: trawiącego duszę ognia „namiętności i grzechu” oraz ognia „miłości Bożej”, który oczyszcza i zapewnia radość wiecznego obcowania z Bogiem. Polecając ten drugi, Teresa koreluje go z krzepiącą i zbawczą mocą ran Chrystusa: „jak bezpiecznie postępowałyby wśród niebezpieczeństw tego nędznego życia – kto by co dzień spragnionym sercem usta swe do was przykładał i starał się napawać wewnątrz swoje tryskającymi z was boskimi zdrojami!” (T, V, 165-166).

Wyrazem *ignorancji* są ludzkie słabości, grzechy i upadki: „sami siebie nie rozumiemy i nie wiemy, czego chcemy! I z tym, czego pragniemy, sami się rozmijamy! (...) bo gdybyśmy rozumieli i pamiętali, co to jest grzech, chyba byśmy się nie ważyli na taką straszną zuchwałość” (T, III, 164, 402). Z braku samowiedzy biorą się też według Teresy takie choroby duszy jak „strapienie” czy „melancholia”: „wszystkie te niepokoje i udręczenia nasze po większej części z tego pochodzą, że same siebie nie rozumiemy” (T, III, 271-272). *Rozumienie* zaś, traktowane praktycznie („Daj nam Boże, byśmy to, co rozumiemy, umiały spełnić”; T, II, 115), oznacza pogłębiającą się pokorę¹, uświadomienie sobie przez człowieka własnej nędzy², żal, skrucę³, zawierzenie Bogu (duch „jest niesposobny i ociężały do wzniesienia się w górę, jeśli Bóg go nie podniesie”; T, I, 308), czyli zaparcie się siebie (scedowanie na boską własną woli)⁴: „Byłoby zaś nierozumem, gdyby

¹ Ludzka miara bowiem, przykładana w dumnym porywie do ewaluacji nie tylko „rzeczy świeckich, ale i duchowych”, sprawia, że „daleko w sądach swoich zbaczamy od prawdy!” (T, I, 517).

² „Nie ma zaś prawdy większej nad tę, że sami z siebie nic nie mamy dobrego, że nasza jest tylko nędza i nicość” (T, III, 404). Przekonujemy się o tym, gdy Bóg, chcąc uświadomić nam naszą kondycję, „usuwa od [nas] od czasu do czasu pociechy swoje (...); pozbawieni tych pociech, od razu poznajemy, czym sami z siebie jesteśmy” (T, III, 258). Mobilizując do poznania siebie, Teresa zaleca jednocześnie tym, którymi wówczas się stajemy, żarliwość i błaganie jako antidotum na przytomnie skonstatowaną niedolę: „Poznajmy nędzę naszą i tym goręcej pragniemy dojść tam, gdzie już «nami nikt nie wzgardzi». (...) A więc zabierz nas, Panie, stąd i zawieź nas tam, gdzie już nie wzgardzą nami te nędze, szyderczą sobie z duszy igraszkę czyniące!” (T, III, 274).

³ Teresa próbuje ją wywołać apelem do ociemniałych w grzechu: „Otwórzcie już oczy! Wołaniem wielkim i ze łzami błagajcie, aby was oświecił Ten, który jest światłością świata!” (T, V, 171).

⁴ „Bo sami z siebie niemocą tylko jesteśmy. (...) Nigdy już nie będę polegała na żadnej rzeczy, której bym sama chciała dla siebie! Ty za mnie chciej i ze mną czyń, cokolwiek pragniesz! Ja chcę również tego, bo wszystko dobro moje w tym, bym czyniła Twoją

kto sądził, że może wniknąć do nieba, nie wszedłszy naprzód w siebie, aby poznać siebie samego i zastanowić się nad nędzą własną i nad tym, co winien jest Bogu i błagać ustawicznie miłosierdzie Jego” (T, III, 250). Rozumienie nie jest więc promocją rozumu jako autonomicznej dyspozycji intelektualnej zajętej spekulowaniem i ekspansywnie konstruującej „techniczny obraz świata”. Przeciwnie, to właśnie ukorzenie rozumu jest warunkiem rozumienia. Teresa, w najlepszym razie instrumentalnie, a częściej protekcyjnie traktująca rozum – przeszkadza on kontemplacyjnemu skupieniu „na samotności” („taki jest zapamiętały, że miota się i rzuca na kształt furjata”); w *mieszkanu siódmym* „nie ma czego działać ani szukać”; w „modlitwie odpocznienia” wola powinna na niego nie zważać lub troszczyć się o niego „tyle, co o brednie wariata”; w *zjednoczeniu* „jest on jakby zdeptyany nogami” (T, I, 398; III, 432; I, 153; IV, 122) – rekomenduje jego „uniżenie przed tajemnicami Bożymi” i przypominając postawę Maryi podczas Zwiastowania, zaleca uczonym, by „zechcieli choć w części wziąć sobie naukę i przykład z pokory Panny Najświętszej” (T, IV, 143). Do swych podopiecznych zwraca się zaś jeszcze mniej ceremonialnie: „czego (...) nie rozumiecie, w to sercem prostym i pokornym wiercie” (T, IV, 97). Podobnie nieogłębny jest Jan: rozum ma wierzyć a nie spekulować - wkraczać w prawdziwie rozświetlające mroki wiary (por. J, IV, 778; I, 195-196), dać się przeniknąć „promieniowi ciemności” bądź „złączyć z tym ciemnym wichrem, którym posługiwał się Bóg dla objawienia Hiobowi swoich tajemnic” (J, I, 211, 214) – pomagając w ten sposób przezwyciężyć „nieszczęśliwą dolę naszego żywota” (że „to, co najjaśniejsze i najprawdziwsze, wydaje się nam ciemne i niepewne”): „Jeśli więc chcemy być pewni drogi, musimy zamknąć oczy i wejść w ciemności” (J, II, 494). Do poznania prawdy dochodzi się w mistyce przez wiarę. Jej źródłem zaś jest miłość, która stanowi odpowiedź duszy na kierowaną ku niej zbawczą miłość Boga: „ileż cierpię nad tym, że tę miłość Twoją tyłu zatracą w nędznych ziemskich rzeczach! Gdyby dusza wiedziała, że tylko przez nią może być uleczona, jakżeby pragnęła i szukała tego namaszczenia miłości!” (T, II, 79). Dusza uświadomiona

wolę!” (T, III, 232; V, 180). – „O wolna Wolo, nędzna niewolnico twojej wolności, jeśli nie żyjesz przebita i przytwierdzona gwoździami bojaźni i miłości Tego, który cię stworzył!” (T, V, 181). – „Szukałam lekarstwa, czyniłam starania, ale snadź nie rozumiałam tego, że wszystka pilność nasza niewiele się przyda, dopóki odrzuciwszy bezwarunkowo wszelką ufność w samych sobie, nie położymy jej w Bogu” (T, I, 179).

wie, że „tylko taka miłość godna jest tej nazwy, a wszelkie inne niskie przywiązania przywłaszczają jeno miano miłości” (T, II, 39).

Dokonując wiwisekcji tego uczucia, Teresa demistyfikuje wartość naturalnych miłosnych uniesień, potrzebę bycia kochanym, zaledwie aprobejuje wolę wzajemności i stara się nas przekonać, że horyzontalnych miłosnych inwestycji nie równoważą dość godziwe korzyści: „Nieraz sobie myślę, że wszelkie pragnienie tego, aby nas kochano, jest w gruncie rzeczy dowodem wielkiego zaślepienia (...). Przy bliższym zastanowieniu się nad sobą nietrudno spostrzec, że gdy pragniemy, aby nas kochano, zawsze w tym szukamy jakiegoś interesu własnego, pożytku czy przyjemności. (...) Prawda, że i najszczerza i najprawdziwsza miłość z natury ma to do siebie, że pragnie wzajemności. Ale gdy [dusza] ją pozyska, gdy doczeka się tej pożądanej odpłaty, cóż ostatecznie zyskała, jeśli nie wiotkie źdźbło, jeno trochę próchna, które z pierwszym wiatrem uleci? Bo choćby kto najmocniej nas ukochał, cóż nam w końcu z tego pozostanie?” (T, II, 39). Miłosne zaangażowanie dusz usprawiedliwione jest tylko wtedy, gdy rozpoznają one, że osoby darzące je względami „bądź nauką, bądź modlitwą mogą im dopomóc do postępu w dobrym” (T, II, 38).

Mistyka jako pryncypialna odmowa wobec wymogów ludzkiej natury – z decydującymi o jej kształcie cielesnością, zmysłowością i eskalowanymi aspiracjami – jest frontalnym przejściem na stronę ducha, afirmacją transcendencji, do której człowiek miałby się zbliżać poprzez *wyniszczenie*, świadome i chciane – miłosne, a w ostatniej instancji ofiarne – ekskludowanie swej ontologicznie zawinionej, zainfekowanej temporalnością specyfiki: „(...) i tak często wielka mię ogarnia tęsknota za śmiercią” (T, I, 292). Przecistawiając czystą relację z Bogiem skażonym relacjom w świecie, Teresa wyobraża sobie szczęśliwość duszy, „którą Pan porywa do siebie, aby poznała prawdę”, i stwierdza jej chlubne doposażenie: „Na tym szczycie stanąwszy, już się człowiek nie lęka życie i cześć postradać dla miłości Boga” (T, I, 290). Notabene prawda ta jest konsekwencją chwalebnej przemocy, jaką Bóg stosuje wobec duszy: „jakby przemocą zamyka jej oczy na rzeczy tego świata, aby miała je otwarte dla ujrzenia i poznania prawdy” (T, I, 290). Trwanie przy tożsamości innej niż bezwarunkowo oddana w pakt Bogu

zdradza niewiedzę, wyraża się jako oportunizm, małostkowość, skąpstwo⁵, wreszcie jako abnegacja w kwestii zbawienia.

Zafrapowany rzeczami, niemogący pocieszyć się po ich stracie, człowiek przejawia jednocześnie niedbałość w zasadniczej sprawie „królestwa i rozkoszy bez końca”. Wstrząśnięta tą indolencją, Teresa sięga po ton zapowiadający Pascala: „Co to znaczy? Jak to być może? Pojąć tego nie mogę! O Boże wielki! Otwórz nam oczy, ulecz nierozumne serca nasze. (...) O ślepoto ludzka! Kiedyż już, kiedyż zejdzie nam z oczu ta ziemia!” (T, V, 176; III, 355). W bardziej szpetnym zaś wydaniu identyfikacyjny upór przybiera formy demonstracji kabotyńskich, hipokryzji czy pożądlivosti: „O rodzaju samolubny, chciwy tylko swoich upodobań i rozkoszy, aż tak nie rozumiesz własnego dobra, że nie chcesz poczekać czas krótki na rozkosz przeobfitą i niewyczerpaną? I nie chcąc na nią poczekać rok jeden, może jedną godzinę, może jedną chwilę tylko, wolisz utracić ją na zawsze, rzucając się do tej nędznej uciechy, która ci się nasuwa na oczy i zmysły nęci! (...) bo jesteśmy ślepi i tak bez apetytu, że nie znosimy pokarmów dających nam życie, a pożądamy strawy sprowadzającej śmierć, i to jaką śmierć straszną, śmierć wieczną!” (T, V, 173; II, 146). Teresa, krytyczna wobec ludzkich póż, wahań, oględności i kompromisów, nie oszczędza też siebie z okresu frywolności i bez troski: „jakaż marność rzeczy tego świata! (...) u mnie jednak był czas, że tej rzeczy nie rozumiałam. (...) Płaczę nad sobą, a bardziej jeszcze płaczę nad tym czasem, kiedy żyłam, nie płacząc nad sobą” (Teresa, II, 138; V, 153). A sięgając pamięcią doby nabywania dojrzałości, duchowej równowagi, zawdzięczanej „modlitwie wewnętrznej” i „rozmyślaniu”, zauważa: „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, 179).

⁵ Termin Bataille’a, służący opisaniu wsobności, pedanterii i interesownej krzątaniny w sferze ducha; odwrotność ryzyka, hojności, intensywności, ofiarnego splendoru, woli chwały[por. Bataille 1998]. – Teresa bliska jest temu splendorowi, za którym agituje Bataille: „Niech już umrze to moje ja! (...) Chwała niech będzie Panu, że mię wybawił ode mnie!” (T, V, 181; I, 312). Chociaż nie jest on w jej wydaniu pełną *dilapidation* (ani suwerennością) z uwagi na deklarację wolności jako poddania Chrystusowi: „Niech żyje we mnie większy niż ja i lepszy dla mnie aniżeli ja, abym jemu służyć mogła. (...) niech będę Jego niewolnicą; innej wolności nie chce dusza moja” (T, V, 181).

Oczyszczenie, czyli dusza zszokowana

Nieodzwonne jako przezwycięzenie źródłowej skazy natury, inercyjnie motywującej do egotyzmu, rozkoszowania się sobą, niepomnego konieczności i monstrualnej ceny odkupieńczej ofiary, *oczyszczenie* byłoby pobudką sumienia, które mobilizuje wizualizacja kaźni Jezusa. A także uświadomiona prawdziwie bliskość śmierci i nieuchronność Sądu. Teresa imaginuje sobie grozę dopełniającej się w zaświatach Boskiej sprawiedliwości: „O biada! – jakież będzie los tych, którzy zasłużą na to, aby się na nich spełniła i okazała z całą straszliwą potęgą nieubłaganej surowości swojej!” (T, V, 172). Ubolewając nad grzesznością ludzi i ich niewdzięcznością wobec Odkupiciela oraz nad demonstrowaną przez nich indolencją w najistotniejszej sprawie zbawienia, przypomina o rzeczy rudymenarnej i przestrzega: „Życie człowieka przemija jak kwiat polny, a potem przyjdzie Syn Panny i wyda straszliwy swój wyrok. (...) czemuż nie staramy się o to, abyś w oną godzinę był nam Sędzią łaskawym? (...) Straszna jest godzina śmierci, lecz ach, Stworzycielu mój, jaki będzie strach w on dzień, gdy sądzić będzie sprawiedliwość Twoja!” Obrazowo i z typową dla siebie siłą perswazji wzywa grzeszników do opamiętania: „O, wy wszyscy, zatopieni w rozkoszach i uciechach, nawykli czynić we wszystkim tylko wolę swoją, miejcież litość nad sobą! Pomnijcie, co was czeka (...). Nie ma bowiem ani jednej chwili, której moglibyście być pewni, że jeszcze żyć będziecie! O zatwardziałości serc ludzkich! Ty, Boże mój, racz ją zmiękczyć, według nieskończonego miłosierdzia Twego”. Trwogę budzi w niej sytuacja duszy, która zaniedbała wieczność: „(...) gdy nagle, w chwili śmierci, ujrzy siebie zatraconą na zawsze z jasnym poznaniem, że zatraceniu jej nigdy nie będzie końca! (...) I stanie na progu wieczności odarta ze wszystkiego, w czym się lubowała, oderwana siłą od swoich rozkoszy, których ledwo, jak jej się będzie zdawało, zdążyła zakosztować (i słusznie tak jej się będzie zdawało, bo wszystko, co się kończy z tym życiem, jest jako oddech, który wychodzi z ust człowieka i znika)” (T, III, 157, 174, 167-168). Do wszystkich tych dość już wymownych obrazów dodaje jeszcze Teresa specjalnie ją zatrważającą wizualizację Pana w gniewie: „nigdy wspomnienie na męki piekielne takiego we mnie strachu nie wzbudzało, jakiego doznawałam na samą myśl o tym straszliwym wejrzeniu gniewu i zapalczowości, jakim w on dzień sądu oczy Pana naszego, te oczy tak piękne, tak słodkie, tak

łaskawe, spoglądać będą na potępionych. Serce mi się kraje na to wspomnienie” (T, III, 393).

Aktywnością etapu oczyszczenia jest „opłakiwanie naszej biedy” [Gogacz 1985, 167], przytomna ewaluacja naszej kondycji oddalająca kompromisy, jakie stanowiły dotychczas egidę życia. Instruktywny opis napięcia tego stanu świadomości, która konstatuje swoją odpowiedzialność przekraczającą czasowe ramy, dał Jan: „Gdy dusza zastanowi się głęboko nad sobą, poznaje jasno, jak wielka odpowiedzialność czeka ją za jej czyny. Wie, że życie jest krótkie (...), że rzeczy tego świata są próżne i zwodnicze i wszystko się kończy i rozplywa jak woda, że czas krótki, odpowiedzialność wielka, potępienie łatwe, zbawienie bardzo trudne. (...) Uświadamia sobie również, że wiele dni jej życia minęło bezużytecznie, a przecież za wszystkie, tak za pierwsze jak za następne, musi zdać rachunek aż do ostatniego pieniążka, gdy Pan będzie «szperał w Jeruzalem ze świecami». Widzi również, że już jest późno i może ma się już ku wieczorowi dnia. Wtedy, by naprawić to wszystko zło, a zwłaszcza to największe, że Bóg oddalił i ukrył przed nią swe Oblicze, gdyż ona zajęta stworzeniami niewdzięcznie o Nim zapomniała, dotknięta strachem i wewnętrzną boleścią serca na myśl o tak wielkiej stracie i niebezpieczeństwie, nie zwleka dnia ani godziny. Wyrzeka się wszystkich rzeczy, zostawia wszystkie sprawy, a z udręką i jękiem, wychodzącym już z serca uranionego miłością Bożą, zaczyna wzywać swego Umiłowanego (...)” (J, III, 532-533). Ten proces porzucania siebie, wyjścia poza ambarasujące człowieka rzeczy i sprawy światowe, pacyfikowania namiętności i pożądań, destrukcyjnych, bo powodujących w duszy „tylko większą pustkę i głód” (J, I, 163), opisał Jan jako wstępny etap *nocy ciemnej*⁶, czyli, jak przypomina, cytując Ewangelię (Mt 7, 14),

⁶ Por. J, II, komentarz do dwu pierwszych strof poematu. - Ten wstępny etap konstytuują, ściśle biorąc, dwie noce: pierwsza jest „oczyszczeniem części zmysłowej”, druga, nieporównanie cięższa – „oczyszczeniem ducha” (J, II, 426, 436). Bardziej perswazyjnymi terminami Jana spokrewnionymi z oczyszczeniem są „oschłość” i „ogołocenie”. Dewastacja, jaką sprawia ogołocenie – „pozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a odczucia duszy w największym utrapieniu, goryczy i przykrości” – jest konieczna do „wyzucia ze starego człowieka i przyobleczenia w nowego” (J, II, 454). - W innej nokturnowej typologii Jan mówi o trzech nocach: nocy zmysłów („początek nocy”), nocy wiary („północ”), *udzielaniu się* Boga, czyli *zjednoczeniu* („zaranie bliskie już światła dziennego”) (J, I, 150).

„wąskiej drogi wiodącej do życia wiecznego” (J, II, 407). W tej fazie swojego postępu dusza symultanicznie pojmuje własną nędzę⁷ i wielkość Boga, stwierdza swą pychę i ją oddala, nabiera pokory. Staje się opanowana i wstrzemięźliwa, a rozjątrzącą ją wcześniej pożądlivość zastępuje „uciszenie” i miłość rozumiana jako „powodowanie się względem na Boga”. Wiodący staje się teraz dla niej imperatyw: „Pragnij z miłości dla Chrystusa dojść do zupełnego ogołocenia, ubóstwa i oderwania od wszystkiego, co jest na świecie” (J, I, 182). Za sprawą perypetii, jakie są jej udziałem – trudów, „uznojeń”, wątpliwości – wyposaża się też ona w „cnotę męstwa”, „wyzbywa się słabości i umacnia się w sobie” (J, II, 442). „Utrapienia i pokusy”, „wewnętrzne udręki” i „upokorzenia” przybliżają ją do „mądrości”, której niepodobna dostąpić bez ciężkich doświadczeń (por. J, II, 446). Zyskana przez nią wskutek umartwiania wolność uspokaja w niej „cztery namiętności” i umożliwia rozkwit „dwunastu owoców Ducha Świętego”⁸. Jakkolwiek wędrówka przez *noc*, czyli „ciemna kontemplacja”, jest zrazu dla duszy „męczarnią”⁹, to w końcu owo „przejście” nazywa Jan „wzniosłą szczęśliwością”, a istotna „korzyść” z niego płynąca polega na wyjściu rozumu z siebie i jego przemianie „z ludzkiego i naturalnego w boski” (J, II, 455, 457). Ostatecznie więc „noc ciemna” jest „Bożym światłem”, które duszę, jeszcze ślepą wskutek jej niedoskonałości, naturalnych odczuć i nawyków, a przez to niezdolną go przyjąć, infiltruje najpierw jako obcy *promień ciemności* (ciemność tę, w jakiej pogrąża się dusza wskutek „wyzbycia się wszystkich rzeczy”, uczciwie uznaje Jan za deprymującą ją „próżnię”; J, II, 457; I, 151), by później stać się dla niej czymś pożądanym, odradzającym i zbawiennym (u kresu korzystnej dla siebie wędrówki dusza mówi: „Bezpieczna

⁷ Oczyszczający płomień jest tutaj „dręczący i ciemny”, ujawnia marność duszy i „napawa [ją] goryczą wypływającą z poznania siebie”. Swymi niedolami egzemplifikują ten stan Hiob, Jeremiasz i Tobiasz. Por. J, IV, 729-730.

⁸ Są nimi odpowiednio „radość, ból, nadzieja, obawa” oraz „miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzemięźliwość, czystość” (J, II, 444-445).

⁹ Dusza wie wówczas, co to rozpacz. Oczyszczenie oznacza dyskomfort wyrwania z „pokoju”, jakim cieszyła się niegdyś – niedoskonałego, „gdyż szedł po linii jej upodobań”. Jan ilustruje ten stan skargą Jeremiasza: „Napełnił mię gorzkościami, napoił mię piołunem. (...) I odepchnięta jest od pokoju dusza moja, zapomniałem dobra” (Lam 3, 15, 17). Por. J, II, 472.

pośród ciemności”; J, II, 493). Oczyszczające boskie światło przygotowuje finalne zjednoczenie z Bogiem, postępując z duszą „jak ogień z drzewem, które przemienia [on] w siebie” (J, II, 474).

Oświecenie, czyli dusza zadumana

W bardziej intelektualnej fazie *oświecenia* ubolewanie zastępuje prośba o „łaskę światła Bożego i łaskę prawego życia” [Gogacz 1985, 168], które spełniałoby się pod egidą Krzyża: jako kontemplacja tajemnicy Wcielenia, Męki i Odkupienia, ale też jako dolorystyczne pragnienie zrodzone z woli *naśladowania*. Dusza, dzięki oczyszczeniom podniesiona teraz do „jasnego poznania”, dysponuje nie tylko pożądaną wiedzą opartą na alternatywie – uświadamia sobie, „co to jest świat, jaka nędza jego i że jest inny świat i jaka jest różnica między jednym a drugim, iż tamten jest wieczny, a ten znikomy jak sen” – ale wie też, „co to jest miłość” (T, II, 37): potrafi ją eksperymentować ponad cielesnością, jako abnegację wobec atrakcji rzeczowego świata tudzież jako dokumentowany martyrologicznie i potwierdzany wolą zatraty, zorientowany na transcendencję impet komunikacyjny.

Przez pokorę do spokoju

Dusza oświecona realizuje postulowaną przez Teresę potrzebę wejścia w siebie (por. T, III, 227) i, jeśli jej rozwój przebiegać będzie właściwie, wolę dotarcia do najważniejszego w niej, środkowego *mieszkania* (siódmego w Terezańskiej architektonice określającej duszę jako *twierdzę wewnętrzną*), w którym rezyduje Bóg. Zdumiewająca Teresę swoją „przedziwną pięknnością i ogromną pojemnością” (T, III, 224) – „tyle jest we wnętrzu naszym subtelnych różności” (T, III, 419) – tracąca esencjalną „boską jasność” (T, III, 231) tylko epifenomenalnie za sprawą grzechów, dusza jest „jakby drugim niebem” (T, III, 415). Wstąpić może do niego przez „prawdziwe poznanie samej siebie” (T, III, 235), czyli przez symultaniczne „wyższe poznanie wielkości Boga” (T, III, 364), prawdy Krzyża (por. T, III, 257). Możliwe jest to jedynie dzięki pokorze – „dopóki żyjemy na tej ziemi, nie ma nic, co by nam bardziej było potrzebne niż pokora” (T, III, 236) – i jej środkom: modlitwie, rozważaniu, uwadze, przedstawianym jako „brama”, przez którą wchodzi się do „twierdzy” (por. T, III, 228).

Konieczną tutaj Boską inspirację (jakkolwiek nieodzowne są nasze starania, to sam Bóg jest w nas aranżerem pokory; bez uznania tej jego pozycji pokora byłaby tylko czczą deklaracją) Jan nazywa „wpływem światła i żaru ognia Bożego”, dzięki którym „widzi dusza i odczuwa wszystkie swe słabości i nędze, jakie przedtem były w niej schowane i ukryte i nie widziała ich, ani nie czuła” (J, IV, 730). Gratyfikacją dla duszy samowiednej – takiej, która pojęła, że „nigdy nie dojdziemy do poznania samych siebie, jeśli nie staramy się poznać Boga” (T, III, 235-236) – jest uwolnienie od „rozproszenia”, dowodu „naszej nędzy”, i wewnętrzny spokój: „Cóż może być nieszczęśliwszego nad to, gdy człowiek staje się wygnańcem z własnej duszy swojej? Gdzie możemy jeszcze spodziewać się pokoju, jeśli go we własnym domu znaleźć nie możemy? (...) jeśli pokoju tego nie mamy i nie staramy się go posiadać w domu własnym, daremnie szukalibyśmy go poza domem” (T, III, 248).

Skandal niemożliwej koncyliacji

Dusza oświecona rozpoznaje jako konflikt relację między „życiem z Bogiem” i „życiem światowym”, zakładanymi przez rutynową pobożność jako harmonijne czy przynajmniej dające się uzgodnić. Teresa wyrzuca sobie, że kiedyś chciała „pogodzić ze sobą dwie rzeczy tak przeciwne, życie duchowe z pociechami, upodobaniami i rozrywkami zmysłowymi”, „oddawanie się modlitwie wewnętrznej” i życie „wedle upodobania swego” (T, I, 166, 212). Jej udziałem była rozterka jako skutek nurzania się w przeciętności i odczucie smutku ewokowane przez takie istnienie: „Ani się Bogiem nie cieszyłam, ani nie miałam zadowolenia ze świata” (T, I, 171-172). Owszem, „droga Boża” wywołuje obawy u ludzi inercyjnie lub koniunkturalnie skłonnych podążać „za tłumem”. Niepodobna jednak godzić się na „mamienie przez diabła”, napawającego nas lękiem przed światłem „życia cnotliwego”. Teresa ze zgrozą wspomina, iż w młodości ulegała temu podszeptowi mnożącemu szatańskie ofiary: „Niestety i ja byłam jedną z nich! Po tysiąc razy zdumiewam się nad takim zaślepieniem swoim. Po dziesięć tysięcy razy chciałabym się rozplątać we łzach żalu i skruchy; chciałabym wielkim głosem na wszystkie świat ogłosić ślepotę i złość swoją, aby ci ślepi, przykładem moim ostrzeżeni, otworzyli oczy i przejrżeli” (T, I, 466). Konwenanse, jakim zgodnie z nowym duchem czasów podlegała mimo zakonnego stanu, wrywają jej skargę: „już nie

wiedziałam, jak żyć ze światem”. Wymóg korelowania rytmu zakonnego ze świeckim jest dla niej nie tylko źródłem „utrapienia”, ale wydaje się jej gorszącym nieporozumieniem. Podziela opinię niezidentyfikowanego „Świętego”, że „klasztor powinien być szkołą i dworem, kędy by ludzie dobrej woli wychowywali się na dworzan królestwa niebieskiego”. I pryncypialnie zapytuje: „Jakimż sposobem, kto z powołania swego powinien się starać o to, aby we wszystkim podobał się Bogu, a światem się brzydził, ma jeszcze tak bardzo troszczyć się o to, aby podobał się ludziom światowym i stosował się do ich wymagań, i to jeszcze tak często się zmieniających?” Konstatując eskalowanie się wymogu bycia *au courant* ze światem, ubolewa nad losem tych, „którzy dopiero się urodzili, jeśli im przyjdzie długo żyć”. Żałuje „ludzi pobożnych i życiu duchowemu oddanych, którzy dla wyższych i świętych celów zmuszeni są żyć wpośród świata; mają oni straszny krzyż do dźwigania”. W końcu agituje za chwalebłą niewiedzą: „Gdyby tak zdobyli się na odwagę i jednomyślnie wszyscy ogłosili ignorantami i radzi zgodzili się na to, by ich miano za ignorantów w tej zbytnio lekkiej umiejętności, dużo oszczędziliby sobie kłopotu” (T, I, 493-494). Sądzi bowiem, i polega na tym, że dusze mające „staranie o siebie i postęp swój duchowy” dobrze to rozumieją, iż „niepodobna (...) rozmawiać zarazem z Bogiem i ze światem” (T, II, 120-121). Afirmuje stan osiągnięty w *mieszkanu piątym*, w którym „dusza jest całkiem rozbudzona ku Bogu, a całkiem uśpiona (...) dla rzeczy tego świata i dla samej siebie”, umierając dla tych znikomości, i w imię swobodnego życia w Bogu, „śmiercią słodką” (T, III, 294).

Również Jan wskazuje na cierpienie duszy „na skutek dwóch przeciwieństw, jakimi są życie naturalne w ciele i życie duchowe w Bogu”. Zmuszona uzgadniać pierwsze, „pełne udręki”, z drugim, „pełnym szczęścia”, dusza „odczuwa wielkie męczarnie”. Czuje, że „życie naturalne staje się dla niej jakby śmiercią, gdyż pozbawia ją pełnego życia duchowego” (J, III, 564). Różniąc się bowiem radykalnie, ziemskość/doczesność i boskość/duchowość emanują alternatywnymi postaciami miłości (wzrastająca miłość Boża umniejsza miłość zmysłową, i odwrotnie; por. J, II, 419) oraz piękna, dobra, mądrości i wolności (w pierwszej księdze *Drogi na Górę Karmel* Jan powiela odpowiednią doktrynalną taksonomię; por. J, I, 154-155). Porozumienie między zmysłowością a duchowością jest wykluczone: „Albowiem zmysły ciała jeszcze mniej pojmują rzeczy duchowe, aniżeli zwierzę

pojmuję rzeczy rozumne” (J, I, 216). Ontologiczna dysjunkcja – „co jest czysto duchowe, nie podpada pod zmysły, co zaś zmysły mogą przyjąć, to nie jest jeszcze czysto duchowe” – określa predylekcje: „po zakosztowaniu rozkoszy ducha wszelkie ciało traci smak. Znaczy to, że w sprawach ducha wszelkie drogi ciała, czyli obcowania zmysłowe, nic nie pomagają ani nie przypadają do smaku” (J, I, 245). Teresa sekunduje Janowi – „w rzeczach ziemskich chyba tylko cudem zdarzy się kiedy znaleźć to zadowolenie” – wskazując jeszcze na pozytywne i negatywne właściwości obu rodzajów satysfakcji: w doczesnej są one w wymieszane; natomiast w „weselu duchowym wszystko jest dodatnie, wszystko samą tylko pociechą; strona ujemna potem dopiero następuje, gdy dusza czuje, że wesele ono skończyło się i nie może go na powrót przywołać ani nie ma sposobu odzyskania go” (T, I, 225-226). Duszy już natchnionej – po przełomie, opisanym przez Teresę jako przejście od „życia, którym żyłam”, do „życia, którym, rzec mogę, Bóg żył we mnie” (T, I, 311) - niepodobna zwieść: „nie nasyci [jej] ani powabu dla niej nie ma żadna uciecha tego świata, bo ma w sobie inną pociechę, która lepiej głód jej zaspokaja; cieszyć się coraz więcej Bogiem, pragnąć coraz pełniejszego zaspokojenia jedyne go pragnienia swego, coraz wyższej w obcowaniu z Nim używać rozkoszy, to jest, czego ona chce i pożąda” (T, I, 250). Korzyść z takiego lokowania pragnień i dystrybuowania miłosnej energii rekomenduje Jan; jest nią „wielkie uciszenie duszy i odsunięcie roztargnień (...). Kto strzeże bram duszy, którymi są zmysły, zachowuje i pogłębia jej uciszenie i czystość” (J, I, 356).

Wyborność i rafy ascezy

Zaiste, dusza oświecona pryncypialnie dezawuuje doczesność, oddalając powaby światowości i konstatując znikomość wszystkiego, co nie jest Bogiem lub Mu nie służy. W ekspozycjach marności wszelkiego „tutaj” Teresa jest elokwentna i nieprzejednana: „Bardzo skuteczną pomocą do oderwania serca od ziemi a utwierdzenia go mocno w tym, co trwa wiecznie, jest ciągła pamięć na marność rzeczy ziemskich i jako wszystko szybko przemija” (T, I, 53). W *Drodze doskonałości*, złożonej z pobożnych pouczeń, zwraca się do swych podopiecznych: „Miejmy więc zawsze myśl podniesioną ku dobru, które nie przemija, a do dóbr tej ziemi nie przywiązujemy żadnej wagi; trwają one zwykle jeszcze krócej, niż życie samo”. Powinny pamiętać, „że królestwo [ich] nie jest na tej

ziemi i że tu wszystko tak prędko się kończy” (T, I, 140). Wobec radości zawdzięczanej Panu czymże są ziemskie rozkosze! „Niechże teraz przyjdą miłośnicy tego świata, ze swymi bogactwami, z uciechami, z dostojnościami i ze swymi ucztami! (...) wszystko to i po tysiącu lat uważania nie dorównałoby temu zadowoleniu i uszczęśliwieniu, jakiego w jednej chwili dostępuje dusza, gdy ją Pan do tego stanu [właściwego dla „modlitwy odpocznienia i zjednoczenia”] podniesie” (T, IV, 133). Czyż wobec skonstatowanej w ten sposób dysproporcji może dziwić wyznanie: „Wolę żyć i umierać w pożądaniu i oczekiwaniu żywota wiecznego, niż posiadać na tym świecie (...) wszystko, co wraz ze światem się kończy”? (T, III, 181-182). Jakże „niskie” są rzeczy ziemskie oglądane z *piątego mieszkania!* (por. T, III, 292). Wysoko wyniesiona przez Pana, dusza, owszem, „widzi przed sobą wszystkie rzeczy”, ale „żadna jej już usidlić nie może!” (T, I, 287). Przejęta patrzeniem niegdyś tymi samymi oczami na „rzeczy złe” i na Pana wyblagała widać u Niego, „aby nigdy więcej nie patrzyły na rzeczy niskie i w niczym już sobie nie podobały, jeno w [Nim] samym!” (T, I, 357). Pora zatem skończyć z horyzontalnymi egzaltacjami: „Już nie czas wam, siostry, bawić się w drobnostki dziecinne, jakimi są w moich oczach wszelkie, choć godziwe, czułości światowe. Takie słowa jak: «Kochasz mnie?», «nie kochasz mnie?» (...)” (T, II, 104). Jakie szkody ponosi umysł, gdy „ulegnie roztargnieniu i zabłąka się wśród rzeczy zewnętrznych!” (T, III, 249). Czy więc w imię „ciszy wewnętrznej i spokoju ducha”, wymaganymi i oferowanymi przez modlitwę, nie należy „na wszelki sposób chronić się styczności ze światem”? (T, II, 105). Jakże ubolewania godne jest nim zaślepienie, każące duszy zapomnieć, że jest domem pełnym bogactw, w którym podejmować może najdostojniejszego Gościa! (por. T, III, 245). Jakże beztrąsko szafujemy komnatami pałacu duszy! „Jeśli do tego pałacu napuścimy pełno pospólstwa i motłochu, jakżeż On się w nim pomieści z dworem swoim? Wielka byłaby zaiste łaskawość Jego, gdyby choć na chwilę zechciał zatrzymać się wśród takiego natłoku” (T, II, 139). Jakże nędzny jest świat, niepozwalający ludziom widzieć „tych skarbów, za które mogliby nabyć sobie bogactwa nieustające!” (T, IV, 128). Jakże żłudny jest jego „pokój”, wobec którego żywić należy największą nieufność! „Wzbudzajcie i utrzymujcie w sobie bojaźń świętą, aby dusza nie dała się uspić tym pocałunkiem, jaki daje on fałszywy pokój świata”. Podobnie jak do „pokoju, jakim nas oszukuje własne nasze ciało”. Wszelki sybarytyzm jest dla Teresy gorszący i

gorliwie przez nią odpierany: „Ciało się tuczy, a dusza obumiera i gdybyście mogły wzrokiem do niej przeniknąć, ujrzalybyście, że ledwie co dyszy. (...) jakie to straszne zło żyć spokojnie w takim stanie”. Zbulwersowaniu towarzyszą przestrogi („choć w tym życiu ciało takich ludzi ma spokój i wczasy (...) tysiąckroć spotęgowane czekają ich cierpienia w przyszłości”), zalecenia („lepiej by im było, gdyby w porę jeszcze przejrzawszy, tutaj chcieli czynić choć częściową pokutę”), trzeźwe szacowanie cielesnych podstępów („Uważam za wielką niedoskonałość (...) takie ciągłe w lada cierpieniu narzekanie. (...) Choroba rzeczywiście poważna sama się objawia, inny jest wówczas jęk i znać od razu różnicę”), a wreszcie postulat dyscyplinowania ciała i abnegacji wobec śmierci: „gdy raz się zabierzecie naprawdę do pokonania tego nędznego ciała, już ono wam tak dolegać nie będzie. (...) Dopóki nie zdobędziemy się na odwagę, by nie mieć obawy o śmierć i o zdrowie, dopóty nic nie dokażemy. Tak żyć, by śmierć nie była wam straszna, a co do reszty zdajcie się całkiem na Boga; co będzie, to będzie” (T, IV, 108-110; I, 57, 59). Wobec „powszechnej znikomości” – potwierdza ją jasne widzenie, „jak krótko trwa wszystko na tym świecie, jak wszelkie rzeczy ziemskie są niczym, jak mało znaczą i uwagi niegodne są wszelkie pociechy na tym wygnaniu” (T, I, 238) – zaleca się duszom, „aby poznały, że już i na tej ziemi nie ma większego spokoju i szczęścia nad (...) życie w zupełnym odłączeniu od rzeczy tego świata” (T, I, 465). Z tym głębokim przeświadczeniem Teresy współbrzmia mocne słowa kierowane ku niej przez Chrystusa podczas intymnego spotkania: „Nie chcę już, byś obcowała z ludźmi, tylko z aniołami” (T, I, 328). Skądinąd świat wyposażony jest jej zdaniem w pewną właściwość, która sprzyja umacnianiu się w cnocie: „świat ma bądź co bądź jedną i to jedyną zaletę, że nie znosi najmniejszych niedostatków w ludziach oddanych życiu cnotliwemu i natarczywością sądów i szemrań swoich zmusza ich do tego, aby się stawiali doskonalszymi” (T, I, 411).

Dopingując do przezwyciężenia naturalnych inklinacji, Teresa nie przeocza jednak kłopotów związanych z pożądaną wzdargą wobec świata – „Taka jest ciasność serc naszych, że gdy tylko spróbujemy choć nieco zaniedbać ciała, a większe mieć staranie o duszę, już nam się zdaje jakoby ziemia spod nóg nam się usuwała” (T, I, 211) - ani problemów, będących udziałem tych, którzy stronią od światowych „próżności i uciech”: „ale gdy kto postanowi oddać się Bogu, takie zewsząd na niego

podnosi się szemranie (...)” (T, I, 170). Ten sam ton u Jana, kiedy mówi o dystansie dzielącym „ludzi zmysłowych” od uduchowienia. Uznają oni wysoką wartość „rzeczy podpadających pod zmysły”; te zaś „najbardziej od zmysłów oddalone”, „najcenniejsze dla ducha i bardzo wzniosłe”, uważają „za coś bardzo błędnego (...) czasem nawet osądza[ją] je jako niedorzeczności”. Podłożem i wsparciem dla tych wywodów są słowa Apostoła (1 Kor 2, 14): „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może” (J, IV, 791). W deprecjonowaniu tego, co temporalne, i w eskapistycznych deklaracjach Jan jest stanowczy: „By szukać Boga, trzeba mieć serce ogołoczone, mężne i wolne od wszelkiego zła i od wszelkiego dobra, które nie jest samym Bogiem. (...) Nie zatopię swego serca w bogactwach i dobrach, które mi świat daje, nie zakosztuję rozkoszy i zadowolenia zmysłów, nie zatrzymam się na upodobaniach i pociechach duchowych, aby mnie nie wstrzymały w poszukiwaniu moich miłości na wzgórzach cnót i trudów. (...) Albowiem nie tylko dobra doczesne i rozkosze cielesne utrudniają i przeciwstawiają się dążeniu do Boga, lecz również pociechy i rozkosze duchowe, jeśli się je posiada jako własność albo ich szuka, przeszkadzają na drodze krzyża” (J, III, 549).

Drogą męstwa do substytucji i zagubienia

Trudnym warunkiem pokoju jako oferty samowiedzy jest męstwo, polegające na wyzbywaniu się pożądlivosti, obumieraniu wzorem Chrystusa co do zmysłów (por. J, I, 207), oraz takie przeorientowanie miłosnej inklinacji, by implikując wzdarcie wobec siebie, ogołocenie i wyniszczenie, realizowała się ona jako doskonała miłość Boga (por. J, II, 500-501), to znaczy nie jako egotyczne „szukanie siebie w Bogu” (czyli szukanie w nim przyjemności i wytchnienia), ale jako „szukanie Boga w sobie”, czyli ofiarne pragnienie, aby „być pozbawionym wszystkiego dla Boga”: „Kto by chciał coś posiadać, czegoś szukać dla siebie, ten straci duszę. (...) kto wyrzeknie się dla Chrystusa tego wszystkiego, czego jego wola pragnie i w czym ma upodobanie, a wybierze raczej to, co jest krzyżem (...), ten ocali swą duszę” (J, I, 205). Na narzucające się pytanie o skalę tej męskiej rezygnacji Jan odpowiada zrazu z lekką nutą wahania, ale po chwili konsekwentnie, uczciwie i ekstremistycznie: „O, któż nam może

należycie wyłożyć, jak daleko, zgodnie z wolą Pana, mamy posunąć wyrzeczenie samych siebie! To pewne, że ma to być jakby śmierć i unicestwienie doczesne, naturalne i duchowe wszystkich rzeczy cenionych przez wolę, od której wszelkie wyrzeczenie zależy” (J, I, 205).

Wzywanie do męstwa, wytrwałości, dzielności w Bożej służbie, a z drugiej strony piętnowanie indyferencji, lenistwa i defetyzmu pojawia się jako donośny ton u Teresy, który podważa stereotyp mistyki sprzymierzonej z kwietyzmem. „Bojowanie jest w tym życiu nieodzownym naszym udziałem” (T, IV, 102), zwraca się do zakonnych akolitek, kiedy chce wzmocnić ich czujność wobec nieprzyjaciół na zewnątrz i wobec mankamentów usposobienia. Dla duszy nie ma odpoczynku. Jej stałe zaangażowanie polega na chłonięciu cierpień, które inicjują i podtrzymują komunikacyjne z Bogiem napięcie: „one to przecież były środkiem, którego Bóg użył, aby ją pociągnął do siebie” (T, III, 439). Często, zapoznając substancjalne w nas dystynkcje, nie wykorzystujemy naszych dobrych potencjałów: „czemuż nie pomnimy, jak wspaniały jest cel, do którego nas powołujesz! (...) Skutkiem tego zapomnienia, niejeden, który mógłby (...) wstąpić na sam szczyt, całe życie gnuśnieje pod górą” (T, IV, 111). Zresztą nie o jakieś spektakularne zasoby tu chodzi, a tylko o stosowną dozę zapachu: Bóg nie oczekuje od nas siły (najczęściej stawia na słabych), ale „gotowości serca” i „ochotnego postanowienia woli” (T, IV, 123). Ciągłym zadaniem powinno być pokonywanie w sobie strachu i małoduszności, w czym pomaga ufność we wszechmoc Boga, który zaiste potrafi dopingować: „On mocen jest i nieraz już natchnął męstwem tyle dziewczeczek świętych, aby zdołały wytrzymać wiele ciężkich mąk, na które ochotnym sercem i z niezachwianym postanowieniem woli dla miłości Jego się wydawały” (T, IV, 123). W godzinie próby nie można się już krygować, podnosząc niegodność imania się wielkich czynów wobec naszej niegdysiejszej grzeszności: „W takiej chwili potrzeba, aby wiara górowała nad naszą nędzą” (T, IV, 126). Patronować powinien nam Jezus, słaby i zatrwożony w Ogrójcu, ale na krzyżu, „w morzu boleści swoich objawia[jacy] siłę i męstwo niezrównane” (T, IV, 126). Albo Piotr, który, zrazu wzdragając się przed męczeństwem, „z radością prosto poszedł na śmierć”, gdy od spotkanego Jezusa dowiedział się, że zmierza on właśnie do Rzymu, by ponownie dać się ukrzyżować (por. T, III, 436-437). Skrupulantów i zasłuchanych w głos opinii powinien orientować szczytny cel: „Byleby Pan Bóg choć nieco więcej miał

chwały, byleby ludzie choć nieco lepiej Go znali, co mi to szkodzi, choćby wszystek świat na mnie powstawał?” (T, III, 414). Jan zaleca nawet w tym kontekście ofensywę: dusza kontemplacyjna miałaby mężnie odpowiedzieć na sarkazmy czy nagany światowców; wyznać, iż „szczyli się i chlubi, że wszystko ofiarowała i zgubiła się dla świata i samej siebie – dla swego Umiłowanego”. i aby kontestatorzy jej wyborów „nie uważali [jej] za nierozumną i oszukaną, mówi, że to zatracenie jest dla niej zyskiem, że świadomie się zgubiła”. Wobec „błonia” – „świata, gdzie ludzie światowi mają swe zabawy i zajęcia, i pasą trzodę swych pożądań” - powinna zgłosić samoafirmatywną odmowę: „jeśli *nie będzie widziana ani znaleziona*, jak bywało dawniej, gdyż jest wszystka oddana Bogu, powinni ją tym samym uważać za zagubioną i tak o tym mówić”. Bynajmniej niepograżona w resentymencie, dusza „jest raczej dumna, że (...) się zagubiła dla wszystkich rzeczy tego świata i dlatego mówi: *powiedzcie, że dla nich zgubiona*” (J, III, 665).

Nie można pozwolić, by terroryzowały nas „nędze i niepokoje”; wspominając, że kiedyś sama podlegała ich presji („chciałam się niemal pastwić nad sobą”), Teresa sugeruje, jak się od nich uwolnić: „nie zważajmy na wyobraźnię i wybryki jej; niech sobie lata i kręci się ta żegotka młyńska jak jej się podoba, a my tymczasem mielmy mąkę naszą, spokojnie pracując nad wolą i rozumem” (T, III, 274). Nie należy „uskarżać się i uzalać”, a trzeba „być przygotowanym na to, że nigdy tu nie zbraknie smutków i pokus”. Warto więc skorzystać z rzeczowego zalecenia: „Chwyćcie się oburącz tego krzyża, który na świętych swoich barkach nosił Oblubieniec wasz i powiedzcie sobie, że to ma być wasz sztandar” (T, III, 247). Sojusznicy Jan dźwiganie krzyża uznaje za jedyne dopuszczane przez Boga pożądanie (por. J, I, 160). Zapomnieniu o „poziomych przyjemnostkach naszych” powinno towarzyszyć „staranie się o cnoty” i „ciągłe ćwiczenie się w nich” – „kto się nie pomnaża, ten się umniejsza, bo miłość, gdy jest prawdziwa, niepodobna, jak sądzę, by nie rosła ciągle, a jeśli nie rośnie, snadź nie jest prawdziwa” – abyśmy „z oczami utkwionymi w boskiej Jego wielmożności, miłością zapaleni, biegli do Niego” (T, III, 322, 439). To samo Jan wyraża metaforycznie i jeszcze bardziej stanowczo: „Kto szuka Boga, pozostając jednocześnie przy swoich upodobaniach, w beczynności, szuka Go po nocy i nie znajdzie. Lecz ten, kto porzucił łożę swych upodobań i rozkoszy, i szuka Go przez ćwiczenie się w

cnotach, szuka Go w dzień i znajdzie Go wnet” (J, III, 548). Bez wyrzeczenia, jakkolwiek byłoby trudne – „jest rzeczą gorzką i przykrą, bo mocno lgniemy do siebie i bardzo siebie kochamy” – nie sposób myśleć o duchowym postępie: „bo na nim, jeśli jest doskonałe, polega i w nim się zawiera wszystko” (T, II, 48, 54). Jan mierzy wartość duszy nie „ilością czynów i upodobaniem w nich”, lecz „umiejętnością zaparcia się siebie” (J, II, 423). Teresa jest bezwzględna w rugowaniu ludzkich miękkich predylekcji u tych, które zdecydowały się na życie zakonne: „Jeśli która nie chce nosić krzyża, póki jej pewnymi racjami nie przekonają, nie wiem, po co przyszła do klasztoru (...). Czyż może być cierpienie tak wielkie, byś nie zasługiwała na jeszcze większe? Jaką więc możesz mieć rację skarżyć się? Wyznaję, że nie rozumiem tego. (...) A na te rzekome krzywdy (...) jakim prawem możemy się skarżyć? Albo jesteśmy oblubienicami wielkiego Króla naszego, albo nie” (T, II, 65). Siostronom potykającym się na drodze doskonałości nie pozwala usprawiedliwiać się sloganem „nie jesteśmy aniołami”: „Prawda, że nie jesteśmy, ale nikt nam nie broni i powinnyśmy, bo to będzie dla nas bardzo pożyteczne, myśleć sobie i być przekonane, że gdy szczerze będziemy się starały, Bóg nam dopomoże zostać świętymi”. Niedole stanowią faktycznie wyróżnienie, są znakiem dystynkcji nadawanej przez Chrystusa: „chce się obchodzić z tobą jako z duszą mężną i dać ci do noszenia krzyż, jaki sam całe życie nosił. Jakiż może ci dać lepszy dowód miłości, gdy chce tego dla ciebie, czego chciał dla samego siebie?” (T, II, 86). Serwowane są zresztą gwoli umacniania miłosnej więzi: „Wszystkie te próby do tego zmierzają, by dusza coraz mocniej pożądała złączenia się z Oblubieńcem” (T, III, 349). I w końcu najlepiej, oprócz uczynków (por. T, III, 437-438), weryfikują intencje: „Nie łudźmy się, jakkolwiek by nam się zdawało, żeśmy już posiadli daną cnotę, dopóki nie będzie przeciwnością doświadczona” (T, V, 414). Notabene klasztor jest według Teresy komfortowym egzystencjalnie azylem: „Dom ten prawdziwie jest rajem, o ile może być raj na ziemi, ale dla tych, które zadowolenie swoje na tym zakładają, by Bóg był z nich zadowolony; takim życie tu dziwnie słodko upływa” (T, II, 68). Jezus docenia zresztą ten tryb istnienia, gdy w osobistej z Teresą rozmowie zapytuje retorycznie: „I cóż by było ze światem, gdyby zabrakło w nim dusz życiu zakonnemu poświęconych?” (T, I, 426). W klasztornej zamknięciu jeszcze najłatwiej postępować właściwą drogą, nie ma tu bowiem wielu impulsów do światowych „roztargnień”; skutecznym zaś

i niewyszukanym środkiem na ich uśmierzenie jest według Teresy kontemplacja wizerunku Ukrzyżowanego: „żądam tylko, byście na Niego patrzyły” (T, II, 125). A szukanie „nowych dróg (...) byłoby tylko stratą czasu”. Dziwne byłoby zdaniem Teresy, „gdybyśmy nie tędy iść chciały, którędy szedł Pan i wszyscy za Nim święci Jego. Podobnej myśli ani na chwilę nie dopuszczajcie do głowy. (...) O jaka to wspinała wolność za niewolę poczytywać sobie życie wedle świata i stosowanie się do praw i zwyczajów jego! (...) Gdy więc ta jest droga prawdziwa, idźmy nią, nie zatrzymując się do ostatniej chwili życia” (T, III, 440-441; I, 247).

W promowaniu tej peregrynacji Teresę stać nawet na minimalizm: „a kto nie zatrzymuje się w drodze i stale postępuje naprzód, ten w końcu, choćby powoli, dojdzie do kresu” (T, I, 271). Choć co i rusz kontrastowany jest on z maksymalistycznymi wymogami. Teresa nawołuje do odwagi i zdecydowania na cierpienie: „Wierzyć temu, że do ściślej z sobą przyjaźni dopuszcza [Jezus] dusze bez żadnego cierpienia żyjące, byłoby nierozumne. (...) Nie wiesz, kiedy Oblubieniec cię wezwie i zechce ci zadać jakie trudniejsze cierpienie, które ci osłodzi pociechą” (T, II, 88-89). Sugeruje, by nie otaczać siebie zbyt wieloma względami; zdrowie jest w jakiejś mierze kwestią autorelacji: „bo od czasu jak przestałam tak zważać na siebie i pieścić się, o wiele jestem zdrowsza” (T, I, 213). Niekiedy, owszem, nachodzi ją ochota, by podzielić się z kimś swymi troskami, móc się komuś poskarżyć. W końcu uznaje to jednak za słabość; zresztą „widzi, że jakkolwiek by się chciała pożalić, nikogo nie znajdzie, kto by jej uwierzył” (T, I, 281). Krzepić może naprawdę tylko pocieszenie Pańskie, znów przekazywane w formule *tête-à-tête* (por. T, I, 409). Nakazuje nie ustawać w zmaganiach: „Nie na co innego bowiem tu jesteście, jeno aby walczyć i postępować naprzód” (T, II, 102). Sądzi, że prawdy nie osiąga się poza „nieugaszonym pragnieniem poświęcenia”, pozwalającego zrozumieć uzasadnione miłością bezczucie męczenników podczas ich kaźni (por. T, III, 357). Podobnie jak nie osiąga się jej poza ofiarą: „Bawiąc się i wszelkich przyjemności używając, chcemy dojść do posiadania tego wesela, które On takim nakładem krwi swojej dla nas nabył? To być nie może. (...) błędzisz, ktokolwiek idziesz tą drogą; nigdy się nią nie dojdzie do celu” (T, I, 358-359). Bóg skądinąd jest dobrotliwy, co znów pozwala Teresie na pewną wyrozumiałość: „Pan nie patrzy na wielkość czynów, tylko na miłość, z jaką je czynimy. (...) Dopóki trwa to trochę

życia (...) wewnątrz i zewnątrz zanośmy Panu taką ofiarę, na jaką nas stać. Pan zaś ją złączy z tą wielką ofiarą, jaką za nas Ojcu swemu zaniósł na krzyżu, aby przez nią ofiara nasza miała przed Nim pełną wartość i zasługę, nie wedle małości uczynku, ale wedle miary dobrej woli i miłości, z jaką Mu się bez podziału oddaliśmy” (T, III, 443). Potwierdzeniem właściwego w życiu wędrowania jest też martyrologiczna żarliwość: „samoż to męczeństwo ceni sobie [dusza] jako łaskę najdroższą, na którą niczym zasłużyć nie mogła. I chociaż to męczeństwo takie, że żadnej na nie ulgi nie ma, cierpi je przecież ochotnie i (...) gotowa jest cierpieć je całe życie, to znaczy, nie umrzeć raz, ale wciąż, całe życie umierać, bo stan ten można porównać tylko z rzeczywistym konaniem” (T, III, 408-409). I do nabożności jednak potrzebny jest niekiedy dystans. Skromnisie wzbraniające się przyjąć względy Pana (jak zareaguje opinia na takie ekstrawagancje! Czy nie ulegam pokusie?) ostrzega: „w końcu On odejdzie, nie mogąc pokonać tej zaciętej nieśmiałości (...)!”. I doradza w duchu infiltrującego ją wciąż witalizmu: „Nie bądźcie niezdarnymi trusiami, znajcie godność waszą, jesteście oblubienicami, macie na to słowo Oblubieńca; pokornie, ale śmiało się na nie powołujcie, i proście Oblubieńca, aby się obchodził z wami wedle słowa swego” (T, II, 135). I Jan, choć mniej witalny, sądzi, że w miarę duchowego postępu, czyli przybywania łask i darów otrzymywanych od Umiłowanego, „oblubienica nabiera odwagi i poczucia swej wartości” (J, III, 681).

Teresa niezachwianie wierzy w moc miłości, zdolnej zwyciężać przeciwieństwa, pobudzającej do wielkich czynów i uprawomocniającej to, co ludzka przeciętność ma za ekstrawagancje. Tak rozumiana miłość oznacza nietroszczenie się o siebie i bezwzględną determinację. Po tym jak odczuliśmy, że „Pan wysłuchał prośby [naszej], że «pocałował [nas] pocałunkiem ust swoich»” – żadnych kompromisów! Odtąd dusza „z taką miłością i z taką gorącością pragnie spełnić Jego boskie upodobanie, że za nic uważa wszelkie trudności i przeszkody, jakie by jej przedstawiał rozum. Nie ogląda się też na żadne strachy, jeno z wiarą mocną zabiera się do dzieła, nie troszcząc się o własny pożytek i spokój, bo czuje to dobrze i widzi, że na tym właśnie zapomnieniu o sobie wszystko jej dobro i szczęście polega” (T, IV, 120-121). Stan tego miłosnego zapamiętania nazywa Teresa „kwieciami” – „czystym i wyłącznym w każdej sprawie szukaniem jedynie czci i chwały Bożej”. Wówczas dusza „nie pyta o własny zysk czy stratę (...). Nic więcej nie

ma na myśli, tylko pożytek bliźnich i dla większej chwały Bożej cała się im z zapomnieniem o sobie oddaje, gotowa i życie własne, na wzór męczenników, w tym boju o zbawienie dusz poświęcić”. Woli poświęcenia nie powinna szpeciść tak skrzętnie rekomendowana w urzędowej etyce „roztropność”. Szczera miłość zakłada substytucję: „Kocha go bardzo, więc miłość domaga się, by uczynił dla niego ofiarę z siebie, by więcej cenił wyzwolenie ukochanego, niż własną wolność”. Wzorem dla żarliwych mogłaby być Samarytanka, zraniona strzałą miłości, rozgłaszająca po ulicach, że przybył Zbawiciel, i zachęcająca, by inni przyszli go posłuchać (por. T, IV, 122, 149-150). Opisując duszę zdeterminowaną, Jan znów wskazuje na chwalebne zagubienie: „I zagubiła się wszystka z powodu miłości Bożej”; i na korzystną zgubę siebie: „rozmiłowany w Bogu (...) pragnie raczej zgubić wszystko, nawet siebie samego dla Boga. I to uważa za swój zysk. (...) gdyż kto nie umie zgubić wszystkiego, nic nie zyska, raczej jeszcze siebie zgubi” (J, III, 666).

W istocie tylko zawierzenie Bogu i pokora mogą w takim stopniu miłośnicie uskrzydlać duszę, zasadniczo ściaganą przeciw w dół nikczemnością, jaką wmontowuje w nią natura lub społeczne okoliczności: „Pan wie, co czyni, nie nasza rzecz wglądać w zamiary i prawdy Jego. (...) bojaźń Boża (...) zawsze jest dobra i zawsze ją mieć powinniśmy, abyśmy zawsze czuli, jak Pan przykazał i w niczym nie ufały samym sobie. (...) wszystko to nie od niej pochodzi, jeno od Pana, któremu [dusza] już oddała klucze swej woli (...). Czy wiecie, co znaczy być prawdziwie duchowym? Znaczy to uczynić siebie niewolnikiem Boga, oddać Bogu (...) wszystką wolność swoją. (...) I zdaje mi się, i tak jest, że nic jakoby nie czynię sama z siebie, jeno widzę jasno, że Pan jest, który wszystko we mnie działa. (...) Pięknie bym wyszła na tym, Panie, gdyby w moim ręku było spełnienie lub niespełnienie się woli Twojej! Teraz już z wolnej i nieprzymuszonej woli oddaję Tobie wolę moją. (...) niech nas wiedzie boska wola Jego którą zechce, nie należymy już do siebie, ale do niego. (...) chce położyć koniec jej życiu? – tego i ona chce; chce, by żyła jeszcze tysiąc lat? – i na to się zgadza; niech Pan nią rozporządza, jak rzeczą własną, już bowiem nie jest swoją własnością, lecz oddana jest cała Panu i na Niego zdaje w zupełności wszelką troskę o siebie” (T, III, 279, 388, 438; II, 158-159; T, I, 200, 248, 283, 297). Wspominając lata bezrefleksyjnej młodości, Teresa wyraża wdzięczność Bogu – „Niech będzie błogosławiony na wieki, że tak długo

mię czekał!” (T, I, 113) – i zatrwożenie tamtą postawą: „jak mało miałam mocy nad sobą, jak czułam siebie skrępowaną i bezsilną do mężnego postanowienia oddania się Bogu bez podziału” (T, I, 183). Nawet mając już dawno za sobą tamte nieszczęsne zapաły, czuje, że daleko jej do celu, który skądinąd określa w sposób nieogłędny: „Bo cóż może powiedzieć, że czyni dla Ciebie ten, kto całego siebie nie wyniszczy dla Ciebie, Panie mój? Ach, jakże daleko mnie do takiego zgubienia siebie dla chwały Twojej!” (T, I, 516).

Awantaze cierpienia

Pograżenie w cierpieniu sprzyja osiągnięciu takiego rezultatu. Przywoływanie cierpienia stanowi rudimentum mistycznego tonu. Jeśli możliwe są dla duszy chwile „wesela”, to warunkuje je cierpienie i nie należy ich pragnąć bez stałej z nim bliskości (por. T, V, 161). Obrona przed cierpieniem byłaby doprawdy złą strategią: „Jeślibym Cię prosiła o oddalenie ode mnie jakiego cierpienia, a cierpienie to miałoby na celu wycwiczenie mnie w umartwieniu, cóż by znaczyła taka prośba moja?” (T, V, 180). Żarliwość dusz mierzy się ich wolą podejmowania „pokuty i umartwienia”; w tym zakresie „pragnęłyby czynić coraz więcej i więcej, i cokolwiek uczynią, zawsze im tego za mało” (T, III, 308-309). Między oblubienicą i Oblubieńcem – jak w przypadku Teresy i Jezusa – odbywa się subtelna wymiana cierpień: ona żali się na swoje ubóstwo, niepozwalające jej należycie Go obdarować, On zaś ofiarowuje jej „wszystkie boleści i wszystkie gorzkości” wycierpiane podczas Męki (por. T, III, 361). Pociecha, jaką otrzymała wprost od Jezusa, po tym jak gnębiły ją wątpliwości w związku z krytyką jej zamiaru założenia klasztoru św. Józefa, wywołuje w Teresie „nieugaszoną żądzę cierpienia” (T, I, 433). Dusze kontemplacyjne „cenią cierpienia, wiedząc o tym, że tylko one dają prawdziwe bogactwo” (T, II, 185). Udręki nie mogą być inne niż chwalebne, skoro „cierpiąc, naśladujemy Pana” (T, III, 329). Z uwagą i empatią imaginując sobie Mękę, Teresa nie może sobie darować swej niegdysiejszej indolencji, a nawet i dzisiejszych samousprawiedliwień: „Gdy wspomnę na Ciebie, jako Ty na wszelki sposób i nad wszelką miarę cierpiełeś (...)! Nie wiem, gdzie miałam rozum wówczas, gdy nie pragnęłam cierpienia, nie wiem, gdzie mam go i dzisiaj, gdy w czymkolwiek chcę uniewinniać siebie!” (T, II, 74). Zalecane Teresie przez Jezusa wyobrażanie sobie jego kaźni na krzyżu

przynosi dydaktyczny efekt nie do przelicytowania: „niech stawię sobie przed oczy, co On ucierpiał, a wszystko mi się stanie łatwe” (T, I, 348). Widok katuszy Chrystusa łączy Teresę kontraktem absolutnej lojalności: „Wtedy zjawił mi się Boski Mistrz (...), a ukazując mi ranę lewej ręki swojej, począł prawą wyciągać tkwiący w niej wielki gwóźdź. (...) Obiecał mi, że nie ma takiej rzeczy, której by na moją prośbę nie uczynił, bo wie, że o nic Go prosić nie będę, co by nie było na Jego chwałę” (T, I, 512).

Innym niż oparte na współczuciu i porywie mimetycznej wdzięczności uzasadnieniem cierpienia jest jego funkcja rewindykująca i – często zresztą nie dość adekwatna do zmały - oczyszczająca: „Rzeczy wielkie wielkim kosztem się nabywa; tego wymaga sprawiedliwość. (...) bo jeśli te cierpienia mają służyć do oczyszczenia duszy (...), tedy wszystko ono cierpienie tyle znaczy, co kropla w porównaniu z morzem” (T, III, 408). Jan precyzyjnie ustala, że „jeżeli oczyszczenie ma być prawdziwe, cierpienie (...), choćby było najgwałtowniejsze, musi trwać przez kilka lat” (J, II, 464). Jest ono królewską, apologetyzowaną przez Jana (por. J, II, 493), drogą do doskonałości; męczeńskie zasługi nieodzowne są dla wzlotu i zdobycia dystynkcji w Bożej służbie: „Zmagania się bowiem duszy wśród trudów (...) wyniszczają złe i niedoskonałe skłonności duszy, oczyszczają ją i umacniają. Dlatego dusza powinna to uważać za wielkie dobrodziejstwo, gdy jej Bóg zsyła utrapienia wewnętrzne i zewnętrzne, pamiętając, że [bardzo] mało jest tych, którzy zasługują na dojście przez cierpienie do doskonałości i znośnięcie wszystkiego w celu osiągnięcia tak wysokiego stanu” (J, IV, 752). Zaszczycie i mądrze jest więc zanurzyć się w „gęstwinie”: „Ach, gdybyż raz zrozumiano, że nie można dojść do *gęstwin* różnorodnych mądrości i *bogactw Bożych* inną drogą, jak tylko przez *gęstwinę wszelkiego rodzaju cierpień!* W tym więc powinno być pragnienie i pociecha duszy. Im bowiem większej pragnie mądrości od Boga, tym bardziej powinna wprawdzie pragnąć cierpienia, by przez nie wejść w *gęstwinę Krzyża*” (J, III, 694). Choć dla dusz, na ziemi wciąż związanych z naturalnością i uwodzonych jej atrakcjami, cierpienie musi być dyskomfortem, to Bóg obdarowuje nas przecież łaskami, służącymi „wzmocnieniu naszej słabości, abyśmy [zdolni byli], za [Jego] przykładem, wielkie znosić cierpienia” (T, III, 436). I jakkolwiek dla mistyków są one w końcu upragnione, a niekiedy eksperymentowane wprost jako substytucja – jak w przypadku Teresy cierpiącej

miesiącami „najsroźsze katusze”, po tym jak wzięła na siebie „pokusy i udręczenia” pewnego kapłana, bezradnego wobec czartowskich inwazji (por. T, I, 406) – to jednak w związku z martyrologicznymi zapałami możliwe jest niekiedy *qui pro quo*. Teresa przyznaje, że nawet jej, skorej do męczeństwa, „zdarzyło się nieraz (...) zawołać: O Panie, nie prosiłam o tyle!” (T, IV, 140). Chociaż zasadniczo trudno byłoby wytropić jej niewiarygodność czy podejrzewać przesadę lub popis w takiej na przykład inwokacji: „Z głębi duszy wołam nieraz do Niego: Panie, albo umrzeć, albo cierpieć. O nic innego nie proszę dla siebie. Gdy słyszę zegar wybijający godzinę, dusza się we mnie raduje na myśl, że choć o tyle mi bliżej do oglądania Boga, że choć o tyle mniej pozostaje mi do życia” (T, I, 539).

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. 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).
- Bataille, Georges, 1998, *Doświadczenie wewnętrzne*, Warszawa: KR.
- Bataille, Georges, 1999, *Erotyzm*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Cioran, Émile M., 2004, *Zeszyty 1957-1972*, Warszawa: KR.
- Gogacz, Mieczysław, 1985, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Huysmans, Joris-Karl, 1960, *W drodze*, Warszawa: PAX.

Maistre de, Joseph, 2011, *Wieczory petersburskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Nietzsche, Friedrich, 2003, *Antychryst*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Reich, Wilhelm, 1996, *Funkcja orgazmu*, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski&Co.

Reich, Wilhelm, 2009, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

ABSTRACT

BAROQUE AND MYSTICISM – HYPERTROPHY OF THOUGHTS AND EMOTIONS? (1)

In mysticism, I am mostly interested in emanations of some type of intensity of existence, which abstracts from the biological one. Revoking a treaty with time results in a puzzling personal experience, the story of which can be treated as an existential lesson. In mysticism, the truth becomes known through faith. It finds its source in love, which is the soul's response for the salutary love of God directed at it. As a refusal of the demands of human nature, mysticism offers an entrance into the realm of the spirit and transcendence. The latter is approached by man through a sacrifice of love, which cleanses him of the ontological stain and guilt. The first stage of this peregrination is *purification*. It is an act of conscience stimulated by the vision of Christ's passion, foreseeing death and inevitable Judgement. Purification is an encouragement for contrition and responsibility going beyond the temporal limits. In the second stage of the journey to God (*illumination*), a prayer for grace of life under the aegis of the cross substitutes the lament over oneself. It will be a life of humility, contemplation and doloristic *imitation*, crowned with love understood as following the intention of God.

SŁOWA KLUCZOWE: poznanie, wiara, oczyszczenie, oświecenie, iluminacja, cierpienie, asceza, skrucha, pokora

KEYWORDS: knowledge, faith, purification, illumination, suffering, asceticism, contrition, humility



JERZY BYTNIIEWSKI
UNIwersytet Łódzki

C.G. JUNG A Dyskurs Postmodernistyczny

Prawda nie jest wieczna, to tylko program. Im bardziej wieczna jest jakaś prawda, tym mniej jest żywa, tym bardziej jest bezwartościowa, nie mówi nam bowiem niczego, ponieważ jest truizmem.

[C.G. Jung, *Typy psychologiczne*]

Myśl Junga jest rozproszona po pismach z różnych faz aktywności badawczej i zależna od perspektywy wypowiedzi, którą przybiera autor. Myśl ta, często hermetyczna, wydaje się świadomie skrywać niektóre sprzeczności i niekonsekwencje przed niepowołanym okiem. Stwarza to wiele możliwości interpretacji i teoretycznych podpięć. Chociaż Jung, jako filozof pierwszej połowy XX wieku, nie mógł znać postmodernizmu (zmarł w 1961 roku), trudno oprzeć się wrażeniu, że niektóre z jego tez są bliskie myślicielom postmodernistycznym. Mimo że ogólny rys teoretyczny systemu Jungowskiego zdaje się zaprzeczać najważniejszym założeniom postmodernizmu, to przenikając do głębszych struktur obu sposobów myślenia możemy odkryć interesujące zbieżności. W mojej pracy chciałbym ukazać owe zbieżności i zapytać na ile uprawniona jest interpretacja Junga jako proto-postmodernisty, lub nawet postmodernisty *par excellence*.

Na wstępie zapytajmy jednak czym jest postmodernizm? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, odsyła nas do poszczególnych autorów i konkretnych orientacji, czasem przeczących sobie nawzajem. Postanowiłem więc wstępnie omówić postmodernizm, wyszczególniając najistotniejsze i najczęściej spotykane jego cechy, aby w dalszych częściach pracy móc dookreślić ową charakterystykę i przedstawić własne rozumienie postmodernizmu jako racjonalizmu.

Hasłem, które bodaj natychmiast przychodzi na myśl, gdy wspominamy dyskurs postmodernistyczny jest *koniec wielkich narracji*.

Owa Lyotardowska konstatacja odsyła nas do rozumienia postmodernizmu jako epoki następującej po wygaśnięciu tradycyjnych sposobów mówienia o świecie. Jak stwierdza Lyotard: „Skrajnie upraszczając, za „postmodernistyczną” uznajemy nieufność w stosunku do metanarracji” [Lyotard 1997, 20]. Do owych metanarracji zaliczamy między innymi chrześcijaństwo, marksizm i modernizm opierający się na logice przewycięzania. Jednorodną, jednowymiarową wizję historii, której pierwowzorem mogłaby być świadomość ludów pierwotnych, zastępuje tu wielość historii; jedność narracyjna ustępuje miejsca pluralizmowi mikronarracji. Wolfgang Iser mówi nawet o „stanie radykalnego pluralizmu” [Iser 1998] rezerwując dlań nazwę postmoderny, postmodernizm zaś uznaje za „koncepcję tego stanu” [Iser 1998, 8]. Zapytajmy jakie konsekwencje filozoficzne niesie za sobą wyżej zarysowana transformacja kulturowa? Najłatwiej dostrzec odmiennność postmodernizmu na poziomie teorii poznania, a konkretnie w rozumieniu *prawdy*. Postmodernizm odżegnuje się od wszelkich substancjalnych koncepcji prawdy, powołuje w zamian teorię prawdy dyskursywnej, charakteryzującej się zmiennością, relatywnością, brakiem ostatecznego uzasadnienia. Na przykład Richard Rorty nawiązuje do myśli Nietzschego i rozumie prawdę jako metaforę. Prawda to zbiór metafor, wchodzących ze sobą w relacje, określających i definiujących nawzajem. Jak stwierdza filozof: „świat nie wyposaża nas w żadne kryterium wyboru pomiędzy alternatywnymi metaforami, języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym faktem” [Rorty 2009, 40]. Stąd już krok do niezwykle istotnej w kontekście myśli Junga konstatacji: „nie istnieje żadna pozajęzykowa głęboka, obiektywna świadomość” [Rorty 2009, 42]. Zauważamy tu więc pierwszą rudymenarną sprzeczność z systemem Jungowskim – o ile u szwajcarskiego psychologa istniała rzeczywistość głęboka i ostateczna, tożsama ze światem archetypów, w postmodernizmie tego rodzaju rzeczywistość jest odrzucana niejako w punkcie wyjścia. Miejsce twardej rzeczywistości obiektywnej istniejącej niezależnie od człowieka i niejako przedustawnie, zajmuje rzeczywistość całkowicie ludzka – rzeczywistość kulturowa i społeczna warunkująca to czym człowiek jest. Jak stwierdza Rorty: „języki zmieniają się z biegiem historii, a zatem istoty ludzkie nie mogą uciec od swej historyczności. Wszystko co mogą zrobić, to manipulować naprężeniami wewnątrz własnej epoki

po to, by wytworzyć zaczątki epoki następnej” [Rorty 2009, 81]. Postmodernizm operuje zatem na poziomie kultury, człowiek to swoisty *bohater kultury*, podlegający jej wpływom. Może ją kształtować tylko reaktywnie, tym więc czemu ostatecznie podlega, co go przenika, jest zewnętrzna, i w dużym stopniu podlegająca zmianom, kultura, nie zaś wewnątrz-ludzki i substancjalny archetyp. Różnica między postmodernizmem a myślą Junga jest tu więc aż nadto jaskrawa, warto jednak wskazać również na podobieństwo, które później może okazać się kluczowe. Chodzi o ponadindywidualność, tak kultury w postmodernizmie, jak nieświadomości zbiorowej w przypadku myśli Junga. W obu koncepcjach człowiek podlega potężnym czynnikom niezależnym od woli jego indywidualnego i w gruncie rzeczy słabego *ja*, w obu jest wytworem okoliczności, w obu też przed *ja* ludzkim stoi zadanie wyzwolenia pewnego wysiłku świadomości, którego celem byłaby daleko idąca akceptacja obiektywności, bezalternatywności i przemożności sfery ontologicznej do której owo *ja* należy. Quantum tego wysiłku zależy od konkretnej koncepcji postmodernistycznej lub określonej interpretacji filozofii Junga. Inaczej będzie się przedstawiał trud człowieka podejmującego zadanie akceptacji własnej mieszczańskości (w myśl rozstrzygnięć Odo Marquarda), inaczej podążenie za Baumanowskim imperatywem moralności będącym odpowiedzią na marazm postmoderny. Analogicznie, prawdopodobnie bardziej ambitnym zadaniem będzie podjęcie wyzwania indywiduacji niż minimalistyczny postulat powrotu na łono wspólnoty wyznaniowej; a przecież obie wzmiankowane możliwości są dopuszczalne w obrębie teorii (i terapii) Jungowskiej. W tym momencie poprzestanę na zaproponowanym wyżej wstępnym porównaniu i wyważeniu sił obu dyskutowanych koncepcji filozoficznych. Kolejne różnice i podobieństwa wyklarują się podczas omawiania zależności między psychologią głębi, a (wyodrębnianym przeze mnie poniżej) *czarnym postmodernizmem*.

Ponieważ będziemy tu rozprawiać o podobieństwach myśli Junga do koncepcji postmodernistycznych, a jak się rzekło, Jung w ogólnym rozrachunku postmodernistą nie był, nie od rzeczy będzie zapytać jakie cechy stanowią o rozmijaniu się Junga z wyżej wzmiankowanym nurtem. Jedną z takich cech mogłaby być postulowany przez psychologa naukowy charakter jego teorii. Jung, podobnie jak Freud, przy każdej nadarzającej się okazji podkreślał

empiryczny charakter swoich rozstrzygnięć (Teorie mniej mnie interesują niż fakty [Jung 2010, 21]), odzegnując się jednocześnie od przynależności do współczesnych nurtów filozoficznych, które uważał za jałową aktywność akademicką, nijak nie związaną z autentycznym życiem filozoficznym. Jung pragnął mienić się psychologiem, badaczem i lekarzem. Już sama ta deklaracja zwraca naszą uwagę na rozbieżność z postmodernizmem – nurtem na wskroś filozoficznym, kontestującym naukowość filozofii, uznającym ją za fetysz epoki pozytywizmu, przeżytek nie przystający już do świadomości człowieka drugiej połowy XX wieku i początku wieku XXI. Dla postmodernisty nie istnieją fakty pozakulturowe, naukowiec zaś pragnąłby najczęściej ulokować swoje odkrycia w obiektywnej rzeczywistości pozapodmiotowej, w realistycznym uniwersum *czystej nauki*. O ile Jung nie był typowym naukowcem – realistą/materialistą (warto przywołać chociażby jego tezę paralelizmu psychofizjologicznego) i pomimo wielu sprzecznych wypowiedzi, wyraźnie ulegał on pozytywistycznej aurze XIX wieku, z którego dorobku teoretycznego czerpał całymi garściami (jako badacz-empiryk oraz jako filozof)¹.

¹ Mimo, że zagadnienie naukowości/nienaukowości myśli Junga, naukowości/nienaukowości postmodernizmu, nie jest kluczowe dla tej pracy warto załączyć krótkie rozważania na ten temat. Zadaniem karkołomnym byłaby obrona zapewnień Junga o naukowości jego myśli (w świetle pozytywistycznego rozumienia nauki, gdzie o naukowości zaświadcza empiryczne odkrywanie prawd, lustrzane odbijanie prawd przyrody w teorii naukowej, czy to na drodze eksperymentu, czy odpowiednio obwarowanej formalnie obserwacji klinicznej). Teoria archetypu, mimo że wypada wierzyć Jungowi, iż faktycznie zrodziła się z obserwacji klinicznych, musiała mieć więcej niż tylko to jedno klinicyzyczne źródło. Jej pochodzenia należałoby szukać we wpływach Freuda i jego szkoły, wątkach filozofii kontynentalnej (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), motywach literackich (Goethe), wpływach orientalnych (hinduizm, taoizm itd.). Rozważania nad naukowością teorii Junga mogłyby nas zatem poprowadzić do dekonstrukcji samego pojęcia naukowości, odrzucenia możliwości oparcia się na samych tylko *czystych* faktach, czy obserwacjach, przyjęcia za podstawę naszych naukowych sądów o świecie szerokiego kontekstu kulturowego i historycznego. Prowadzi nas to do postmodernistycznego rozumienia nauki, gdzie prawda formułowana przez badacza - przyrodnika, czy humanistę - nigdy nie jest czysta, tzn. pozbawiona zapośredniczeń kulturowych lub osobistych; przeciwnie, na nich się właśnie opiera. Choć psychologię głębi trudno zakwalifikować jako naukową psychologię (tak jak rozumie się dziś psychologię poznawczo-behawioralną), a to ze względu na jej wysoko spekulatywny charakter jungizmu, jego liczne wątki ezoteryczne i religijne, nie należy odbierać jej zacnego miana psychologii. Psychologia junga nie musi być naukowa *sensu stricto*, aby być

Inną, tym razem kluczową kwestią, sytuującą Junga poza spektrum postmodernizmu jest wcześniej już wzmiankowany substancjalizm, czy też, inaczej mówiąc, Platonizm. “W nieświadomości zbiorowej człowiek jest jak ludzie innych ras, ma te same archetypy, tak jak ma takie same oczy, serce, wątrobę i tak dalej” [Jung 2010, 63]. W powyższym cytacie widzimy wyraźne nawiązanie do naukowego naturalizmu. Jung przyrównuje archetypy do części ciała, pragnąc zaakcentować ich obiektywność i swoistą namacalność. Archetyp to klon Platońskiej Idei. Tak jak Idea, jest on odwieczny i niezmienny, wyprzedza też naszą rzeczywistość – zarówno empiryczną jak i kulturową. Jak przekonuje Jung – psyche jest więc w swej rdzennej charakterystyce jednakowa dla każdej jednostki ludzkiej [Jung, 1997, 541]. Także w Jungowskiej definicji prawdy znajdujemy wyraźne

wartościową poznawczo i skuteczną terapeutycznie. O ile z łatwością mogą przystać na pozbawienie filozofii Junga waloru naukowości (na miarę współczesnych nauk przyrodniczych), miałbym kłopot z łatwym naznaczeniem myśli Junga mianem irracjonalizmu. Także w tym przypadku postmodernistyczne odczytanie Junga może okazać się pomocne. Sam postmodernizm często określany jest jako irracjonalny. Mają o tym świadczyć zawarte w nim elementy relatywistyczne, i desubstancjalizujące. Klasyczny racjonalizm o proveniencji oświeceniowej przyzwyczyił nas do pojmowania racjonalizmu jako poszukiwania twardych, niezbywalnych komponentów rzeczywistości, które moglibyśmy zamknąć w ramach spójnej, dobrze dowiedzionej i zrywającej z przesadami epok minionych, teorii realistycznej. Myślenie ponowoczesne, podobnie zresztą jak psychologia głębi, w znacznej mierze zrywa z tym paradygmatem, co nie oznacza, że zrywa z racjonalizmem w ogóle. Racjonalizm, uprawiany konsekwentnie, a zdobywający pewną, relatywną dojrzałość w modernizmie, akcentuje *przewyciężanie*, jako zasadę ożywiającą rozum i prowadzącą do poznania prawdy. W ten sposób postmodernizm ustosunkowuje się do tradycji oświeceniowej, tak samo jak oświecenie ustosunkowało się do tradycji średniowiecza i nowożytności. Rozum postmodernistyczny nie neguje więc wartości rozumu w imię wartości li tylko emotywnych, czy anarchizmu teorio-poznawczego, jakkolwiek by go rozumieć. Postmodernizm rozwija raczej wątki tkwiące w samym rozumie, pisze kolejny rozdział racjonalistycznej krytyki, przewyciężając starą formułę rozumu, aby zrodzić formułę nową. Największym zaś odkryciem rozumu ponowoczesnego jest to, że rozum u swoich podstaw nie jest rozumem. Widzimy to doskonale w hermeneutyce (idea koła hermeneutycznego, bez początku i końca), dekonstrukcji (plenienie sensów), psychoanalizie (konceptcja nieświadomości) i innych nurtach nowoczesnych. W tym sensie zarówno postmodernizm, jak i myśl Junga, są podobne. Nie zrzekają się rozumu, lecz dzięki mocom samego rozumu odkrywają jego źródłową irracjonalność. Systemy te są więc racjonalizmami opisującymi rzeczywistość jako częściowo (!) irracjonalną.

akordy substancjalistyczne. „Prawdą jest dawne wierzenie, że to coś, co z gruntu zmienia człowieka, jest żywą prawdą; a zatem kryterium jest tu zmiana, która dowodzi, że w tych formach czy przekonaniach tkwi jakaś tajemna magia” [Jung 2010]. Prawda tkwi więc immanentnie w człowieku i jest dlań ostateczną instancją poznawczą i życiową. To w odniesieniu do niej człowiek powinien kształtować swoje świadome poczynania. Tym jednak co najciekawsze jest tu powiązanie prawdy ze zmiennością. Chociaż sama prawda się nie zmienia, to wszelako potrafi skłaniać do zmiany. Zmiana ta może się dokonać w świadomym życiu człowieka, które, w przeciwieństwie do psyche nieświadomej, jest podatne na zmiany – człowiek może uzgodnić swoje poczynania z instancją archetypu, lub nie; zgodzić się na władzę zawartą w nim samym, lub próbować na własną rękę kształtować swoje życie, opierając się na (jakkolwiek niegodnym zaufania) *ja* świadomym. Przywołana tu definicja prawdy zwraca uwagę tylko na jeden jej aspekt. Człowiek akceptujący absolutną nadrzędność psyche nieświadomej może wejść na drogę indywiduacji, która oznacza: „stać się odrębną istotą, a także swoją własną jaźnią o tyle, o ile przez indywidualność rozumiemy naszą najbardziej wewnętrzną, ostateczną, nieporównywalną jedyność” [Jacobi 1993, 147]. Proces ten można by przyrównać do platońskiego postulatu powrotu do świata Idei, które, podobnie jak archetypy w obliczu dysfunkcyjnego rozwoju ludzkiej cywilizacji, zostały zapomniane; zadaniem człowieka jest więc ich przypomnienie. U Junga spotykamy się również z opozycyjnymi ujęciami prawdy, później zobaczymy, że potrafią być one niemal całkowicie kontradiktoryczne w stosunku do wyżej wzmiankowanej definicji.

Wspominając o prawdzie Jaźni oraz o indywiduacji, warto również przywołać Jungowską koncepcję Boga. Jung, jako filozof zorientowany na psychologiczną restytucję religijności, umieszcza w swoim systemie myślowym figurę *Boga*. Jest ona niezwykle bliska pojęciu Jaźni, jednak Bóg Junga, na wzór Boga chrześcijańskiego, pozostaje w swojej istocie suwerenny. Tak pojęty Bóg to uosobienie tradycyjnie pojętej prawdy obiektywnej; w systemie Junga znajduje się on nie w „rzeczywistości zewnętrznej”, transcendentnej wobec świata, lecz we wnętrzu każdego człowieka. Bóg domaga się od człowieka bojaźni - uwzględnienia jego mocy i autonomii - podległości człowieka wobec świata archetypów i uwarunkowań na które nie możemy mieć

wpływu. Bóg to zatem rodzaj ostatecznej, lokującej się w podmiocie zasady metafizycznej.

Tak filozofia Junga jak i postmodernizm często są kojarzone z irracjonalizmem. Sądzę, iż możemy *ad hoc* stwierdzić, że są to asocjacje w ogólnych zarysach błędne, jednak nie całkiem pozbawione podstaw. Postmodernizm niewątpliwie rezygnuje z tradycyjnie pojętej racjonalności pozytywistycznej, z realizmu ontologicznego i klasycznej teorii prawdy, powołując do życia uniwersum charakteryzujące się swojego rodzaju płynnością, niejednoznacznością, czy nawet (jak chcą krytycy) mętnością. Z kolei Jung, zaprzęga do pracy potężny zastęp tradycji filozoficznej, ezoterycznej i religijnej, który rzadko przystaje do sztywnych ram dyskursu naukowego i zdaje się wykraczać znacznie poza ramy tradycyjnego *oświecenia*. Jednak, w przypadku Junga, podkreślającego przecież swoją przynależność do świata nauki, osobiście zaś *typu intuicyjnego*, lecz przecież także *myślowego*, było niezwykle istotnym aby odpowiednio dowartościować sferę rozumu. Pomimo to znajdziemy w jego pismach wiele passusów piętnujących racjonalizm, ukazujących ów nurt myślowy jako miazmatyczny wykwit epoki, która zapomniała o swoich odwiecznych, psychologicznych podstawach. Spróbuję tu rzucić trochę światła na Jungowską krytykę racjonalizmu, wplatając w nią elementy analogicznych krytyk przeprowadzonych w łonie postmodernizmu. Zaczniemy od przywołania esencjalnej dla tej sfery rozważań perspektywy filozoficznej, a mianowicie krytyki kultury. Jung jako godny swojej epoki krytyk nowoczesności zauważa szereg zjawisk patologicznych charakteryzujących psychologię człowieka jako indywidualnej jednostki (osobnika), jak i będące pokłosiem tej psychologii zaburzenia w sferze społecznej i kulturowej. Według Junga jesteśmy uczestnikami wielowiekowego kryzysu kultury opartego na przeroście sfery racjonalnej człowieka. Rozum – funkcja słabo rozwinięta u ludów pierwotnych – na skutek trudnych do zlokalizowania wydarzeń w zamierzchłej historii ludzkości, zaczął się niepomrotnie rozrastać, co spowodowało poszerzenie spektrum świadomości człowieka i zaowocowało powstaniem cywilizacji (rozumianej jako materialny, powierzchowny odprysk kultury). Na skutek wyżej przywoływanych zmian duchowość ludzka zaczęła karleć, napędzając w ten sposób inflację rozumu, który, zapomniawszy o swych żywotnych podstawach, nie ustaje w trudach coraz większego poszerzania swojej sfery

wpływów, przez co, paradoksalnie, zubaża człowieka. Dlatego Jung może wypowiedzieć następujące gorzkie słowa: „żyjemy w epoce, w której nie ma już nic, jak tylko słowa, odciski, nie jesteśmy jednak w stanie niczego z nimi uczynić; te słowa są martwe” [Jung 2010, 392]. Słowa to pozostałości epok pozwalających jeszcze człowiekowi na funkcjonowanie w zgodzie ze swoim przyrodzonym powołaniem, na *życie symboliczne* oparte na nie zaburzonym kontakcie między nieświadomością a światem codziennego doświadczenia. Dziś pozostały już jednak tylko słowa bez dawnych punktów odniesienia. Zauważamy tu daleko idącą zbieżność z rozstrzygnięciami klasyka filozofii postmodernistycznej, Jeana Baudrillarda. Odmianę postmodernizmu, którą reprezentuje Baudrillard nazywam *czarnym postmodernizmem*, ze względu na jego pesymistyczne, nihilistyczne, a być może również apokaliptyczne inklinacje. Zgodnie z obwieszczeniem Baudrillarda wszyscy „jesteśmy symulantami” [Baudrillard 2005, 183]. Dla francuskiego filozofa rzeczywistość symulacji to jedyne istniejące uniwersum. Jest to rzeczywistość bez referencji, pustynia sensów i wartości. Baudrillard jest powściągliwy w rekonstruowaniu przyczyn mizernej kondycji postmoderny. Skupia się raczej na opisie i egzemplifikacji rozkładowych tendencji. Jung jest pod tym względem dużo bardziej wylewny. Jak stwierdza: „Mowa tu o indywidualistycznym wyznaniu uczynionym przez człowieka, dla którego wszelkie autorytety uległy załamaniu, toteż on sam stał się dla siebie autorytetem: utożsamił się z absolutnie boską niepewnością, z niepewnością twórczą” [Jung 2010, 152]. Dla psychologa, przyczyną współczesnej degrengolady jest indywidualizm sprzęgnięty ściśle z rozumem. Współczesność to zatem czas pogłębiającego się buntu przeciwko potęgom, które konstituowały i wciąż niezmiennie konstituują człowieka. Nastąpiło utożsamienie człowieka z owymi potęgami, przejęcie przezeń prerogatyw boskich, a w konsekwencji wzięcie na siebie olbrzymiego brzemienia. Lokując powyższe rozstrzygnięcia w archetypowym bestiariusz Junga powtórzmy za autorem: “w miarę, jak rośnie natężenie światła, wzmagają się również cięń; im bardziej racjonalistyczne pozostaje świadomość, tym bardziej daje o sobie znać widmowy świat nieświadomości” [Jung 2010, 353]. Współczesność to zatem czas silnego uaktywnienia i autonomizacji archetypu cienia. To co powinno przebywać w tle, zaczyna odrywać się od człowieka i opętawszy go, przejmować panowanie nad jego

świadomą aktywnością (w tym również nad życiem pospólnym). Autonomizacja cienia to efekt *hybris* – racjonalnego sprzeciwu człowieka wobec bogów, to efekt utożsamienia się z *Bogiem*. Podobny motyw znajdujemy u Baudrillarda. Stwierdza on, że symulakr to „wizerunek, podobizna boskości” [Baudrillard 2005, 9]. W pewnym uproszczeniu, symulakry to jednostki świata symulacji, oderwane od swoich dawnych odniesień znaki nieobecnej rzeczywistości. W ten sposób, człowiek ponowoczesny posiada jeszcze wizerunki Boga, nie mając żadnego kontaktu z realnym Bogiem. Również Jung doskonale zdaje sobie sprawę z upadku dawnych wartości: „Jeśli pojęcia metafizyczne już raz utraciły zdolność przypominania, ewokowania doświadczenia pierwotnego, nie tylko stały się one bezużyteczne — okazuje się, że to właśnie one są prawdziwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju. Czepiamy się jednak właśnie tych dóbr, które kiedyś oznaczały bogactwa, a im bardziej są bezskuteczne, niepojęte i martwe, tym bardziej kurczowo się w nie wpijamy” [Jung 2009, 47]. Psycholog nie jest aż tak radykalny jak Baudrillard – przyznaje wprawdzie, że upadek niektórych symboli stał się faktem, zauważa też jednak potrzebę restytucji niektórych wartości tkwiącą w człowieku współczesnym. Jung nie idzie więc tak daleko, aby uznać, że nie pozostały już żadne żywotne symbole, czy też, że rzeczywistość je konstytuująca przestała istnieć. Przeciwnie – pierwotny świat nieświadomości nadal istnieje, nie jest już jednak w stanie komunikować się z prześwietloną rozumem świadomością. Apokaliptyczne tony Baudrillarda zostają tu więc zastąpione projektem częściowej restytucji - radykalny pesymizm ustępuje miejsca pesymizmowi częściowemu. Świat *czarnych postmodernistów* to zatem świat po apokalipsie. Wcześniejsza rzeczywistość lokuje się jedynie w sferze marzeń, jako pragnienie powrotu do złotego wieku: „nasza kultura śni, że za ową minioną i martwą mocą, którą stara się zaanektować, istnieje inny porządek, który nie ma z nią nic wspólnego, marzy o nim, ponieważ skazała go na zagładę, ekshumując go jako własną przeszłość” [Baudrillard 2005, 16]. Wszelka działalność nosząca znamiona autentyczności i konstruktywności to, dla francuskiego filozofa, już tylko *gra resztkami* [Baudrillard 2005, 177]. Postmodernizm zaś, to „zakrojony na ogromną skalę proces niszczenia sensu, równie poważny jak wcześniejsze zniszczenie pozorów” [Baudrillard 2005, 191].

Po wstępnym opracowaniu zaproponowanej przez Junga krytyki racjonalizmu i równoległej prezentacji czarnego postmodernizmu w jego krytycznym spektrum, chciałbym przygotować grunt pod kolejną część rozważań, która będzie się skupiać na prezentacji Junga jako myśliciela, nie tylko dającego się uzgodnić z pesymistycznymi odmianami postmodernizmu, ale również filozofa eksponującego wątki zbieżne z *jasną* odmianą omawianego tu nurtu. Ponieważ stosunek Junga do racjonalizmu nie kończy się na jego krytyce, należałoby również ukazać w jakich aspektach Jung daje się zaklasyfikować jako myśliciel racjonalistyczny. Najpierw trzeba jednak zdefiniować czym jest sam racjonalizm, abstrahując od przywołanej w poprzednim paragrafie perspektywy krytycznej.

Racjonalizm/oświecenie to paradygmatyczny emblemat nowoczesnej umysłowości Zachodniej, który, na wzór myśli XVIII-wiecznego Oświecenia, akcentuje pierwszorzędną wartość rozumu w poznaniu, skłania do racjonalizacji życia ludzkiego i powoływania nowych formuł obyczajowych, społecznych i politycznych w oparciu o rozstrzygnięcia rozumu. Racjonalizm, choć różnorodny i wielowątkowy, zdaje się przetwarzać powszechnie występującą logikę znaną m.in. z dyskursu modernistycznego – logikę przewycięzania. Aby rozum mógł narzucić swoje władztwo musi rozprawić się ze sposobami myślenia opartymi na tradycji. Rozum dokonuje więc przewycięzania nurtów, które uznaje za nieaktualne, szkodliwe, lub hamujące postulowany przezeń postęp.

Myśl Junga, z wielu względów przeczy tak pojętej formule racjonalizmu. U psychologa mamy bowiem do czynienia z daleko idącym docenieniem tradycji, a nawet ugruntowaniem tej tradycji w strukturze ontologicznej, antropologicznej i psychologicznej człowieka. Człowiek jest istotą zależną od świata archetypów, czy też nawet wytworem tego świata – jego powołaniem jest przystosowanie się do wymagań nieświadomości. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich możliwości interpretacyjnych systemu Junga. Należy również zauważyć, że myśl Junga zakłada pewnego rodzaju racjonalistyczną otwartość na nowe nurty myślenia. Sam fakt, że Jung był uczniem Freuda – myśliciela *par excellence* racjonalistycznego (w sferze negacji utartych sposobów myślenia i w swoim naturalistycznym ujęciu człowieka) – stanowi istotną wskazówkę. Od Freuda, Jung przejął metodę psychoanalityczną i nieufność wobec dyktatu królujących na przełomie

wieków, bardziej pozytywistycznych nurtów psychologii. Jung racjonalistycznie przewycięża pozytywizm, w dalszej kolejności przewycięża też Freuda dochodząc do sformułowania autorskiej, choć w wielu aspektach ezoterycznej (irracjonalnej?), myśli.

Przewyciężanie znajdujemy u Junga również sferze terapeutycznej i osobistej². Jung nie tylko weryfikuje wiele utartych prawd religijnych i naukowych, nie poprzestaje też na szeroko zakrojonej krytyce kultury mierzącej w nowoczesnego człowieka-mieszczanina. Bardzo istotnym rysem przewyciężania jest tu również postulat samopokonywania się człowieka w rozwoju duchowym, dokonującym się, między innymi, poprzez psychoterapię. „A zatem jest nieuniknione, że każdy, kto dąży do Jaźni, musi zanegować samego siebie” [Jung 2010, 754]. Terapia ma na celu negację (krytyka sposobów myślenia, postaw) ale i odnowę człowieka poprzez odkrycie utajonych treści psychicznych i uświadomienie istotnych dla jednostki residuów sensu, które uległy zapomnieniu w trakcie indywidualnego czy historycznego rozwoju. Pomimo, że jest to niejako czynność przypominania, zawiera w sobie również wiele aspektów konstrukcyjnych - opiera się na technicznym języku psychologii głębi, wspiera ją zaś arsenał technik terapeutycznych nie znanych w wcześniejszym epokom. W ten sposób Jung, postulując restytucję rdzennych, ponadhistorycznych sensów, jest dzieckiem swojej epoki jako teoretyk i technik psychoterapii. Jego system i metoda są wytworami doby, której tożsamość została zbudowana na licznych przewyciężeniach, domagających się jednak ciągłej akceleracji i akumulacji postępu. Postęp nie jest już jedynie inflacyjnym koszmarem odwodzącym człowieka od tego co istotne, ale subtelnym wykorzystywaniem racjonalistycznych mechanizmów do realizacji z pozoru poza-racjonalistycznego celu. Można by więc rzec, że Jung racjonalistycznie przewycięża racjonalizm. Zakrawałoby to na absurd, chciałbym jednak bronić powyższego sformułowania. Racjonalizm Junga to myśl uświadamiająca sobie własne, kolejno - rozkładowe i konstruktywne - podstawy, trzeźwo konstatująca brak możliwości powrotu do dawnych form symbolicznej realizacji człowieka, dążąca

² Wyróżniam trzy płaszczyzny, na których można czytać myśl Junga – teoretyczną, terapeutyczną i osobistą. Na każdej z tych płaszczyzn filozof mówi nieco innym językiem i dochodzi do odmiennych wniosków metafizycznych.

jednak do sprawnego podążania tropami, które nie zostały jeszcze zatarte i, jakże racjonalistycznego, otwierania nowych dróg, zawsze jednak z uwzględnieniem indywidualnych preferencji jednostki. U Junga dochodzi zatem do swoistego przebóstwienia racjonalizmu, do jego uświadomienia i daleko idącej weryfikacji, do krytycznego przewyciężenia starych inercyjnych tendencji i stworzenia nowych. Sprawdźmy teraz na ile da się pogodzić tak pojęty racjonalizm z perspektywą postmodernistyczną.

Powróćmy do rozpoczętej powyżej opowieści o dziejach nowoczesnego rozumu. Po przekroczeniu prawd i wartości najgłębiej zakorzenionych w umysłowości Zachodu, rozum nie ustaje w trudach i weryfikuje swoje wcześniejsze rozstrzygnięcia, które okazują się często przestarzałe, i uruchamia w ten sposób kolejny mechanizm negacji, konkretnie auto-negację. Tak pojęty, krytyczny i przewyciężający rozum przechodzi w końcu w rozum postmodernistyczny skłonny negować nie tylko dziedzictwo wielkich narracji chrześcijaństwa, komunizmu itp., ale zwraca się również przeciwko logice przewyciężania. Czy oznaczałoby to, że postmodernizm jest programowo antyracjonalistyczny? Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzyjmy się poszczególnym narracjom filozofów-postmodernistów.

Tezie o racjonalistycznym (przewyciężającym) charakterze postmodernizmu mogła by przeczyć już choćby wypowiedź prekursora postmodernizmu w filozofii J.F. Lyotarda: „Od architektury po poezję, prozę i sztuki figuratywne postmodernizm czyni swoją cechą wspólną i najbardziej charakterystyczną wysiłek niepoddawania się logice przewyciężenia, rozwoju i innowacji” [Lyotard 1997, 100]. Postmodernizm do dla filozofa „rozkład wartości tego co nowe” [Lyotard 1997, 100]. Tak pojęty postmodernizm, uświadomiwszy sobie, że przewyciężanie jest kolejną wielką narracją, tym razem moderną, wykracza poza modernę i stwierdza kres logiki przewyciężania. Tak pojęty postmodernizm byłby swoistym końcem historii, zwieńczeniem wielowiekowego rozwoju rozumu ludzkiego w postaci ustroju zachodniej liberalnej-demokracji. Lyotard, jako inicjator debaty postmodernistycznej w filozofii nie dostrzegał całego spektrum alternatywnych interpretacji postmodernizmu i możliwości z nim związanych. Czytając prace późniejszych autorów (choćby Wolfganga Welscha – późnego postmodernisty i teoretyka tego nurtu) zarysowuje nam się inny obraz. Welsch podkreśla znane już wcześniej

cechy postmodernizmu, zwracając uwagę na jego krytyczne inklinacje („Postmoderna jest „krytycznego ducha”” [Welsch 1998, 10]) oraz na jego racjonalność, a właściwie *hiperracjonalność* [Welsch 1998, 7]. Eksplikację przewyciężającego charakteru postmodernizmu zawdzięczamy między innymi Richardowi Rorty’emu, który odkrywa nowy wymiar tego nurtu: “Postrzegać nasze życie bądź życie naszej społeczność jako dramatyczną narrację to tyle, co widzieć w nim proces Nietzscheańskiego samoprzewyciężania. Paradygmatem takiej narracji jest życie osoby genialnej, która o odpowiednim fragmencie przeszłości może powiedzieć “tak chciałem”, odnalazła bowiem taki sposób opisanie tej przeszłości, jakiego przeszłość nie znalazła, a tym samym znalazła sobie jaźń, o której jej poprzednicy nie wiedzieli w ogóle, że jest możliwa” [Rorty 2009, 53]. Rorty dokonuje zatem uwewnętrznienia logiki przewyciężania – ta, nie realizuje się już na płaszczyźnie globalnej, np. w powszechnych projektach politycznych lub religijnych, lecz w obrębie danej społeczności lub osobistego życia jednostki. Przewyciężanie wiąże się z zarzuceniem pragnienia powszechnej legitymizacji; wystarczy milcząca zgoda na poszanowanie dla wszelkich narracji, o ile te nie sprzeciwiają się ustrojowi państwa liberalno-demokratycznego. Tak rozumiany postmodernizm nie jest już stanem inercyjnej bezalternatywności, lecz otwartą perspektywą umożliwiającą podejmowanie przez jednostkę najróżniejszych inicjatyw. Jak stwierdza Gianni Vattimo: „możliwości jakie stawia przed nami ponowoczesność, stają się dostępne wyłącznie na podstawie takiej analizy ponowoczesnej kondycji, która umiałaby trafić w sedno i interpretowałaby ją jako obszar możliwości a nie jako piekło negocowania tego, co ludzkie” [Vattimo 2006, 13]. Widzimy tu wyraźny optymizm sprzeciwiający się nihilistycznym uroszczeniom czarnego postmodernizmu Baudrillarda³. W miejsce lamentu nad utraconymi

³ Posługuję się tu konsekwentnie rozróżnieniem na czarny i jasny postmodernizm. Pierwszy akcentuje negatywne aspekty tego nurtu kulturowego, zwraca uwagę na rozpaczliwą sytuację człowieka współczesnego i niemożność powrotu do wcześniejszych stadiów kultury, za którymi czarny postmodernizm wyraźnie tęskni. Najjaskrawszym przykładem tego myślenia jest filozofia J. Baudrillarda. Drugi nurt podkreśla raczej zyski z przemian niż straty, zwraca uwagę na nowe zasoby wolności, które otrzymuje człowiek ponowoczesny, na kres terroru dawnych, substancjalistycznych, uniwersalistycznych i absolutystycznych systemów myślenia o świecie i człowieku. Egzemplarycznymi myślicielami będą tu R. Rorty albo O.

wartościami pojawia się trzeźwa refleksja i rozpoznanie możliwości jakie stoją przed współczesnym indywiduum na drodze usensawniania swojej egzystencji. Vattimo (za Nietzschem) nazywa swój pozytywny projekt *filozofią poranka*: „treść filozofii poranka nie jest niczym innym, jak samym błędzeniem metafizyki; różnica zaś polega tylko na tym, że jest ono teraz widziane z innej perspektywy, z perspektywy człowieka „o dobrym usposobieniu” [Vattimo 2006, 159]. Miazmatyczna aura generowana przez przemiany związane z ponowoczesnością nie znika więc całkowicie. Vattimo nie waha się nazwać swojej epoki nihilistyczną i konstatować, że człowiek współczesny jest na nihilizm skazany. Na tym jednak nie poprzestaje – dokonuje kolejnego przewyżnienia, kolejnego otwarcia na nowe możliwości, tworzy program pozytywny, w myśl którego człowiek nie traci swojego nihilistycznego balastu, lecz uczy się go dźwigać i odnajdować wszelkie przebłyski pozytywności, uczyć się dobrego usposobienia; tworzy quasi-Nietzscheańską filozofię poranka. Jak wygląda stosunek, tak pojętego, pozytywnego postmodernizmu, do tradycji? Przywołajmy słowa Wolfganga Welscha: „Postmoderna niedogmatycznie dopuszcza tradycję [...] powrót do tych treści nie odbywa się na zasadzie zwyczajnej imitacji, lecz w formie transformacji” [Welsch 1998, 146]. I w innym miejscu: „Dawne może być młodsze od najmłodszego, może rozpalić większy ogień teraźniejszości i przyszłości niż żar tego, co aktualne. Może, ale nie musi, nie ma bowiem priorytetu tradycji. Nie

Marquard. Oczywiście zaproponowany przeze mnie podział, jak każda systematyzacja, ma charakter umowny; jego celem nie jest tworzenie ścisłych ram recepcji postmodernizmu, raczej dostarczenie wygodnego narzędzia eksploracji różnych filozofii postmodernizmu. Warto nadmienić, że wiele klasycznych koncepcji trudno zaliczyć jednoznacznie do jasnej bądź ciemnej jego odmiany. Takimi koncepcjami granicznymi będzie np. filozofia G. Vattimo, lub Z. Baumana. Pierwszy autor zwraca uwagę na konieczność przebolecia trudnej przeszłości kulturowej i nie pozbawia człowieka współczesnego przynależnej mu melancholii. Nie deklaruje też naiwnie końca rozterek duchowych ludzkości wraz z nadejściem nowej epoki, lecz sytuuje człowieka ponowoczesnego w niewygodnych mu przecież ramach nihilizmu. Bauman natomiast, pomimo wielu pochwał kierowanych pod adresem ponowoczesności, nie zapomina o jej ciemnym wymiarze, manifestującym się w sferze społecznej, w takich zjawiskach jak powszechna prekaryzacja, czy kulturowe/duchowe włóczęgostwo. Stawiałbym tu zatem tezę, że zdrowym podejściem do odczytywania postmodernizmu, jest czerpanie z obu nurtów – czarnego i jasnego, przechylając jednak szalę lekko na jasną stronę, unikając w ten sposób popadania w Baudrillardowski nihilizm.

może ona po prostu przenieść ognia, musi go najpierw rozpalić” [Welsch 1998, 149]. Tradycyjne treści, które ostały się po krytyce racjonalizmu są więc jak najbardziej dopuszczalne. Oczywiście trudno przypuszczać aby były to dokładnie te same treści co w epokach minionych, gdyż mentalność człowieka zmieniła się bezpowrotnie. Welsch wspomina o transformacji tradycji, oraz o jej radykalnej *młodości* (sic!). Wynika to z nastawienia kulturalistycznego, które ujmuje poszczególne dyskursy jako coś nieodzownie aktualnego. Skoro jakiś dyskurs istnieje, istnieje on tu i teraz – jeśli istniał dawniej, mógł istnieć wraz z całym zasobem dawności tylko dlatego, że istnieje dzisiaj. Dawność jest więc konstruktem dnia dzisiejszego. Pomimo to, dyskursy tradycyjne mogą się okazać niezwykle pożyteczne i dostarczyć prawd i wartości, których filozofia współczesna nie potrafi wygenerować. Ważne jednak aby obchodzić się z tradycją delikatnie i zdawać sobie sprawę z jej charakteru jako konstruktu kulturowego współczesności. Warto zauważyć, że wbrew pozorom również u Junga mamy do czynienia z podobnym, *niedogmatycznym dopuszczeniem tradycji*; jeśli zaś rozpatrzemy sprawę z odpowiedniego punktu widzenia zobaczymy, że system Jungowki jest podobnym konstruktem, który próbuje rozpalić płomień w sercu hiperracjonalnego indywiduum doby nowoczesnej i ponowoczesnej. Rozstrzygnijmy zatem nareszcie na ile Jung przystaje do chronologicznie późniejszej odeń formacji postmodernizmu.

Choć, jak już wcześniej sygnalizowałem, Jung był głęboko przekonany o naukowości swoich tez, dziś możemy śmiało wątpić w tego rodzaju zapewnienia. Nienaukowość systemu Jungowskiego nic mu nie odbiera, przeciwnie, dodaje mu elastyczności, ułatwia modyfikację i personalizację zawartych w nim idei. Jak stwierdza sam psycholog: „Nie ma nic bardziej kruchego niż teoria naukowa, która jest tylko podatną na przemijanie próbą wytłumaczenia faktów, w żadnym wypadku nie jest jednak obrazem prawdy wiecznej” [Jung 2010, 280]. Jungowi chodziło rzecz jasna o znalezienie prawdy głębszej, o wyraźnych znamionach uniwersalności, łatwej do zaadaptowania w terapii. Należy tu oczywiście rozróżnić pomiędzy płaszczyznami wypowiedzi Junga, i stwierdzić, że co innego twierdzi on jako badacz, co innego jako terapeuta, co innego gdy wyraża osobiste poglądy. Stawiam tezę, że na najbardziej osobistej płaszczyźnie rozważań Junga, prawda (czy to naukowa, czy jakakolwiek inna) jest bliższa prawdzie

postmodernizmu. Cechuje ją relatywność, historyczność, epizodyczność. Posłużę się odpowiednimi cytataми z dzieł psychologa: “żadna prawda nie obowiązuje uniwersalnie. Prawda jest prawdą tylko wtedy, gdy działa, kiedy zaś prawda traci skuteczność, jest kłamstwem, nie obowiązuje. Filozofia i religia, podobnie jak psychologia, nie mogą sobie pozwolić na ustalenie ostatecznej zasady; możliwe, że to, co jest prawdziwe na pewnym etapie rozwoju, na drugim przestanie być prawdą. A zatem zawsze chodzi o to, o jakim etapie rozwoju mówimy, do jakiego czasu się odnosimy; prawda najlepsza w jednej fazie w drugiej może okazać się trucizną” [Jung 2010, 93]. I w innym miejscu: “W kwestii prawdy panuje skrajna niepewność; mierzymy się ze skrajną niemożliwością stworzenia czegokolwiek, co uchodziłoby za prawdę uniwersalną” [Jung 2010, 93]. Mamy tu ewidentnie do czynienia z krytyką tradycyjnego pojęcia prawdy. Jung nie tylko wyraża przekonanie, że prawda absolutna nie istnieje, ale stwierdza, iż wiara w nią jest dla człowieka dysfunkcyjna: „Prawda skończona to martwa prawda, nie istnieje tu już bowiem możliwość rozwoju, toteż najlepsze, co może się tu pojawić, to pół-prawda — albo po prostu wątpliwość. W takiej sytuacji człowiek ma przekonanie, że wszystko, co wie, znajduje się w stanie przemiany — tylko to, co się zmienia, żyje. Żywa prawda to prawda, która się transformuje. Jeśli jest statyczna, jeśli się nie zmienia, jest martwa” [Jung 2010, 257]. Podobnie jak u Welscha, mamy tu do czynienia z postulatem *transformowania prawdy*. Również Jung nie mógł zignorować dostarczanych przez etnologię i antropologię tez o zależności człowieka od otoczenia w jakim się znajduje. Można odnieść wrażenie, że teoria archetypu to koncept stworzony między innymi na potrzeby terapii, narzędzie umożliwiające eksplanację trudnych dla pacjenta zagadnień metafizycznych, schemat teoretyczny zapewniający legitymację psychologii Junga w środowisku medyków i psychoterapeutów tkwiących jeszcze w świecie pozytywizmu, gdzie twarde fakty urastają do rangi fetyszu. Zgodnie z proponowanym tu postmodernistycznym odczytaniem Junga, obiektywizm psychologa miałyby pokrywać tylko radykalnie subiektywistyczne implikacje jego systemu. Aby domotywować tezę o Jungowskim kulturalizmie posłużę się cytataми: „W gruncie rzeczy jedyną formą istnienia, jaką znamy bezpośrednio, jest istnienie psychiczne” [Jung 2005, 18]. I dalej: „Psyche istnieje a nawet jest samym istnieniem” [Jung 2005, 18]. I w innym miejscu: „nie ma poznania ponad psychicznością — zawsze jest tylko

poznanie w psychiczności” [Jung 2009, 103]. I kolejny cytat: „Człowiek jest bowiem istotą Wszechświata, a jego punkt środkowy stanowi Ośrodek Uniwersum” [Jung 2005, 300]. Jest to specyficzny przykład kulturalizmu Junga. Nazwijmy go psychologicznym, lub, z braku lepszego określenia, solipsystycznym. Świat obiektywny jest tu w całości wytworem psyche, jej projekcją⁴. O ile kulturalizm

⁴ Chciałbym z całą mocą podkreślić, że interpretacja którą tu proponuję, jest tylko jedną z możliwości rozumienia *systemu* Jungowskiego. Myśl Junga nie poddaje się prostemu usystematyzowaniu, czy też zcaleniu, już to ze względu na swoją intuicyjną naturę, już to przez mnogość zawartych w niej kontekstów wypowiedzi, inspiracji i nawiązań. Jung wydaje się balansować nad ontologiczną otchłanią. Czasem jawi się jako metafizyczny realista, pozytywistyczny badacz, medyk i klinicysta, którego zasadniczym punktem odniesienia jest „obiektywna rzeczywistość przyrody”; w innych zaś fragmentach swego dzieła, próbuje przerzucić kładkę między realizmem a idealizmem, deklarując paralelizm psychofizjologiczny; wreszcie, idąc tropem swoich największych fascynacji filozoficznych i religijnych – Nietzschego, Kanta, systemów duchowych Wschodu – deklaruje skrajny idealizm, który łatwo daje się wyinterpretować jako solipsyzm. Rzeczywistość staje się tu tożsama z szeroko rozumianym podmiotem – podmiot zaś otrzymuje niezmierną wręcz złożoność. Eksploruję tu właśnie tę możliwość interpretacyjną, ponieważ jest ona w wielu punktach całkiem zbieżna z postmodernistycznym kulturalizmem. Warto nieco ją poszerzyć i zapytać o konkretne zbieżności i odmienności w rozumieniu podmiotu przez obie orientacje. Otóż podmiot Jungowski (w interpretacji idealistycznej) wydaje się zasadniczo różnić od podmiotu postmodernistycznego *głębią* ulokowania swoich ontologicznych residuów. Jung podkreśla wsobność świata zewnętrznego, jego całkowite zamknięcie w podmiocie, koncentruje jednak swoją uwagę na wewnętrznej złożoności owego podmiotu, zwracając szczególną uwagę na nieświadomość. O ile *ja* jest przez Junga rozumiane jako świadoma część podmiotu, Jąźń stanowi już jego całość (a więc w tej interpretacji całość rzeczywistości), złożoną z *ja* świadomego i nieświadomości. Co więcej, to nieświadomość jest ową metafizyczną podstawą (Zasadą?) i źródłem wszystkiego co istnieje. Nieświadomość zasadniczo nie poddaje się naszym świadomym zabiegom, raczej je determinuje. Jak pogodzić tę orientację z postmodernizmem, który przecież *rozpuszcza* wszelkie Zasady, a więc osłabia figurę podmiotu, na rzecz wielowymiarowej i wielowątkowej kultury? Otóż nietrudno dopatrzeć się tu podobieństw – postmodernistyczna *kultura* śmiało może uchodzić za analogon Jungowskiej nieświadomości – poprzedza ona bowiem człowieka, warunkuje go i koryguje przeszacowanie *ja* świadomego w nowożytnej tradycji kulturowej Zachodu. Podobnie jak Jung uczy respektu do tego co nas ogarnia, nie odrzucając jednocześnie drogi heroicznej, która stoi przed współczesnym człowiekiem. W odróżnieniu jednak od Junga, heroizm postmodernistyczny jest heroizmem obywatela liberalnej-demokracji (Rorty), lecz tak tutaj, jak i tam, stawką jest zbudowanie unikalnej osobowości człowieka, odróżniającego się od innych ludzi, od zastanych instytucji i tradycji.

postmodernistów akcentuje raczej sferę intersubiektywną – społeczną, historyczną, dyskursywną, tekstualną - metafizyka Junga zwraca raczej uwagę na całkowitą psychologiczną wsobność. Nie jest to różnica fundamentalna, zasadza się raczej na rozłożeniu akcentów. Jung poprzez obserwację kultury, a przede wszystkim siebie samego i swoich pacjentów, dostrzega źródłową rzeczywistość właśnie w człowieku, następnie zaś ekstrapoluje ją na wszystkie jednostki ludzkie, dokonując zarazem finalnej relatywizacji swojej teorii, stwierdzając jej historyczność i zależność od tej najistotniejszej w tym wypadku jednostki jaką jest on sam, doktor Jung. Relatywizacja, ustanowienie obowiązywalności radykalnego pluralizmu, nie zwalnia oczywiście od podjęcia próby wypracowania (czy też, na gruncie psychologii Junga, raczej odkrycia) swojej prawdy. To właśnie aura niepewności wygenerowana przez współczesność domaga się podjęcia odpowiednich odważnych prób i odnalezienia tego co dla nas (co dla mnie) najprawdziwsze i najbardziej wartościowe: „Jeśli odkryjecie coś, co określicie mianem prawdy, powinniście tego spróbować, powinniście to nadgryźć i zobaczyć, jak to smakuje. Jeśli to wam smakuje, ale nie możecie się tym nakarmić i tylko zakładacie, że powinniście karmić tym innych ludzi, to oznacza to, że nie jest to dobre. Prawdziwa próba polega na tym, że jest to dobre dla mnie. Żaden pies nie ugryzie niczego, jeśli to go nie nakarmi. Jeśli to coś nie da wam zaspokojenia, jeśli nie będziecie mogli tego smakować przez dwadzieścia, pięćdziesiąt lat, przez całe życie, to nie jest to właściwa strawa” [Jung 2010, 236]. Można by więc rzec, że relatywizacja jest dla Junga etapem, momentem zawieszenia, który ma człowieka dopiero zorientować na prawdę, odpowiednio przyuczyć do właściwych poszukiwań. Warunkiem wstępnym jest wsłuchanie się w samego siebie, zapytanie: “kim naprawdę jestem?”.

Proto-postmodernistyczny relatywizm Junga objawia się również w sferze terapeutycznej: “Jednemu pacjentowi mówię rzeczy, które drugiemu wydają się bluźnierstwem, a przecież często się zdarza, że jeden pacjent przychodzi zaraz po drugim, muszę więc wszystko wywracać na nice, mówić „czarne” zamiast „białe”. Ale to bezwzględna konieczność” [Jung 2010, 93]. Personalizacja terapii jest znakiem czasu, wynika z olbrzymiego zróżnicowania psychologicznego człowieka i ram społeczeństwa masowego, w którym mieszają się przeróżne wpływy kulturowe. Zatem, nie tylko pacjent dostosowuje się do teorii

psychoterapeuty, lecz także psychoterapeuta do pacjenta. Zadaniem psychoterapeuty jest zorientowanie człowieka w jego własnej wewnętrznej (a więc i zewnętrznej) rzeczywistości. Jak stwierdza Jung: istnieje „konieczność nadania sensu duchowego owej zbawczej fikcji, gdyż właśnie owego sensu pragnie chory – sensu znajdującego się poza granicami wszystkiego, co może nam zaoferować rozum i nauka” [Jung 2005, 338]. I dalej: „Chory potrzebuje tego, co go ogarnie, co nada sensowną postać chaosowi jego neurotycznej duszy” [Jung 2005, 338]. Owo *nadawanie* sensu opiera się na wcześniejszym rozpoznaniu kim, w swojej psychologicznej unikalności, jest ów pacjent, jak został ukształtowany. Sens ów może odsyłać do bardziej indywidualnych dróg rozwoju, jak i do rzeczywistości kolektywnej – kościoła, rodziny. Nie istnieje jedna nadrzędna perspektywa, w którą należy wpisać pacjenta. Także teoretyczna baza w postaci teorii archetypów wydaje się niewystarczająca. Wymóg elastyczności terapii stawia często psychologa w obliczu konieczności przyswojenia wielu perspektyw teoretycznych i metod terapeutycznych oraz dostosowywania ich do preferencji pacjenta. Jak stwierdza Jung: „Hipoteza, że istnieje tylko jedna psychologia czy tylko jedna podstawowa zasada psychologiczna, to rezultat nieznośnych tyranii pseudonaukowego przesądu tak zwanego normalnego człowieka” [Jung 1997, 53]. I w innym miejscu: „istnieje bowiem konieczność posiadania wielu psychologicznych zasad objaśniania” [Jung 1997]. Daleko idący relatywizm terapeutyczny Junga potwierdza także jego stosunek do innych nurtów psychoanalizy: „Jeśli nie jestem pewny w przypadku jakiegoś pacjenta, wtedy daję mu książkę Freuda lub Adlera i proszę go, by sam wybrał, w nadziei, że w ten sposób trafimy na właściwy trop” [Jung 2010, 149]. Chroni to pacjenta przed absolutystyczną tyranią wykładni psychoanalizy, na którego trafił, terapeutę zaś przed dogmatyzmem.

Za pomniejszy dowód na quasi-postmodernistyczne inklinacje teorii Junga można uznać również jego interpretację figury *Boga*. Dla Junga Bóg jest zrelatywizowany do danego indywiduum. „Bóg w pewnym sensie zależy od ludzkiego podmiotu, a relacja między Bogiem i człowiekiem jest zwrotna i konieczna, tak że z jednej strony można rozumieć człowieka jako funkcję Boga, z drugiej zaś Boga jako funkcję człowieka” [Jung 1997, 244]. W porządku zaangażowania człowieka we własną duchowość Bóg jest właśnie pierwotny i nadrzędny; w teorii psychologicznej musi on jednak być czymś wobec tego człowieka

wtórnym, gdyż orzekany jest ze względu na tego człowieka i niejako w jego obrębie. Ponieważ psyche to ostateczna rzeczywistość, Bóg może być tylko jej częścią.

Na zakończenie spróbujmy odpowiedzieć na postawione we wstępie pytanie na ile uprawnione jest odczytanie Junga w horyzoncie postmodernizmu i jakie korzyści może nam ono przynieść. O ile Jung jako człowiek pierwszej połowy XX wieku nie był postmodernistą *par excellence*, należy zauważyć, że przetwarza on w swojej koncepcji wiele idei istotnych również dla postmodernizmu – ograniczony (lub w pewnych aspektach radykalny) relatywizm, krytykę kultury i krytykę pojęcia prawdy, dyskursywnizm i liberalizm (choć w wypadku liberalizmu politycznego należy zachować daleko idącą ostrożność, jest to bowiem konserwatywny-liberalizm) itd. Można powiedzieć, że jako dziecko swojej epoki oraz jako wrażliwy obserwator i krytyk nowoczesności antycypował wiele rozstrzygnięć postmodernistycznych, a w każdym razie przyczynił się do ukształtowania ducha (esencjalnej dla postmodernizmu) nowoczesności w kulturze Zachodu. Ponieważ odnoszę się zyczliwie do postmodernizmu, w tym do idei prymatu kultury współczesnej nad tradycją, nie chciałbym odmówić sobie przyjemności wpisania Junga w denominację postmodernistyczną i podjęcia próby twórczego przetworzenia jego myśli. Jak wzmiankowałem powyżej, rozdźwięk pomiędzy teorią archetypów a wykładnią postmodernistyczną jest na tyle duży, że uniemożliwia spójne zestawienie obu tych myśli. Choć Jung sam wielokrotnie dystansuje się wobec substancjalizmu, miał on również skłonność do znacznego utwardzania swoich metafizycznych założeń. Skoro pragniemy zachować relatywistyczny walor postmodernizmu, nie pozostaje nam nic innego jak tylko uznać archetyp za konstrukt kulturowy, zaś teorię Junga za narrację - wpływową wprawdzie, lecz nie dysponującą żadnymi środkami dowiedzenia swojej absolutnej obowiązywalności. Nie dowiemy się już jak zareagowałby Jung na tak drastyczną modyfikację jego metafizyki, możemy jedynie podążać za własną pobudką poznawczą i uznać archetyp tylko (i aż) za teorię, nie zaś substancjalny fakt przyrodniczy. Gdy dokonamy już owej koniecznej relatywizacji otwiera się przed nami pole do wielowymiarowych i pogłębionych rozważań. Możemy się wtedy skupić na żywotnych aspektach systemu Jungowskiego, tak

jakbyśmy nigdy nie zapośredniczyli go w spektrum postmodernizmu, a nawet pragmatystycznie przyjąć teorię Junga z całym dobrodziejstwem absolutystycznego inwentarza nie zważając na wcześniej powzięte środki ostrożności, które dyktuje ponowoczesny rozum. Mam wrażenie, że na tym właśnie polega najdonioślejsze zadanie postmodernizmu – na otwieraniu nowych możliwości przewyciężenia swoich własnych założeń.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, Jean, 2005, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Jacobi, Jolande, 1993, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. Stanisław Łypacewicz, Warszawa: Wydawnictwo Wodnika.
- Jung, Carl, Gustav, 2005, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *O rozwoju osobowości*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Życie symboliczne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 1997, *Typy psychologiczne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wrota KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.1*, tłum. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.2*, tłum. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *Przyczynki do symboliki Jaźni*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Liotard, Jean-Francois, 1997, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rorty, Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa: W.A.B..
- Vattimo, Gianni, 2006, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas.
- Welsch, Wolfgang, 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa.

ABSTRACT

C.G. JUNG AND THE POSTMODERN DISCOURSE

Today we cannot say with certainty what the Swiss psychologist attitude towards postmodernism would be, therefore it is reasonable to ask: what are the similarities and differences between the Depth Psychology and the above-mentioned trend? Omitting the underlying absolutism present in the Jung's "system" (revealing itself in the archetypal construction not only of human world but reality overall (in radically idealistic interpretation of Jung's philosophy) reveals to us the variety of expressions, that appear to imply a totally different tendency present in his writings. Instead of strengthening unchangeable foundations of reality here we find their dissolution; instead of creating monolithic human psychology we find far-reaching relativization (theoretical and moral); instead of universalistic rules of individual development and precise ethical obligations concerning every human separately, we find vast margin of freedom and great number of equally valuable paths of personality development left to the individual. In the proposed papers I would like to show Jung not as the hypothetical enemy of postmodernism but more as a proto-postmodernist, or perhaps even as a postmodernist *par excellence*.

KEYWORDS: Jung, depth psychology, postmodernism

SŁOWA KLUCZOWE: Jung, psychologia głębi, postmodernizm



MARTA PLES-BĘBEN
UNIwersytet Śląski

ROZUM I WYOBRAŻNIA W *LA PSYCHANALYSE DU FEU* GASTONA BACHELARDA

Obiektywne poznanie i subiektywne wyobrażenie to dwa wielkie tematy filozofii Gastona Bachelarda. Racjonalizm nauki i irracjonalizm marzenia poetyckiego, pozostające w badaniach Bachelarda przedmiotami odrębnych studiów, w szerokiej perspektywie jego myśli okazują się być ze sobą splecione w nierozzerwalnym związku ciągłego napięcia, rodzącego się z ich przeciwstawienia i wzajemnego uaktywniania. Celem niniejszego artykułu jest rozpatrzenie tak określonej relacji w odniesieniu do wyjątkowej w dorobku Bachelarda pracy *La Psychanalyse du Feu (Psychoanaliza ognia)* [Bachelard 1938]¹ oraz umieszczenie owej relacji w szerszym kontekście prowadzonych przez francuskiego filozofa analiz.

Nieco upraszczając można powiedzieć, że dwutorowość analiz, polegająca na łączeniu namysłu nad racjonalnością nauki i irracjonalnością wyobraźni poetyckiej, jest obecna w niemal całym okresie działalności filozoficznej Bachelarda. Powyższe stwierdzenie jest uproszczeniem o tyle, że pierwsze Bachelardowskie publikacje dotyczą wyłącznie poznania naukowego – jego źródeł, mechanizmów i dziejów. Przełom następuje w 1938 roku, kiedy ukazują się dwie ważne prace filozofa: *La Formation de l'Esprit scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance objective (Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej)* [Bachelard 1938]² oraz wspomniana już *La Psychanalyse du Feu*. Pierwsza praca stanowi próbę zastosowania ustaleń psychoanalizy do dziejów poznania

¹ Przygotowując niniejszy tekst, korzystałam z wydania, które ukazało się w 1949 roku. Fragmenty książki ukazały się w języku polskim w zbiorze tekstów: [G. Bachelard 1975].

² Wyd. polskie: [G. Bachelard 2002].

obiektywnego – wciąż pozostajemy zatem w kręgu badań filozofii nauki; druga natomiast wprowadza do filozofii Bachelarda nową problematykę, której dalsze analizy będą odwoływały się przede wszystkim do wyobraźni poetyckiej, dziennego marzenia i źródłowego obrazu.

Już do końca życia Bachelard będzie łączył w swej twórczości dwa wskazane kręgi badawcze, w każdym z nich przyjmując odmienną postawę metodologiczną. O ile bowiem analizy z zakresu filozofii nauki opracowywane są przezeń zgodnie z zamierzeniem ścisłości i obiektywności, o tyle w rozważaniach nad wyobraźnią poetycką, Bachelard pozwala sobie na znacznie większą swobodę, wyrażającą się przede wszystkim w łączeniu starannie zdefiniowanych pojęć z subiektywnymi wyobrażeniami i wspomnieniami.

Niejednolitość metodologiczna jest konsekwencją fundamentalnej różnicy, jaka zachodzi między przedmiotami dwu prowadzonych przez Bachelarda wątków badawczych. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na charakterystyczne dla jego filozofii rozróżnienie między obrazem i pojęciem – kategoriami, które autor *La Psychanalyse du Feu* wskazuje jako podstawowe dla rozważanych przez siebie obszarów. W swej późnej pracy, opublikowanej ponad dwadzieścia lat po wspomnianym 1938 roku – inaugurującym zainteresowanie Bachelarda problematyką wyobraźni poetyckiej – filozof dobitnie akcentuje owo rozróżnienie, pisząc: „Nie jest możliwa synteza pojęcia i obrazu [...]. Kto duchem całym oddaje się pojęciu, całą duszę zaś obrazowi, ten wie dobrze, że pojęcia i obrazy rozwijają się na dwu rozwidlających się ścieżkach życia umysłowego” [Bachelard 1998, 64]. Przeciwności wskazywanych rezultatów działalności człowieka potwierdza obserwacja zarówno wytworów rozumu, jak i wyników aktywności wyobraźni. W pierwszym przypadku można zauważyć, że „[...] pojęcie tym lepiej funkcjonuje, im bardziej oderwane jest od wszelkiego tła obrazowego” [Bachelard, 1998, 65]. Dążenie do unaocznienia abstrakcyjnych pojęć bądź klasyfikacji musi wiązać się z ich uproszczeniem. Natomiast w dziedzinach opartych na marzeniu, rozwijających się dzięki działalności wyobraźni – tu filozof odnosi się przede wszystkim do dzieł literackich – obraz żyje niejako pomiędzy słowami, metaforami i porównaniami. Wszelkie próby dookreślenia obrazu przy pomocy pojęć pozbawiają go życia, głębi i wewnętrznego oniryzmu, stanowiącego o jego mocy [Bachelard 1998, 46, 64].

Przeciwstawienie obrazu i pojęcia nie pojawiło się dopiero w późnej twórczości Bachelarda – filozof akcentował fakt jego istnienia także w 1938 roku, gdy w jego twórczości zaczęły współistnieć dwa odmienne obszary badawcze. W opublikowanych wówczas tekstach odnajdziemy na to wiele dowodów, spośród których najsilniejszym jest założenie metodologiczne nakazujące oddzielanie obrazów i pojęć w toku analiz. Jak bowiem czytamy w *Kształtowaniu się umysłu naukowego*: „Nauka akceptująca obrazy staje się, bardziej niż cokolwiek innego, ofiarą metafor. Umysł naukowy musi zatem nieustannie walczyć z obrazami, analogiami, metaforami” [Bachelard 2002, 51]. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w tym okresie swej działalności – miało się to zmienić wraz z biegiem lat – Bachelard wyżej cenił racjonalność pojęcia, stawiając je ponad zrodzonym z irracjonalnego marzenia obrazem [Chimisso 2001, 120].

Rozróżnienie oraz przeciwstawienie pojęcia i obrazu pozwala stwierdzić, że według Bachelarda nauka jako domena rozumu i marzenie jako wytwór wyobraźni są względem siebie opozycyjne na każdym, nawet najbardziej elementarnym poziomie. Analizy filozoficzne mające je za przedmiot muszą uwzględnić to fundamentalne zróżnicowanie także na poziomie metodologicznym. Niemożliwe jest zastosowanie tych samych narzędzi badawczych do obiektywizującego, abstrakcyjnego pojęcia i do wyrastającego z głębi subiektywnej wyobraźni obrazu. To dlatego właśnie prace Bachelarda z zakresu filozofii nauki tak znacząco różnią się od książek, w których rozważa on mechanizmy pracy wyobraźni.

Wróćmy do *La Psychanalyse du Feu*. Jak już zostało zaznaczone, rok 1938 jest swoistym przełomem w filozofii Bachelarda nie tylko ze względu na pojawienie się w niej nowego przedmiotu badań, ale także z powodu zastosowania przez filozofa – zarówno w odniesieniu do umysłu naukowego, jak i do wyobraźni poetyckiej – metody psychoanalitycznej. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że dwie wspomniane wyżej książki, opublikowane w 1938 roku, inicjują psychoanalityczny okres Bachelardowskiej filozofii. Inspirując się koncepcjami Sigmunda Freuda, Carla Gustava Junga oraz francuskich psychoanalityków: Marie Bonaparte czy René Allendy’ego, filozof tworzy własną wersję psychoanalizy, ujmując ją jednocześnie jako terapię naukowego umysłu, mającą doprowadzić do oczyszczenia go z nieświadomych błędów i

jako metodę przenikania w głąb poetyckiej wyobraźni, ku konstytuującą ją, tkwiącym w nieświadomości, obrazom.

Te dwa różne sposoby rozumienia psychoanalizy i zarazem dwie odrębne drogi jej stosowania spotykają się w *La Psychanalyse du Feu*. Z tego względu książka ta zajmuje szczególne miejsce wśród psychoanalitycznych prac Bachelarda. Jej głównym przedmiotem są obecne w nauce i literaturze nieświadomione wyobrażenia oraz przekonania dotyczące ognia, jednak inaczej niż w późniejszych pracach spod znaku „psychoanalizy naturalnej” (*la psychanalyse naturelle*) [Bachelard 2004, 52], Bachelard stara się, by obiektywizm analiz dominował nad subiektywizmem wspomnień i skojarzeń. Píše o tym w opublikowanej trzy lata później pracy *L'Eau et les Rêves (Woda i marzenia)*, oceniając, że w pracy poświęconej żywiołowi ognia udało mu się dokonać kompletnej klasyfikacji źródłowych obrazów związanych z tym elementem natury, a także spojrzeć na owe obrazy obiektywizująco, racjonalistycznie. Dodaje także, że podobne zamierzenie zawiodło w przypadku pracy poświęconej obrazom wody [Bachelard 2012, 13–14].

Przyjrzyjmy się przyczynom tej zmiany. Przede wszystkim, na stronach *La Psychanalyse du Feu*, Bachelard prowadzi rozważania w duchu „psychoanalizy poznania obiektywnego” – projektu, który zapoczątkował w książce *Kształtowanie się umysłu naukowego*. Stwierdza w niej między innymi, że „każde kształcenie naukowe musi się zaczynać [...] od swego rodzaju intelektualnego i uczuciowego *katharsis*” [Bachelard 2002, 24]. Nie da się uzyskać wartościowej wiedzy, nie usuwając z poznającego umysłu przeszkód epistemologicznych³, za które należy uznać zarówno pozostałości dawnych sposobów myślenia wprowadzające do nauki regres, jak i nieświadomione nawyki intelektualne czy elementy subiektywne, deformujące stosowaną

³ Pojęcie „przeszkoda epistemologiczna” (*un obstacle épistemologique*) jest jednym z najważniejszych pojęć w teorii poznania Gastona Bachelarda. Oto, jak wyjaśnia to pojęcie: „Poszukując psychologicznych warunków postępu naukowego, szybko dochodzi się do przekonania, że problem poznania naukowego trzeba postawić w kategoriach przeszkód. Nie chodzi o to, ażeby rozważać przeszkody zewnętrzne, takie jak złożoność i ulotność zjawisk, czy uskarżać się na niedoskonałość zmysłów i umysłu ludzkiego: w samym akcie poznawczym, w jego głębi, pojawiają się za sprawą pewnej funkcjonalnej konieczności opóźnienia i problemy. Tam właśnie znajdujemy przyczyny stagnacji i regresu, tam odkrywamy powody bezruchu, które nazywam przeszkodami epistemologicznymi” [Bachelard 2002, 18].

metodę i perspektywę, z której postrzegamy przedmiot badań – między innymi chodzi tu o obrazowy sposób myślenia, a także o emocje wartościujące i określające naukowe wybory. Jak bowiem trafnie zauważa Anne-Marie Denis, zgodnie z koncepcją Bachelarda „ta część nas, która poznaje, nie jest bezcielesną racją, ale bytem współistniejącym ze wszystkimi częściami składowymi życia psychicznego, w szczególności życia onirycznego” [Denis 1963, 644]. By móc poznawać, musimy zdać sobie z tego sprawę i usunąć z umysłu zmierzającego do poznania obiektywnego wszystko to, co subiektywne.

W *Kształtowaniu się umysłu naukowego* Bachelard analizuje powstałe w przeszłości błędne teorie, formułowane przez naukowców różnych dyscyplin. Szuka w nich irracjonalnych przeświadczeń, osobistych przesądów, subiektywnych wyobrażeń. Wśród wielu przeszkód epistemologicznych wskazuje między innymi ograniczające myśl naukową przywiązanie do bezpośredniego poznania, uogólnianie i brak precyzji, przypisywanie wszystkim poznawanym zjawiskom aspektu użyteczności czy ukonkretnianie i unaocznianie naukowych konceptów, które – jako abstrakcyjne – zawsze są w ten sposób spłycające.

La Psychanalyse du Feu jest w dużej mierze kontynuacją tych poszukiwań. Jako właściwy przedmiot analiz Bachelard wskazuje podświadomość myślenia naukowego, pisząc następująco: „[...] idzie o uchwycenie działania nieuświadomionych wartości u samych podstaw poznania empirycznego i naukowego. Musimy więc ustalić wzajemne związki łączące z jednej strony obiektywne i społeczne, z drugiej zaś subiektywne i jednostkowe formy poznania. Musimy wytropić w doświadczeniu naukowym ślady doświadczenia infantylnego” [Bachelard 1975, 29]. Tak jak w poprzedniej pracy, tak i tutaj filozofowi chodzi o odnalezienie przekonań, wartościowań, upodobań, niechęci i przyzwyczajzeń – wypaczających obiektywizm poznania naukowego i mających źródło w tym, co jednostkowe – ukrytych pod powierzchnią formułowanych na naukowym gruncie teorii [Bachelard 1949, 15–16].

Zatem, choć analizy dotyczą marzeń zrodzonych z obcowania z żywiołem ognia oraz powstałych z nich poetyckich obrazów, symboli i wyobrażeń, są one podporządkowane praktycznemu celowi psychoanalizy poznania obiektywnego – chodzi o odkrycie i usunięcie ich z obszaru refleksji naukowej. W kolejnych pracach, w których Bachelard rozpatrywał marzenia związane z żywiołami wody, powietrza i ziemi, ten związek nie jest już tak oczywisty. Leszek Brogowski pisząc na temat

tej zmiany stwierdza, że początkowo celem Bachelarda było „[...] tropienie dokonywanych przez nieświadomość projekcji marzeń i mitów w racjonalną, teoretyczną konstrukcję nauki i obozwładnianie tą metodą epistemologicznych zatorów. Odkrycie marzącej wyobraźni kusi jednak Bachelarda nowymi, nie spenetrowanymi jeszcze perspektywami: rodzi się Bachelard – badacz poetyckiej wyobraźni” [Brogowski 1998, 224]. Na stronach *La Psychanalyse du Feu* nie znajdziemy jednak jeszcze tego rozdziwisku między rozumem a wyobraźnią. W 1938 roku Bachelard nie był jeszcze owym późniejszym „badaczem poetyckiej wyobraźni”, ale epistemologiem, wedle którego fundamentalnym celem filozofii powinno być racjonalizowanie tego, co irracjonalne lub usuwanie irracjonalnego z obszaru racjonalności.

W tworzonych w dziejach nauki teoriach dotyczących istoty ognia, Bachelard odnajduje potwierdzenie swych tez. Stwierdza, że mamy tu do czynienia jedynie z sądami mętnymi lub tautologicznymi, co wynika z tego, że były one formułowane w obszarze, w którym mieszają się osobiste intuicje i naukowe doświadczenia, w którym droga naukowej obiektywacji stale zniekształcana jest przez dwuznaczność tkwiących u podstaw nauki, subiektywnych przekonań. Tymczasem, jak przekonuje filozof, bez krytycznego namysłu nad wpływającymi na proces poznawczy wrażeniami czy doświadczeniami, bez próby oddzielenia tego, co ów proces zniekształca – nie osiągniemy naukowej obiektywności [Bachelard 1949, 9–10].

Bachelardowskie opisy ognia przekonująco zarysowują jego wartościotwórczą naturę. To jeden z tych elementów świata przyrody, które wkraczają do świata ludzkiego w połączeniu zarówno z bogatą symboliką, jak i z silnymi emocjami. Ogień to żywioł spajający skrajności i przeciwstawne wartości: przestrzeń domową i wymiar kosmiczny, instynkt życia i instynkt śmierci, dobro i zło [Bachelard 1949, 19, 35]. Dwoista natura ognia przenosi się także na sferę podmiotową. Ogień jest jednocześnie powszechny i osobisty, obecny w świecie i żyjący w ludzkich sercach i umysłach [Bachelard 1949, 19]. Charakteryzując marzenia zrodzone z kontaktem z ogniem Bachelard podkreśla, że wśród innych marzeń, te wyróżniają się szczególnie silną więzią ze swym przedmiotem [Bachelard 1949, 32]. Na stronach *La Psychanalyse du Feu* odnajdziemy niejedną niezwykle sugestywną charakterystykę tego wyjątkowego żywiołu. Na przykład ten fragment, w którym Bachelard pisze: „Ogień jest w najwyższym stopniu żywotny. Ogień jest intymny i

uniwersalny. Płonie w naszym sercu. Płonie w niebie. Wypełza z głębin substancji i zjawia się jako miłość. Wpełza w materię i ukrywa się utajony jak nienawiść i zemsta. Ze wszystkich zjawisk jest naprawdę jedynym, które może całkowicie łączyć obie wartości przeciwne: dobro i zło. Rozświecła raj. Pali w piekle. Jest rozkoszą i torturą. Jest kuchnią i apokalipsą. Sprawia przyjemność dziecku grzecznie siedzącemu koło niego, ale każe wszelkie nieposłuszeństwo, kiedy chce się igrać zbyt blisko z jego płomieniami” [Bachelard 1975, 28–29].

Emocjonalny wymiar wyobrażeń ognia tkwi u podstaw pierwszego osobistego doświadczenia tego żywiołu. Doświadczenie to ma na ogół miejsce w dzieciństwie, dokonuje się zaś na drodze nieposłuszeństwa wobec społecznego zakazu, każącego dziecku trzymać się z dala od żaru i płomieni. Jak w wielu innych miejscach książki, Bachelard przywołuje tu osobiste wspomnienie, w którym opisuje swą dziecięcą ciekawość, przejawiającą się w wykradaniu ojcu zapalek i samotnym rozpalaniu ognia gdzieś w polu, z dala od dorosłych. Przyznaje, że takie doświadczenie może ominąć dziecko żyjące w mieście. Próbuje jednak nadać mu wymiar uniwersalny, dzięki czemu udaje mu się wskazać to, co w owym doświadczeniu jest najważniejsze – sprzeciw wobec społeczności i jej nakazów, mający początek w ludzkiej potrzebie poznania. Inspirowany Freudowską psychoanalizą Bachelard określa tę potrzebę mianem „kompleksu Prometeusza”. To z nim wiążą się wszystkie nasze pragnienia popychające nas do tego, by wiedzieć więcej, niż nasi rodzice i nauczyciele [Bachelard 1949, 26–27]. Kompleks Prometeusza łączy w sobie nieposłuszeństwo i wolę poznania, jest „[...] kompleksem Edypa życia intelektualnego” [Bachelard 1949, 27].

W dalszej części książki napotykamy kolejne kompleksy i związane z nimi sposoby wartościowania ognia i określania jego natury, które Bachelard odnajduje zarówno w literaturze pięknej, jak w filozofii czy nauce. Są to na przykład: „kompleks Novalisa”, w którym przyjemność łączy się z intuicją wewnętrznego doznania ciepła, zrodzonego z kontaktu z ogniem [Bachelard 1949, 45]; „kompleks Pantagruela” – charakterystyczne dla myśli przednaukowej przekonanie, zgodnie z którym wszystko, co się pali musi otrzymywać pożywienie [Bachelard 1949, 111–112]; „kompleks Empedoklesa”, który w refleksji filozoficznej wiąże żywioł ognia z ludzkim losem [Bachelard 1949, 35]. Wśród najważniejszych cech, przypisywanych powszechnie – w dziejach nauki, literatury a także w potocznym myśleniu – żywiołowi ognia, filozof

wskazuje na jego seksualizację, charakteryzowanie go przez pryzmat mających zachodzić w nim indywidualnych procesów życiowych (rodzenie się i umieranie, płodność, odżywianie się i wydalanie) czy na łączenie żywiołu ognia i drogocennego kruszcu, jakim jest złoto.

Kolejnym etapem analiz, analogicznie do rozważań przedstawionych w *Kształtowaniu się umysłu naukowego*, jest przywołanie licznych fałszywych przekonań obrazujących, jak irracjonalne przekonania, zrodzone z bogatej kulturowej symboliki ognia oraz z osobistych ludzkich praktyk, odnajdywały swój wyraz w błędnych teoriach, które formułowano w majestacie nauki. Intuicje ognia, leżące u ich podstaw, to Bachelardowskie przeszkody epistemologiczne *par excellence*. Jak wyjaśnia Bachelard, są one trudne do przezwyciężenia, ponieważ są zakorzenione w nieświadomych warstwach *psyche* [Bachelard 1949, 101]. Dlatego właśnie metoda psychoanalityczna zdaje się być właściwym narzędziem wydobywania ich i usuwania z ukrytych warstw racjonalnego dyskursu.

Jednym z rozpatrywanych przez Bachelarda irracjonalnych przekonań, które wpłynęły na wielu badaczy próbujących uchwycić istotę ognia, jest wspomniana już idea, zgodnie z którą ogień jest bytem żywym, podlegającym fizjologicznym procesom. U podstaw tej idei – jak pisze Bachelard – leży utożsamienie iskry i zarodka, „[...] wrażenie, że iskra, niczym zarodek, jest małą przyczyną dającą wielki efekt” [Bachelard 1949, 79]. Zwróćmy uwagę na użyte przez filozofa pojęcie: „wrażenie” – źródłem tezy o tożsamości iskry i zarodka jest więc subiektywne „przecucie” lub „przeświadczenie”, a nie obiektywna obserwacja. Rozumowania oparte na tego rodzaju przeświadczeniach nie spełniają wymogów prawidłowego wnioskowania, choć pozornie zdają się być poprawne: „Gdy dwa przekonania – tak jak tu – są połączone, umysł sądzi, że *myśli*, podczas gdy tylko przechodzi od jednej metafory do drugiej” [Bachelard 1949, 80].

Filozof przywołuje wiele przykładów błędnych przekonań opartych na tego rodzaju subiektywnych wrażeniach: między innymi teorie medyczne tworzone w XVII i XVIII wieku, których autorzy – de Malon, Jean-Pierre David i Jean-Pierre Fabre – przyjmują milcząco założenie, zgodnie z którym ogień jest bytem żyjącym, co wyraża się między innymi w bardzo swobodnym i mylnym stosowaniu pojęć ciepła, odżywiania się czy rozmnażania [Bachelard 1949, 80–83]. Przekonanie, zgodnie z którym ogień jest bytem żyjącym odnajdziemy także w

pismach z zakresu chemii: na przykład Blaise de Vigenère w *Traité du Feu et du Sel* z 1622 roku szczegółowo rozwija ideę odżywiania się ognia, wskazując kolejno poszczególne cechy procesu trawienia, aż do wydalania, którego rezultatem jest dym. Ponad sto lat później wątek ten kontynuuje Hermann Boerhaave. Ślady tej koncepcji można także odnaleźć u Joachima Polemana, który w 1722 roku pokazuje analogię między ogniem niebiańskim a ogniem ziemskim, włączając w swe wnioski przekonanie o tym, że wszystko, co się pali, musi otrzymywać pożywienie dostarczające mu energii. Stąd tylko krok do połączenia zjawisk ziemskich i niebiańskich, dzięki czemu uzyskujemy uniwersalny obraz podlegającego procesom biologicznym świata spojony ogniem, jako centralnym elementem uniwersum.

Można w tym miejscu postawić następujące pytanie: jaki sens ma przywoływanie przez Bachelarda błędnych, dawno minionych teorii, w dobie dwudziestowiecznych koncepcji naukowych? Szczególnie, że zgodnie ze sformułowaniem przez filozofa podziałem dziejów rozwoju nauki, wymieniane przezeń teorie należy zaliczyć do okresu przednaukowego⁴.

Autor *La Psychanalyse du Feu* przekonuje, że sięganie do błędnych teorii naukowych jest jak najbardziej zasadne. Przeszkody epistemologiczne, stanowiące rezultat oddziaływania wyobraźni na poznający rozum, są bowiem obecne w dyskursie naukowym także we współczesności. Usunąć je może jedynie psychoanaliza poznania naukowego, polegająca na wydobywaniu na jaw tego, co nieobiektywne, irracjonalne i ukryte pod powierzchnią naukowych sądów. Jednym z jej narzędzi jest zaś sięganie do przeszłości, do ewidentnych, bezdyskusyjnych błędów rozumu. Narzędzie to pozwala w pełnym świetle ujrzeć uchybienia istniejące także dzisiaj, ale nie tak dobrze widoczne, przede wszystkim ze względu na brak dystansu. I tak Bachelard, posiłkując się przywołanymi wcześniej koncepcjami opartymi na założeniu, zgodnie z którym ogień podlega tym samym procesom życiowym, co wszystkie istoty żywe, pokazuje, że są one przykładami przeszkód epistemologicznych: substancjalistycznej i

⁴ W dziejach nauki Bachelard wskazuje trzy okresy rozwoju: 1) stan przednaukowy (do XVIII wieku); 2) stan naukowy (XVIII wiek, XIX wiek, aż do początków XX wieku); 3) stan nowego umysłu naukowego (od 1905 roku, kiedy to Albert Einstein sformułował teorię względności) [Bachelard 2002, 10–11].

animistycznej. Odpowiedniki tych sposobów myślenia, opartych na przekonaniu o głębi i wewnętrznej złożoności obserwowanych zjawisk (przeszkoda substancjalistyczna) oraz na nieuzasadnionym wikłaniu ich w ogólną teorię wzrostu i życia (przeszkoda animistyczna) odnajdziemy w teoriach formułowanych w różnych czasach i w ramach różnych dyscyplin naukowych, co Bachelard wykazuje zarówno w *La Psychanalyse du Feu*, jak i w *Kształtowaniu się umysłu naukowego*.

Podstawowym postulatem Bachelarda, do którego prowadzą go rozważania nad relacją między rozumem a wyobraźnią, jest ten o konieczności rozdzielenia poezji i nauki. Jak pisze na stronach *La Psychanalyse du Feu*: „Drogi (*les axes*) poezji i nauki są u swych początków przeciwstawne. Wszystko, na co może mieć nadzieję filozofia, to przywrócenie poezji i nauce ich komplementarności, złączenie ich jako dwóch, dobrze ukształtowanych przeciwieństw. Trzeba zatem przeciwstawić ekspansywnemu duchowi poetyckiemu małomównego ducha naukowego, dla którego wstępna awersja stanowi synonim zdrowej ostrożności” [Bachelard 1949, 10]. Poezja i nauka, irracjonalne i racjonalne, to dwie siły i dwa rodzaje ludzkiej aktywności, które, gdy są połączone, prowadzą do błędów poznawczych i epistemologicznych przeszkód. Gdy jednak zostaną oddzielone, okazują się być swoim cennym uzupełnieniem. Zadanie stawiania granic i utrzymywania harmonii nimi nie jest jednak proste. Jak bowiem pisał Bachelard ponad dwadzieścia lat po publikacji analizowanej tu pracy: „Marzyć marzenia i myśleć myśli, oto dwie dyscypliny, które bez wątpienia trudno jest utrzymać we wzajemnej równowadze” [Bachelard 1998, 202–203].

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, Gaston, 1938, *La Psychanalyse du Feu*, Paris: Gallimard.
- Bachelard, Gaston, 1938², *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin.
- Bachelard, Gaston, 1949, *La Psychanalyse du Feu*, Paris: Gallimard.
- Bachelard, Gaston, 1975, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, H. Chudak (red.), przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedm. J. Błoński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bachelard, Gaston, 1998, *Poetyka marzenia*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bachelard, Gaston, 2002, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. D. Leszczyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bachelard, Gaston, 2004, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.
- Bachelard, Gaston, 2012, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris: José Corti.
- Brogowski, Leszek, 1998, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: Fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)*, W: Bachelard, Gaston, 1998, *Poetyka marzenia*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, ss. 244–268.
- Chimisso, Cristina, 2001, *Gaston Bachelard. Critic of Science and the Imagination*, London–New York: Routledge.
- Denis, Anne-Marie, 1963, *Psychanalyse de la raison chez Gaston Bachelard*, „Revue Philosophique de Louvain” 72, ss. 644–663.

ABSTRACT

MIND AND IMAGINATION IN BACHELARD'S THE PSYCHOANALYSIS OF FIRE

The aim of the article is to analyse the relation between the mind and imagination as the main issue of Gaston Bachelard's book *The Psychoanalysis of Fire*. The book was published in 1938 and originated Bachelard's research on the poetic imagination; however, it extended the research into another project of this French philosopher which he refers to as psychoanalysis of objective cognition. That is why *The Psychoanalysis of Fire* is a unique book among Bachelard's achievements – two subjects of the research are connected there: scientific cognition and poetic imagination, which in the further years of Bachelard's activity are separated. In the context of the article's main aim, there appears also an interesting theme of psychoanalytic inspiration, introduced by Bachelard to his philosophy in two of his works published in 1938, one of which is *The Psychoanalysis of Fire* itself.

SŁOWA KLUCZOWE: Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du Feu*, francuska filozofia współczesna, przeszkody epistemologiczne, wyobraźnia poetycka, psychoanaliza

KEYWORDS: Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, French contemporary philosophy, epistemological obstacles, poetic imagination, psychoanalysis



ANTONI PŁOSZCZYNIC
UNIwersytet Wrocławski

O RZECZYWISTOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO

1. Wstęp

Sąd „nasze ciała są rzeczywiste” na gruncie poznania przedfilozoficznego może jawić się jako banał lub niezrozumiałe „dziwactwo”. Niemniej, filozof może postawić sensowne pytanie o rzeczywistość naszych ciał i próbować odpowiedzieć na nie. Niniejszy tekst zamierza uzasadnić odpowiedź afirmującą ową rzeczywistość, ale wpieryw należy wyeksplikować znaczenie podjętego pytania.

Mówiąc o „naszych” ciałach ma się na myśli ciała ludzkie; to ich rzeczywistość stanowi przedmiot dociekań tego artykułu. Mówiąc zaś o ciałach, ma się tu na myśli *prima facie* nie ciała czysto fizyczne, lecz żywe, biologiczne ciała ludzkie, będące zarazem subiektywnie i „pierwszoosobowo” doświadczane. Wskazuje to na sposób rozumienia ciała sytuujący się w perspektywie zbliżonej do Plessnerowskiej, która usiłowała ujednoczyć przesłanki naukowe (mające za swój przedmiot *Körper*) z danymi o bezpośrednio przeżywanej cielesności (*Leib*) w syntetycznej koncepcji cielesności przeżywanej w ciele fizycznym (*Körperleib*). Jednostronne skupianie się na *Leib* wydaje się błędne, gdyż przeciwstawiane mu *Körper* jest nie mniej obecne i rzeczywiste w życiu człowieka. Niniejszy tekst oponuje wobec owej jednostronnej perspektywy, a wykazanie jej niedostatecznego charakteru stanowi cel artykułu.

Najwięcej wyjaśnień wymaga przymiotnik „rzeczywisty”. Jego semantyczne jądro można dookreślić za pomocą pojęć takich jak „faktyczny”, „prawdziwy”, „istniejący”, „realny”, „obiektywny” czy „autentyczny”. Jak będzie tu rozumiane słowo „rzeczywisty”? Sądy orzekające rzeczywistość czegoś w zasadzie dotyczą istnienia tego czegoś lub jego istoty. Rozważając wybrany przedmiot, uwaga może skupić się na tym, czy on jest (istnieje) lub na tym, czym on jest (że

jest tym właśnie, a nie czymś innym). Rzeczywistość do której odwołujemy się przy pierwszym sposobie rozważania dotyczy istnienia pewnego przedmiotu, jego egzystencji, zachodzenia, *resp.* faktyczności. Przy drugim sposobie rozważania odnosimy się do kwestii, co stanowi o realnej treści badanego przedmiotu, tego czegoś, bez czego zjawisko z konieczności byłoby czymś innym. Przykładowo, jeśli rozpatrywalibyśmy pewien stosunek między dwoma ludźmi, który na pierwszy rzut oka wyglądałby na przyjaźń, ale brakowałoby w nim wzajemności, to w rzeczywistości ów stosunek nie mógłby być przyjaźnią, ponieważ przyjaźń zakłada wzajemność [Arystoteles 2007, 243]. W tym sensie „rzeczywistością X-a” jest to, co stanowi jedną z fundamentalnych treści bycia X-em, treści określających X w sposób prymarny i kluczowy. Rzecz jasna, „rzeczywistość X-a” nie musi być *singulare tantum*; na przykładzie przyjaźni, wzajemność w istotny sposób określa czym przyjaźń jest, ale nie wyczerpująco – musimy odwołać się do innych, równie prymarnych treści i momentów.

Niniejszy tekst, pytając o rzeczywistość ciała człowieka, nie pyta o jego rzeczywiste istnienie, lecz o to, czy cielesność (ta biologiczna) stanowi konstytutywny moment określający istotę człowieka, czy stanowi coś wtórnego i w tym sensie mniej rzeczywistego od innych czynników. Próba odpowiedzi zamierza potwierdzić rzeczywistość i obecność biologicznych aspektów człowieka wśród cech określających go właśnie jako człowieka. Oznaczałoby to, że ciało w sensie *Körper* stanowi konstytutywny element naszego istnienia: być człowiekiem, to być cielesnym. Bezcielesny może być anioł, ale nie człowiek. Z uwagi na to, że – jak się wydaje – samo bycie bytem cielesno-biologicznym nie stanowi i nie wyczerpuje istoty człowieka, w niniejszym tekście będzie mowa o stanowieniu przez ciało czegoś konstytutywnego w bycie człowieka. Można zatem rzec, iż rozważa się tu pewien istotowy aspekt natury ludzkiej – jeden z najważniejszych dla zrozumienia czym jest człowiek, ale wciąż aspekt. Tę aspektowość można wyrazić w formie paradoksu: ja (*ego*) nie jest cielesne, ale ja jestem czymś cielesnym.

Rozważania nad konstytutywną rolą cielesności w bycie ludzkim rozpocznie przedstawienie Heideggerowskiej koncepcji egzystencji, która pomniejszała rolę biologicznego wymiaru cielesności bytu ludzkiego oraz płynącej stąd krytyki pojęcia *animalitas* jako czegoś nie źródłowego przy rozpatrywaniu fenomenu człowieka. Uwagi

Heideggera wobec *animalitas* zostaną wyeksplikowane i opatrzone krytycznym komentarzem, po czym nastąpi próba wskazania fenomenów antropologicznych wykazujących cielesność jako rzeczywistą treść bycia człowiekiem.

2. Heidegger a *animalitas*

Na początku XX wieku w Niemczech powstała „nowa antropologia filozoficzna”. Rzecz jasna nie idzie tu o narodziny antropologii filozoficznej w ogóle, gdyż refleksja nad człowiekiem w zasadzie towarzyszy filozofii od początku, a po raz pierwszy wyraźnie uwidoczniła się w dobie humanizmu greckich sofistów. Mówiąc o pojawieniu się „nowej antropologii filozoficznej” należy rozumieć wyodrębnienie się systematycznej i względnie samodzielnej dyscypliny filozoficznej zajmującej się człowiekiem [Paczkowska-Łagowska 1994, VII]. Tym samym, przymiotnik „nowa” sugeruje otrzymanie przez antropologię filozoficzną nie spotykanych u niej wcześniej jakości – za sprawą Schelera, Plessnera, Gehlena, Portmanna i wielu innych filozofia człowieka stała się dyscypliną świadomą własnej odrębności i metodologii, autonomiczną względem nauk szczegółowych, niesprowadzalną ani do kompilacji bądź uogólnienia osiągnięć tzw. „antropologii parcjalnych” (jak antropologia kulturowa, biologiczna, fizyczna, *etc.*), ani do tworzenia normatywnych modeli człowieka jak u Kanta i Nietzschego [Czerniak 2004, 6], ani do metafizyki człowieka, rozumianej jako fragment metafizyki ogólnej. Ponadto, „nowa antropologia filozoficzna” jest programowo komparatystyczna, gdyż w jej założeniach metodologicznych tkwi postulat zestawiania człowieka (*resp.* specyficznie ludzkiego sposobu bycia) ze światem przyrodniczym, w którym człowiek jest jakoś osadzony. Heidegger był przeciwnikiem antropologii filozoficznej i rozwijał analitykę *Dasein* (jestestwa) bez odwoływania się do przyrody ożywionej. Należy odnotować, że gdy Heidegger pisał o antropologii filozoficznej miał na myśli *prima facie* nową antropologię filozoficzną i jej biologiczno-komparatystyczne „wtręty”.

Powiedzieć można, że traktowanie Heideggera jako filozofa nastawionego negatywnie do rozpatrywania cielesnego wymiaru człowieczeństwa jest absurdalne: autor *Listu o „humanizmie”* jasno zdawał sobie sprawę z tego, że człowiek jest istotą cielesną oraz

poświęcił przestrzenności *Dasein* kilka paragrafów *Bycia i czasu* [Heidegger 1994, 144-161]. To racja, lecz idzie tu o organiczny wymiar ludzkiej cielesności. Owa organiczność i implikowana „zwierzęcość” stanowiła zdaniem Heideggera antropologiczny i „humanistyczny” wtęret przesłaniający „istotę” *Dasein* i bytu będącego *Dasein*, czyli człowieka.

Heidegger krytykował antropologię filozoficzną, której zarzucał, że nie wiadomo na czym miałyby polegać jej filozoficzny charakter. Jego wątpliwości wyraźnie widać zwłaszcza przy retorycznym pytaniu na jakim poziomie ogólności zaczyna się „filozoficzność” antropologii filozoficznej [Heidegger 2012, 201]. Ponadto, metodyka systematycznego porównywania człowieka z innymi bytami, wyraźnie zaprezentowana w *Stanowisku człowieka w kosmosie* Schelera oraz *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Plessnera, sprawia, że filozoficzny namysł nad człowiekiem stwarza „regionalną ontologię człowieka”, równorzędną względem innych regionalnych ontologii, przez co antropologia filozoficzna przestaje dostarczać źródłowej wiedzy o człowieku. Taką wiedzę ma dostarczyć ontologia fundamentalna.

Antropologia filozoficzna nie posiada mocy by poznać swój przedmiot, gdyż ta dyscyplina usiłuje odkryć istotę (*Was-sein, essentia*) człowieka, przy czym traktuje ją jako „trwałą obecność”. Heidegger pisze: „Antropologia stanowi taką wykładnię człowieka, przy której wiadomo już w zasadzie, czym człowiek jest, i która nigdy przeto nie może pytać, kim być miałyby. Zadając to pytanie musiałyby bowiem samą siebie uznać za zachwianą i przewyciężoną” [Heidegger 1997, 94]. Oznacza to, że antropologia filozoficzna, ponieważ ujmuje człowieka w kategorii istoty, czyli zasadniczej treści bytu, przesądza odpowiedź na pytanie, czym człowiek jest. A zatem antropologia filozoficzna i jej sens popada w pewną „kolistość”, albowiem pyta o człowieka i próbuje odnaleźć odpowiedź na to pytanie, choć *a priori* wie i przesądza, czym człowiek jest. Jeśli jednak wie czym człowiek jest, to po co pyta?

Heidegger uważa, że *Dasein* w człowieku jest pierwotniejsze od *animalitas*, tego samego *animalitas* do którego wielu myślicieli odwoływało się określając człowieka jako „zwierzę rozumne”. Wskazanie na *Dasein* w człowieku pełni ważną rolę w Heideggerowskiej krytyce, ponieważ *Dasein*, ściśle rzecz biorąc, nie ma istoty. Jego „istoty”

dopatrzyć się można tylko w egzystencji, w sposobie bycia *Dasein*, jego byciu-ku [Heidegger 1994, 59]. Pominięcie tej okoliczności rodzi rozmaite wykładnie bytu, których naczelnym grzechem jest to, że nie są źródłowe, a przeto przesłaniają fundamentalny sens bycia. Nowa antropologia filozoficzna, ze swoim programem komparatystycznego rozpatrywania człowieka na tle innych istot żywych stanowiła przejaw takich nie-źródłowych dociekań, które patrzy przez pryzmat bytu (*das Seiende*), a nie pierwotniejszego odeń bycia (*das Sein*).

Kulminacją zarzutów przeciw antropologii filozoficznej jest protest Heideggera wobec tzw. „humanizmu”. Humanizmem jest rozważanie i troska o to, ażeby człowiek był ludzki, lecz zdaniem autora *Bycia i czasu* rozmaite humanizmy określają istotę człowieka na podstawie wykładni całości bytu. To oznacza, że humanizm i metafizyka (tj. owa wykładnia) są nierozzerwalne i wzajemnie warunkują się. Naczelnym zaś grzechem metafizyki jest „zapomnienie bycia”, tj. myślenie przez pryzmat bytu (*das Seiende*), a nie myślenie o byciu i przez pryzmat bycia [Heidegger 1999b, 314], które przecież jest pierwotne i każdorazowo określa byt jako byt. Tak więc humanizm i jego rozmaite koncepcje istoty człowieka jak *animal rationale* itp., przesłaniają człowiekowi źródłową prawdę o nim samym i sprawiają, że człowiek jest „poza swoją istotą”.

Z tego powodu do rangi przesądu urasta klasyczna koncepcja *homo est animal rationale*, krytykowana w *Liście o „humanizmie”*. Jego autor głosi, że wyżej wymieniona definicja sugeruje, iż człowieka jako takiego sytuować należy wśród tego co zwierzęce (w sferze *animalitas*) i że o jego odrębności od zwierząt stanowi pewna *differentia specifica* – rozumność. Zdaniem Heideggera takie określenie nie czyni zadość ludzkiej godności [Heidegger 1999a, 284]. W konsekwencji, biologiczno-organiczny wymiar bytu ludzkiego jest nie-źródłowy i wtórny wobec struktury egzystencji i o tyle jest ufundowany na nim. „*Animalitas*, którą przyznaliśmy człowiekowi, porównawszy go do zwierzęcia, sama jest ugruntowana w istocie ek-sistencji” [Heidegger 1999a, 279-280].

Tym, co miałyby przewyciężyć antropologię filozoficzną, jest ontologia fundamentalna, a ściślej mówiąc, egzystencjalna analityka jestestwa. Antropologia filozoficzna ujmuje człowieka jako „trwałą obecność”, jako *istotowo określone res*. Zdaniem Heideggera jest to błąd, ponieważ istota (*essentia*, *Was-sein*) *Dasein*, którym jest każdy

człowiek, polega na „byciu-ku” (*Zu-sein*), zatem istota człowieka może być rozumiana tylko przez odwołanie się do jego (sposobu) bycia, którym jest egzystencja (*existentia*). Wynika stąd prymat ontologii fundamentalnej względem antropologii filozoficznej, która przez swoje założenia i sposób podejmowania tego bytu (tj. *Dasein*), którym jest człowiek, nie jest w stanie dotrzeć do „istoty” człowieka, nie mówiąc już o źródłowym jej poznaniu. Reasumując: aby poznać człowieka, należy poznać *Dasein*. Chcąc poznać człowieka, należy odwołać się nie do antropologii filozoficznej, lecz do ontologii fundamentalnej.

3. Krytyka Heideggerowskiego ujęcia *animalitas*

Należy bliżej przyjrzeć się koncepcji *Dasein* pod kątem wiarygodności twierdzeń Heideggera, że rozpatrywanie *animalitas* uniemożliwia źródłowe poznanie człowieka, oraz że antropologia filozoficzna nie jest zdolna poznać jego „istoty”. Na początek trzeba rozważyć jego krytykę klasycznej definicji człowieka.

Nadawca *Listu o „humanizmie”* nie precyzuje co ma na myśli gdy pisze o *animalitas* (zwróciłem uwagę na tę niejasność dzięki [Jonas 1994, 350-351]). Dwa zasadnicze znaczenia tego terminu które wchodzi w grę, to tzw. „bestia” (czyli dzikie i nieokiełznane stworzenie) bądź po prostu „istota żywa (odczuwająca i posiadająca w sobie źródło ruchu)”. Gdyby człowieka zaliczyć w poczet bestii, od których różni się tylko pewną *differentia specifica*, to taka definicja faktycznie stawiałoby człowieka „zbyt nisko”. Jednakże przypisywanie starożytnym autorom takiego ujmowania człowieka jest niesłuszne ze względu na sprzeczność rodzącą się przy takiej interpretacji klasycznej definicji człowieka – jeżeli coś jest bestią, nie może być rozumne, a jeśli jest rozumne, nie może być bestią. Jeżeli więc Heidegger zarzucał autorom i zwolennikom klasycznej definicji człowieka, że mają człowieka za bestię, to twierdził, że traktowali go jako „bestię rozumną”, a więc „nierozumną istotę rozumną”, co jest niedorzeczne i nie znajduje potwierdzenia w antycznych tekstach.

Jeżeli zaś rozumieć *animal* jako „istota żywa”, to trudno dopatrzeć się jakiegoś poniżenia istoty ludzkiej, skoro jest fundamentalną i oczywistą prawdą, że człowiek jest istotą żywą. Człowiek istnieje żyjąc, a tracąc życie, (najprawdopodobniej) przestaje istnieć. Człowiek istnieje zatem na sposób bytu ożywionego, a nie

istnieje tak jak traktor czy kombinerki. Czyniąc tę uwagę nie przesądza się jeszcze, czy *animalitas* ugruntowuje egzystencję. Niemniej, ze względu na to że w samym człowieku *animalitas* jest jak najbardziej obecne i zgoła nieakcydentalne, nie można traktować przypisywania mu *animalitas* za coś stawiającego człowieka „zbyt nisko”¹.

Są inne przesłanki sugerujące iż określanie człowieka jako bytu ożywionego nie stanowi niczego urągającego człowiekowi. Jeżeliby stawiać człowieka w jednym szeregu ze zwierzętami i zrównać go z nimi, wydawałoby się, że w rzeczy samej byłby to błąd, na co wskazywał Scheler, pisząc o istotowym pojęciu człowieka, wedle którego człowiek przeciwstawia się „zwierzęciu w ogóle” [Scheler 1987, 48]. Jednakowoż w myśl klasycznej definicji człowieka należy pamiętać, że sfera tego co żywe nie ograniczała się do roślin i zwierząt. Wskazuje na to okoliczność, że zdaniem scholastyków również Bóg posiadał życie, a Grecy przypisywali je niezniszczalnym ciałom niebieskim. Oczywiście życie Boga i ciał niebieskich realizuje się inaczej niż oparte na organiczności życie człowieka, lecz we wszystkich wymienionych przypadkach mamy do czynienia z życiem. Człowiek wprawdzie wykracza poza porządek przyrody, transcenduje go [Krapiec 1991, 58], ale jednocześnie jest w nim zakotwiczony.

Jest rzeczą osobliwą, że Heidegger na gruncie swojej ontologii fundamentalnej pomijał organiczno-biologiczny wymiar istnienia ludzkiego, gdyż w jego oczach stanowił on „metafizyczną”, a nie źródłową wykładnię. Należy wbrew temu zauważyć, że wiele wyróżnionych przez autora *Bycia i czasu* egzystencjałów i elementów struktury *Dasein* zdaje się być źródłowo (*sic!*) zrozumianych przy zwróceniu uwagi na tamten wymiar. Na przykład: konstytutywny moment *Dasein* stanowi bycie-ku-śmierci. Czyż nieuchronna śmierć *Dasein* nie jest zakorzeniona w zawodności i zniszczalności naszych organizmów i organów? Jeżeli egzystować to cały czas być-ku-śmierci, to co, jeśli nie ciało i jego kondycja sprawiają, że dalsze bycie-ku przestaje być możliwe, bo nie ma już tego, kto mógłby zmierzać do czegokolwiek? To właśnie w *Körper* musi tkwić fundamentalna racja,

¹ Heidegger nie twierdził, że klasyczna definicja człowieka mówi o nim „za mało”, „niedostatecznie” czy po prostu „błędnie, niewłaściwie, źle”, lecz że stawia człowieka „za nisko”, co ma wyraźnie wartościujący charakter. Jest to interesująca okoliczność zważywszy na Heideggerowskie „myślenie przeciw wartościom”.

dla której *Dasein* w pewnym momencie przestaje „dążyć-ku”, a wszystkie jego możliwości stają się niemożliwe. Nie można traktować organicznego „zaplecza” naszej śmiertelności tylko jako tła lub „zaplecza” spełniających się lub rozwijających *modi* egzystencjalnych. Nie wolno utożsamiać organicznej „warstwy” bytu ludzkiego z egzystencjalną, ale ta druga, jeżeli nie rozgrywa się „w” pierwszej lub „przez” nią, to jest w każdym razie nadbudowana na niej (i tym samym jest w jakimś stopniu i w jakiś sposób przez nią uwarunkowana). To oznacza, że źródłowe poznanie człowieka nie może pomijać tej strony jego cielesności, którą wyraża słowo *Körper*.

Warto zauważyć, że Heideggerowskie rozważania o „poręczności” również abstrahują od organicznych uwarunkowań człowieka. Jakaś rzecz staje się narzędziem, gdy znajduje się dla niej zastosowanie do wykonania pewnej czynności. Wiele narzędzi powstaje z myślą o jednej konkretnej czynności i poznanie narzędziowego charakteru danej rzeczy polega na poznaniu funkcji do której została przeznaczona. Heidegger określił to w następujący sposób: „Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można” [Heidegger 1994, 98]. Jednakże młotek nie jest tylko „czymś do wbijania gwoździ”, bowiem prawdą o wielu narzędziach jest to, że ich narzędziowy charakter konstytuuje nie tyle jedna funkcja (jak wbijanie gwoździ), lecz cały zakres funkcjonalny, który jest przez tę rzecz spełniany z mniejszym lub większym powodzeniem. Z jednej strony, gwoździe można wbijać nie tylko młotkiem, a z drugiej, młotek służy nie tylko do wbijania gwoździ, gdyż można nim również chociażby kuć metal, kruszyć ścianę lub zabijać. Już Scheler zwracał uwagę, że inteligentne zwierzęta mogą nadać rzeczom „abstrakcyjny, dynamiczny, względny charakter”, dzięki któremu kij, słomiany kapelusz lub kawałek drutu może stać się „czymś do osiągnięcia owocu” [Scheler 1987, 78]. Narzędzia mają swoją wyspecjalizowaną funkcję i związany z tym sens stanowiący ogólną formę danego narzędzia jako narzędzia, gdyż młotek użyty jako przycisk do papieru pozostaje młotkiem, nie staje się przyciskiem do papieru. Niemniej, nie można przeoczyć tego szerszego zakresu funkcjonalności, gdyż wskazuje na relatywny charakter narzędzia jako czegoś, co przejawia swoją narzędziowość i zmienia swoją doraźną rolę ze względu na manipulację użytkownika. Słowo „manipulacja” nie zostało użyte przypadkowo,

gdyż odnosi się do łac. *manus*, czyli ręki. Twierdzenie, że „Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można” [Heidegger 1994, 98], jeżeli jest prawdziwe, to tylko wtedy, gdy odnosi się do kogoś, kto posługuje się młotkiem sprawnie i zręcznie. Nie można powiedzieć, że ten, kto notorycznie uderza się obuchem po palcach, przyswoił sobie w najlepszy możliwy sposób narzędziowy charakter młotka. To wskazuje, że musimy odwoływać się do sprawności (biegłości, wprawy w czymś) w posługiwaniu się narzędziem, sprawność z kolei odnosi nas do warunków i podstaw czyniących jakąkolwiek sprawność możliwą. Młotki są „poręczne”, ponieważ są dostosowane do anatomicznej budowy naszych kończyn górnych oraz ich motorycznych możliwości. Wyprostowana postawa „uwalnia” nasze ręce i daje swobodniejszy zakres ruchu, dzięki czemu „używanie narzędzi jest dla człowieka czymś oczywistym” [Plessner 1988a, 61]. Ustosunkowując się zaś do swojej ręki jako czegoś *körperlich* i dokonując serii działań, wykorzystując intelekt i ucząc się metodą prób i błędów, człowiek nabywa wprawę w posługiwaniu się młotkiem, a mając wprawę, dopiero zdaje sobie najlepiej sprawę z jego narzędziowego charakteru. Żeby jednak zdał sobie z tego sprawę i nabył biegłość, musi mieć *Körper* i odnosić się do niego².

Odnieśmy się też do zarzutu kolistości u podstaw antropologii filozoficznej, która ma czynić jej dociekania bezzasadnymi. Argument nie wydaje się słuszny, ponieważ każda dyscyplina poznawcza, czy to filozofia, historia, lingwistyka, psychologia, matematyka, chemia itd. nie zaczyna się w próżni i nie wychodzi od punktu zerowego. Już w punkcie wyjścia wybiera się przedmiot dociekań i wstępnie odróżnia od innych. Np. gdy ktoś mówi o polskiej filozofii, ma jakieś wstępne rozumienie tego, czym jest filozofia polska, choćby miał problemy z jasnym i wyraźnym określeniem czym polska filozofia jest (czy to

² Tytułem komentarza do kwestii poręczności i rąk człowieka, lecz nie oddalając się od wątku klasycznej filozofii, należy zauważyć, że gdy św. Tomasz z Akwinu pisał, że człowiek posiada z natury rozum, to rozumowi często towarzyszyły ręce. Taka wzmianka pojawia się 4 razy w *Summa theologiae* [I, q. 67 a. 5 ad 4; I, q. 91 a. 3 ad 2; I-II, q. 5, a. 5, ad 1; I-II, q. 95, a. 1 co.] i raz w *Compendium theologiae* [lib. 1, cap 214 co.] (dane za stroną <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp 31 I 2016)), co pozwala przypuszczać, że kwestia fizycznych właściwości człowieka była spleciona z pytaniem o jego naturę, istotę i zdolność transcendowania świata.

filozofia uprawiana w Polsce? Pisana w języku polskim? Uprawiana dla dobra Polski?). Tak samo jest w przypadku człowieka w antropologii filozoficznej, co nie znaczy, że ona zna od samego początku wszystkie odpowiedzi na swoje pytania. Taki sposób postępowania w filozofii (i nauce w ogóle) jest normalny i prawidłowy, i bez niego funkcjonować nie można.

Heidegger rozwijał analitykę jestestwa w wyraźnie określonej separacji od antropologii, psychologii i biologii [zob. Heidegger 1994, 63-70]. Krytyczne rozważenie opisywanego przez autora *Bycia i czasu* fenomenu bycia-ku-śmierci i poręczności wskazuje, że Heidegger niesłusznie pomijał organiczne aspekty bytu ludzkiego. Zarówno nieuchronna śmierć, jak i zakres możliwości naszych rąk wyraża „obiektywny” wymiar naszej cielesności, jednoznacznie wskazuje na nieobecny w rozważaniach Heideggera *Körper*. Plessner, w kontekście rozważań o strukturalnym związku postawy pionowej i zdatności do używania narzędzi, pisał że „człowiekowi dane jest w charakterze środka jego ciało materialne [rozstrzelenie – A.P.]” [Plessner 1988a, 62]. W rozważaniach Heideggera zabrakło uwagi dla tak pojmowanego ciała, stanowiącego źródło fenomenów swoistych dla człowieka. Wydaje się przeto, że Heidegger stawia sprawę na głowie, twierdząc, że porządek *animalitas* jest ufundowany na porządku egzystencjalnym: nie jest tak, że aby żyć, trzeba wpierw egzystować, ale że by egzystować, trzeba najpierw żyć.

4. Cielesność jako treść egzystencji ludzkiej

Ostatni paragraf niniejszego tekstu zostanie poświęcony pozytywnemu wskazaniu rzeczywistej, tj. konstytutywnej roli cielesności w bycie ludzkim. Dla celów niniejszego artykułu wystarczy, że ta rzeczywistość-konstytutywność zostanie zezemplifikowana i wskaże się momenty w których odgrywa niebagatelną rolę.

Heidegger pisał, że „Bardziej pierwotna niż człowiek jest skończoność jestestwa w nim” [Heidegger 2012, 216]. Czyż skończoność *Dasein* nie nabiera pierwotnego charakteru przez skończoność naszych ciał i ich ograniczone możliwości? Merleau-Ponty zwrócił uwagę, że posiadamy pewien immanentny dla świadomości i percepcji układ odniesienia poszczególnych części własnego ciała, który nazywa „cielesnym schematem” [Merleau-Ponty 2001, 117]. Za jego

sprawą mamy bezpośrednią i przedrefleksyjną wiedzę o położeniu każdego z moich członków i organów, które to jawią się nie jako heterogeniczne obiekty dane w pewnej przestrzeni, lecz jako coś jednolitego, co przez swoje funkcjonalne odniesienie i zakres możliwości wyznacza przestrzeń sytuacji, w których uczestniczymy.

„Kiedy stoję przed moim biurkiem i opieram się o nie dwiema rękami, tylko ręce odczuwam wyraźnie, a całe moje ciało ciągnie się za nimi jak ogon za kometą. Nie o to chodzi, że nie wiem, gdzie mieszczą się moje plecy czy biodra, ale o to, że ich umiejscowienie jest tylko współzawarte w pozycji moich rąk i cała moja postawa daje się, by tak rzec, odczytać z ich opierania się o stół” [Merleau-Ponty 2001, 119].

Czyni to moje własne ciało pierwotnym i fundamentalnym (lecz nie jedynym mi dostępnym) punktem odniesienia do sytuacji, co w pełni uzasadnia tezę Merleau-Ponty’ego o ucieleśnieniu podmiotu ludzkiego; nie-cielesny podmiot ludzki przypominałby cię z homeryckich zaświatów, abstrakcję człowieka konkretnego. Ów schemat cielesny, ze względu na swój funkcjonalny charakter, stanowi pewną miarę, za sprawą której orientuję się w danych mi sytuacjach; jest również „miarą” *Lebensweltu*, w którym uczestniczę³. A jeśli mówimy o stanowieniu „miary” przez ciało, mówi to nam o skończoności naszego ciała (rzecz jasna rozumianej egzystencjalnie, a nie czysto fizycznie), gdyż nie będąc skończonym, ciało i jego funkcjonalny schemat nie mogłyby pełnić roli miary orientacyjnej. Należy uzupełnić perspektywę autora *Fenomenologii percepcji* uwagą, że nie tylko postrzegamy swoje ciało jako *Leib*, centralny punkt orientacyjny, ale również widzimy swoje ciało jako pewien obiekt pośród innych obiektów, jako rzecz umieszczoną między rzeczami (np. gdy mówię „siedzę między oknem a łóżkiem” lub „stoję za kinem”). Oba aspekty cielesności przynależą do specyficznego ludzkiego sposobu bycia, dlatego uproszczeniem jest jednostronne uwzględnianie tylko *Leib* lub tylko *Körper*. Najbliższe prawdzie (i uwzględniające obie perspektywy) wydaje się to, że ciało ludzkie jest *Körperleib*, subiektywną cielesnością obecną w fizyczno-biologicznym ciele.

³ Nie chodzi tu o zasadę *antropos metron ton panton*, gdyż relatywizm Protagorasa obala sam siebie. Idzie o to, że ciało stanowi coś, na podstawie czego i dzięki czemu orientujemy się w świecie przeżyć i danych wprost „rzeczy samych”.

Zwróćmy też uwagę, że skończoność ciała ma swój wyraźny przejaw w wysokim stopniu uzależnienia człowieka i jego bytu od wytwarzania i posługiwania się narzędziami. Można wprost powiedzieć: ten, kto ma ograniczone możliwości i jest bytem skończonym, musi posługiwać się środkami do celów i narzędziami – tylko byt nieskończony, Bóg może przywoływać pożądane stany rzeczy samą myślą („*Fiat!*”). Określenie *homo faber* wprawdzie nie nadaje się jako esencjalna charakterystyka człowieka, lecz zwraca uwagę na istotną rzecz: człowiek jest skończonym bytem, a w pewnym sensie nawet „bardziej skończonym” od innych istot żywych, ponieważ jest *Mängelwesen*, istotą wybrakowaną, „ślepy m zaułkiem ewolucji”, który w obliczu słabych instynktów i braku przyrodzonych warunków (brak naturalnego futra, pazurów, *etc.*) jest zmuszony do wytwarzania i używania szerokiego spektrum narzędzi. Istnienie człowieka nie ostoi się bez nich i bez wytworzenia „sztucznego środowiska”, „drugiej natury”, czyli kultury.

Skończoność ciała ludzkiego jest wyraźna w kontekście tanatologicznym. Nic nie stanowi tak wielkiej pożywki dla egzystencjalistycznych refleksji o skończoności człowieka jak nieubłagane zbliżająca się śmierć, określana niekiedy jako „fakt faktów”. Spontanicznie intendowany kres życia służy jako zawieszony gdzieś przede mną punkt w przyszłości, który wyznacza kres mojego życia i pozwala ująć je jako pewną całość, a przynajmniej pozwala na jej wyraźne ujęcie. O tyle również, jako pewien punkt orientacyjny, intendowany kres życia stanowi punkt odniesienia moich własnych decyzji i sytuacji, w które popadam i które przeżywam. Wiedza o własnej śmiertelności nie jest taka sama jak wiedza o tym, że Warszawa leży nad Wisłą lub że Barack Obama był pierwszym czarnoskórym prezydentem USA – te drugie są wiadomościami nabytymi, co do własnej śmiertelności zaś można powiedzieć, że jej uświadomienie sobie pełni rolę uprzytomnienia, unaocznienia sobie tego, co było mgliście wiadome, przeczuwane, „podskórnice dane”.

Niemal instynktownie uświadomiana śmiertelność, ustalająca gdzieś w przyszłości podział na „jeszcze żywy” i „już martwy”, umożliwia oderwanie się od mojego życia danego tu i teraz, a tym samym pozwala spojrzeć na własne życie jako pewną całość, a więc

pozwala swoje życie uprzedmiotować⁴. Podkreślana przez wielu antropologów i egzystencjalistów zdolność uprzedmiotowienia własnego życia jest specyficznie ludzką właściwością i jak się zdaje, jest w znaczącym stopniu uzależniona od konstytutywnie ucieleśnionego sposobu bycia, w którym przecucie własnej śmiertelności jest spontanicznie dane. Patrząc na to z innej perspektywy, podczas uświadomienia sobie własnej śmiertelności człowiek unaocznia sobie specyficzny charakter swojego życia, które nie toczy się bezwiednie, lecz jest *kierowane* przez niego. Można zatem powiedzieć, że życie dla człowieka jest nie tyle dane, co zadane, a kierować życiem możemy tylko wtedy, gdy jesteśmy skończeni. Tym samym ciało-*Körper* staje się nie tylko przedmiotem, ale również *warunkiem* „egzystencjalnego zatroskania”.

Dalej, jeśli mowa była o skończoności ciała ludzkiego, to należy poruszyć pokrewne zagadnienie ciała jako granicy. Plessner proponuje interesujące rozumienie fenomenu życia: polega ono na odnoszeniu się do ciała jako własnej granicy, przy czym granica ta stanowi integralną część organizmu. Na tej podstawie można odróżnić rozmaite formy odnoszenia się istot żywych do własnej granicy, która pośredniczy między organizmem a środowiskiem: organizm „pojawia się w nim, jest zależny od niego, lecz przeciwstawia się mu” [Grene 1966, 254]. Pozycja człowieka jest „ekscentryczna”, co znaczy, że centrum osobowe człowieka jest niestabilnie usytuowane („rozgrywa się”) pomiędzy *Leib* i *Körper*, że jego Ja związane jest z cielesnością przeżywaną w ciele fizycznym (*Körperleib*). Stąd Plessner przyjmował, że choć jedno i drugie przynależy do tego samego bytu, to *Leib* i *Körper* człowieka nie pokrywa się ze sobą: przestrzenność pierwszego nie jest mierzalna, drugiego jest; odczuwane „centrum” *Leib* nie jest centrum fizycznym, *Körper* zaś zajmuje przestrzeń fizyczną [Grene 1966, 263]. Mimo to, *conditio humana* obejmuje równocześnie oba wymiary cielesności, które stanowią jedne z ważniejszych aspektów tego samego bytu. Człowiek przekracza całe środowisko i może odciąć się od danych w nim bodźców. Może też zdystansować się od własnego ciała, jak również od swojego Ja. Ów podwójny dystans, ewokujący egzystencjalną sferę bytowania, nie byłby możliwy bez specyficznie

⁴ Nie wydaje się przy tym, jakoby człowiek posiadał zdolność uprzedmiotowienia tylko dzięki świadomości własnej śmierci.

ludzkiej anatomii⁵, za sprawą której byt człowieka jest paradoksalny: jednocześnie jest swoim ciałem oraz jest czymś co ma ciało. Nie będąc wyłącznie ani jednym, ani drugim, osoba ludzka (centrum swojego bytowania) błąka się między byciem ciałem a posiadaniem go, przez co pozycja człowieka i jego odczuwanie miejsca w świecie jest chwiejne, co nie raz ewokuje zagadnienia i sytuacje egzystencjalne.

Zauważmy, że wiele przepisów moralnych i norm kulturowych, a więc zjawiska swoiście ludzkie, o ile mają być sensowne, zakładają ludzką „umiejętność odnoszenia się do własnego ciała jak do rzeczy” [Kołakowski 2008, 160], co widać wyraźnie przy normach seksualnych. Leszek Kołakowski podaje w tym kontekście zakaz publicznego uprawiania seksu. Norma nie miałaby sensu, gdyby człowiek nie byłby zdolny do traktowania swego ciała jako *Körper*, dlatego zakaz musi dotyczyć czegoś rzeczywistego, z czym człowiek musi się uporać w prowadzonym życiu. *Nota bene*, stanowienie przez *Körper* jednej z konstytutywnych treści bytu ludzkiego warunkuje powstanie takich zjawisk jak wstyd, kuszenie wdziękami lub pożądanie. We wstydzie własne ciało jest traktowane jako rzecz, od której chcielibyśmy odsunąć się, oddalić od siebie samych. Kobieta lub mężczyzna, kusząc swoimi wdziękami, również odnoszą się do swojego ciała jako rzeczy (np. przez odsłanianie nóg lub mięśni) i prezentują je w sposób mający zainteresować i przyciągnąć potencjalnego partnera do siebie. Jeżeli chodzi o pożądanie, odnosimy się do ciała czyjejs osoby jak do w jakiś sposób ontycznie ukwalifikowanego obiektu. Nie musi to oznaczać degradacji drugiego człowieka do funkcji „zaspokajacza” żądz, gdyż w miłości erotycznej jak najbardziej możliwe jest zajęcie postawy dającej się wyrazić następująco: „nie tyle twoje ciało mnie podnieca, co ty w nim”. Taka postawa jest w zgodzie z okolicznością, że subiektywna cielesność (*Leib*) sytuuje się i rozgrywa w ciele obiektywnym (*Körper*).

Jak widać na podstawie powyższych przykładów, cielesność stanowi konstytutywny moment istotnie określający to, czym człowiek jest. Rzeczywistość owej biologicznej, żywej cielesności sprawia, że brak momentu „biologicznej cielesności” w istocie człowieka może w

⁵ Plessner pisał, że specyficznie ludzkie fenomeny są ugruntowane w biologicznych uwarunkowaniach człowieka, np. retardacja postembrionalna stanowi powód braku wrodzonej zdolności motorycznej (i ważności kultury jako „substytutu” instynktów) i że życie zawiera sferę egzystencjalną, wyłania ją z siebie jako jedną ze swoich możliwości (obecną w człowieku, lecz nie w zwierzętach i roślinach).

najlepszym razie odnosić się do czegoś, co do człowieka jest tylko podobnego. Rzecz jasna, konstytutywność cielesności w bycie ludzkim nie wyczerpuje się w wątku skończoności, uzależnienia od stosowania narzędzi, śmiertelności, podwójnym dystansie do samego siebie i kwestiach związanych z seksem. Cielesność zdaje się być zrośnięta z wieloma fenomenami, o których ma się ochotę powiedzieć, że są ludzkie, arcyłudzkie, niemniej, uprzedmiotowione ciało stanowi podstawę faktyczności egzystencji. Bez znajomości tych fenomenów niepodobna osiągnąć głębszy wgląd w istotę człowieka – „wszystko to, co nazywamy zewnętrznym przejawem człowieka w sensie egzystencjalnym: jego twarz, spojrzenie, jakości estetyczno-erotyczne, może zostać uwzględnione, gdyż należy do konstytutywnych form żywej cielesności” [Plessner 1988b, 331].

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2007, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czerniak, Stanisław, 2004, *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne*, [w:] Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 5-22.
- Grene, Marjorie, 1966, *Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner*, "The Review of Metaphysics", vol. 20, no. 2 (Dec.), s. 250-277.
- Heidegger, Martin 1999b, „Czym jest metafizyka?”. *Wprowadzenie*, przeł. Krzysztof Wolicki, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi et al., Warszawa: Spacja, s. 313-327.
- Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin, 1997, *Czas światooobrazu*, przeł. Krzysztof Wolicki, [w:] Martin Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk et al., Warszawa: Fundacja „Aletheia”, s. 67-95.
- Heidegger, Martin, 1999a, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi et al., Warszawa: Spacja, s. 271-312.
- Heidegger, Martin, 2012, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia.
- Jonas, Hans, 1994, *Religia gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Kraków: Platan.
- Kołąkowski, Leszek, 2008, *O sprawie seksu*, [w:] Leszek Kołąkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 158-164.
- Krąpiec, Mieczysław Albert, 1991, *Ja – człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Paczkowska-Łagowska, Elżbieta, 1994, *Wstęp. Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera*, [w:] Helmuth Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii*

światopoglądu historycznego, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. VII-XXVIII.

Plessner, Helmuth, 1988a, *Pytanie o conditio humana*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, [w:] Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. Zdzisław Krasnodębski et al., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 29-106.

Plessner, Helmuth, 1988b, *Czy antropologia filozoficzna jest jeszcze potrzebna?*, przeł. Andrzej Załuska, [w:] Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. Zdzisław Krasnodębski et al., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 322-333.

Scheler, Max, 1987, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. Adam Węgrzecki, [w:] Max Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak i Adam Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 43-149.

Thomae de Aquino, *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 31 I 2016).

Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 31 I 2016).

ABSTRACT

ON REALITY OF HUMAN BODY

“Body” is here understood *prima facie* as biological, organic body (*Körper*). This article claims, that ignoring this aspect of human being is wrong, because many important anthropological and existential phenomena are based on reality of *Körper*, not only *Leib*. “Reality” of human body is understood as a constitutive element of a human being’s essence, without which one cannot be a human. First were presented Heidegger’s critique of philosophical anthropology and concept of *animalitas*. According to the author of *Being and Time*, referring to biological corporeality is secondary to fundamental ontology. This article criticizes Heidegger and claims, that many phenomena indicated by him are primary understandable only by paying attention to organic dimension of human body, dimension underestimated by Heidegger. Then, a number of „existentialist” aspects of human life were presented, and their consideration confirms that it is impossible to gain insight on a human if his corporeal dimension is ignored.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia filozoficzna, fenomenologia ciała, *Leib*, *Körper*, *animalitas*, Heidegger, Plessner, ciało

KEYWORDS: philosophical anthropology, phenomenology of body, *Leib*, *Körper*, *animalitas*, Heidegger, Plessner, body



MARIA MATUSZKIEWICZ
UNIwersytet Warszawski

FUNKCJA I STRUKTURA – DWIE KONCEPCJE JĘZYKA W FILOZOFII WILFRIDA SELLARSA

Wstęp

Wilfrid Sellars przedstawia dwie równoległe koncepcje języka, wyjaśniające własności semantyczne języka oraz relację języka i świata. Pierwszą z nich można określić jako koncepcję funkcjonalistyczną, gdyż wyjaśnia ona własności semantyczne języka w kategoriach funkcji jaką dane wyrażenie pełni we wspólnocie użytkowników języka. Sellars był jednym z twórców takiego podejścia. Drugą koncepcję można nazwać „obrazkową teorią języka”, jako że powstała ona pod wpływem koncepcji języka przedstawionej przez Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Wyjaśnia ona relację języka i świata pozajęzykowego w kategoriach izomorfizmu między językiem a światem.

Sellars rozwijał te dwie koncepcje równoległe, nie dostrzegając między nimi sprzeczności czy wręcz uważając je za komplementarne. Pytanie, które się nasuwa, brzmi: czy rzeczywiście są one komplementarne, czy też prezentują trudne do pogodzenia, bo wyrastające z różnych tradycji spojrzenia na język?

W tytule tego eseju pojawiają się dwa pojęcia: struktury i funkcji, które dobrze, jak się zdaje, opisują napięcie obecne w całej filozofii Sellarsa, a szczególnie w jego rozważaniach na temat języka. Napięcie to związane jest z fundamentalnym dla Sellarsa pytaniem o relację dwóch porządków: porządku naturalnego (faktualnego) i porządku normatywnego. Jest ono wyraźnie widoczne w jego myśleniu o języku, dotyczy zarówno jednej jak i drugiej jego koncepcji języka. Z niemożnością pogodzenia tych dwóch porządków wiąże się dwoistość wszystkich pojęć istotnych dla Sellarsowskiej filozofii języka:

prawdziwości, reguły, obiektu naturalno-językowego. Z pytaniem o relację dwóch porządków wiąże się pytanie o możliwość naturalistycznego opisu świata i ludzkiego poznania. Jeśli to, co normatywne jest nieredukowalnym aspektem naszego poznania, a poznanie ma być elementem świata naturalnego, to czy możliwy jest całkowicie naturalistyczny opis świata? Pojęcia mentalistyczne, modalne, semantyczne oraz moralne sprawiają trudność naturalistycznej filozofii. Wszystkie te pojęcia Sellars próbuje wyeksplikować w kategoriach naturalnych, nie zakładając przy tym ich pełnej redukcji. Podejście Sellarsa do stanów umysłowych polega na redukowaniu ich do głośnego mówienia, a więc jawnych (publicznych) zachowań językowych. Problem z pojęciami modalnymi również sprowadza się, zdaniem Sellarsa, do kwestii poprawności rozumowań, a więc *de facto* do poprawności użycia wyrażen językowych (Sellars, 1957, 1964).

Próba naturalistycznego opisu tych trzech obszarów (tego, co umysłowe, praw i pojęć modalnych, norm moralnych) sprowadza się nieprzypadkowo do analizy języka. Nieprzypadkowo, ponieważ to język daje się opisać zarówno w terminach faktualnych, jak i normatywnych. W terminach faktualnych jako egzemplarze głośnych wypowiedzi; w terminach normatywnych jako system reguł. Semantyczne podejście do trzech wymienionych przeze mnie zagadnień (statusu tego, co mentalne, statusu praw i pojęć mentalnych i statusu norm moralnych) pozwala Sellarsowi pokazać, że to co nie poddaje się naturalizacji, sprowadza się do jednej własności, będącej też dystynktywną własnością języka: podlegania regułom. To w języku reguły są najlepiej widoczne (inną kwestią jest to, czy według Sellarsa reguły mają charakter językowy czy są czymś od języka niezależnym). Dwa wymienione w tytule pojęcia, struktury i funkcji, zdają się dobrze oddawać dwoistość jaka w filozofii Sellarsa określa język. O funkcjach pisze filozof bardzo dużo i poddaje to pojęcie analizie. Pojęcie struktury nie pojawia się może tak często, ale moim zdaniem odgrywa w tej filozofii ogromną rolę¹.

¹ Pojęcie struktury odgrywa ważną rolę już we wczesnych esejach Sellarsa: odnosi się zarówno do języka traktowanego jako idealna struktura (Sellars 1948b), jak i do poza-językowej przestrzeni możliwości zawierającej wszystkie kombinacje indywiduów i wyznaczającej wszystkie możliwe uniwersalia/ prawa (Sellars, 1948a) jak i w późniejszych esejach (Sellars, 1962a). Pojęcie struktury w tych różnych

Empiryzm a mit tego, co dane

Jak już wspomniałam, projekt filozoficzny Sellarsa ma charakter naturalistyczny. Sellars sam często posługuje się tym pojęciem. Wymaga ono krótkiego wyjaśnienia w kontekście jego ogólnych zapatrywań filozoficznych. Sellars wysoko cenił osiągnięcia nauki, uważał naukę za najbardziej zaawansowaną gałąź ludzkiego poznania. Twierdził – parafrazując Protagorasa - że „jeśli chodzi o opis i wyjaśnianie świata, to nauka jest miarą wszystkich rzeczy, tego, co jest, że jest, tego, czego nie ma, że go nie ma”² (Sellars, 1956). Nowożytna nauka jest zaś z gruntu nominalistyczna i fizykalistyczna. W naukowym obrazie świata mieszczą się jednostkowe obiekty materialne i zdarzenia (niezależnie od tego, czym one są) nie mieszczą się natomiast uniwersalia, byty mentalne i normy. Nauka mówi jak jest, a nie jak być powinno. Odrębną kwestią dla filozofii jest status twierdzeń matematyki i praw logiki – te uważano zazwyczaj jednak za poznawalne *a priori*, czyli za niezależne od tego jaki okaże się świat. Dla filozofii tradycyjnie problemem było pogodzenie z naukowym obrazem świata pojęcia umysłu (duszy), norm moralnych i pojęć modalnych (konieczności przyrodniczej). Jeśli chcemy mówić o tym, co jest w świecie, musimy ograniczyć się do mówienia o przedmiotach materialnych i zdarzeniach. Paradygmatycznym językiem opisującym świat w kategoriach naturalistycznych był dla Sellarsa język postulowany przez Russella i Whiteheada w *Principia Mathematica*. Istotną cechą tego języka jest to, że jest on językiem ekstensjonalnym. Światopogląd naturalistyczny, tak jak rozumiał go Sellars, głosi, że wszystkie zjawiska można opisać w języku ekstensjonalnym – najprawdopodobniej – tutaj Sellars wahał się – wzbogaconym o pojęcia modalne (mające charakter nieekstensjonalny) (Sellars 1962, 226-227)

Sellars dostrzegł jednak zasadniczą niespójność w koncepcji poznania pojęciowego oferowanej przez filozofię empirystyczną. Zdaniem Sellarsa filozofia empirystyczna nie dostarczała dobrego wyjaśnienia ludzkiego poznania i tego, co się z poznaniem wiąże:

obszarach (język, ontologia, epistemologia) wymagałoby szczegółowej analizy.

² Warto odnotować, że Sellars ma tutaj na myśli nie tyle współczesną naukę, ale idealną naukę, do której nasze poznanie dąży. W tym poglądzie Sellars jest bliski Charlesowi Sandersowi Peirce'owi.

posługiwania się pojęciami, języka, znaczenia, intencjonalności. Empiryzm popadał w „mit tego, co dane”. Głosił, że nasze poznanie opiera się na danych doświadczenia, które mają charakter niepojęciowy; pojęcia zaś tworzymy poprzez abstrakcję z doświadczenia.

Sellars uważał, że taka koncepcja poznania i posługiwania się pojęciami nie jest wiarygodna. Po pierwsze, żeby umieć użyć jednego pojęcia, musimy mieć cały arsenał pojęć. Sellars nazywa to „przestrzenią logiczną pojęcia”, którą musimy sobie przyswoić, żeby móc się tym pojęciem posługiwać (Sellars 1967a: 90). Po drugie, i to jest zasadnicza kwestia, stosowanie pojęć polega na kierowaniu się regułą, to zaś oznacza, że stosowanie przez nas pojęć musi być opisywalne w kategoriach racji i uzasadnień, a nie tylko przyczyn. Jak pisał Sellars nasze pojęcia i sądy musimy umieścić w „przestrzeni racji”. Wiarygodna teoria poznania pojęciowego nie może nie uwzględniać normatywnego charakteru naszych pojęć³.

O ile najczęściej w zachodniej tradycji filozoficznej problem relacji między porządkiem faktualnym, a normatywnym dotyczył wyłącznie wąsko rozumianej filozofii praktycznej, czyli głównie statusu pojęć i norm moralnych, dla Sellarsa problem ten przenika całą sferę poznania teoretycznego. Normy i reguły jako takie (a nie tylko wąsko rozumiane reguły moralne) są konstytutywne dla naszego poznania i naszej racjonalnej działalności. Sellars nie przyjmował jednak realistycznego, metafizycznego stanowiska w kwestii norm i reguł – nie uznawał ich za realne, niematerialne byty. Jedynymi bytami, które istnieją, są obiekty, o których mówi nauka, oraz w pewnym sensie przedmioty, o których mówi nasze codzienne poznanie⁴. Dlatego kwestia wiarygodnej

³ Problem ten, jako nękający całą nowożytną filozofię, streszcza John McDowell (1994): empirystyczna teoria poznania, która opisuje relację między poznaniem a światem w kategoriach przyczynowych popada w mit tego, co dane. Nie uwzględnia ona tego, że system pojęciowy stanowią reguły. Używanie pojęć polega na działaniu ze względu na regułę. Na przeciwnym biegunie jest koherentyzm głoszący, że nasze poznanie podlega jedynie kryterium spójności: jest poprawne, jeśli jest zgodne z regułami. Takie koherentystyczne stanowisko nie potrafi jednak wyjaśnić, w jaki sposób język odnosi się do świata.

⁴ Swoje poglądy na temat statusu obiektów codziennego doświadczenia, a więc należących do narzucającego się obrazu świata ('manifest image') w przeciwieństwie do obiektów nauki, które istnieją w podstawowym sensie Sellars wyklada w (Sellars: 1962c)

epistemologii oraz teorii poznania pojęciowego, która uwzględniałaby jego normatywny charakter, a zarazem dałaby się pogodzić z naturalistycznym obrazem świata była dla niego sprawą kluczową.

Sellars formułował problem w następujący sposób: „jakie muszą być własności systemu pojęciowego wytwarzającego wiedzę o świecie, którego system ten sam jest częścią?” (Sellars 1967b: 59). Pytanie to jest pytaniem o warunki możliwości. We wczesnym okresie Sellars uważał, że kwestię tę należy rozwiązać na gruncie pragmatyki. W Sellarsa „nowym ujęciu języka” epistemologia jest tożsama z „czystą pragmatyką” czyli „teorią języka jako będącego w świecie, w którym się go używa” (Sellars 1948b: 44).

Charakterystyczne dla sposobu uprawiania filozofii przez Sellarsa jest to, że w różnych momentach twórczości stawiał on ten sam problem w różnych kategoriach albo szukał dla problemu rozwiązania w różnych obszarach (na gruncie ontologii, filozofii umysłu, filozofii języka). Należałoby przyjrzeć się, na ile te różne opisy tego samego problemu wykluczają się, a na ile tworzą spójną całość. Wiąże się z tym jeszcze jedna cecha sposobu filozofowania Sellarsa: stawiając ten sam problem w różnych kategoriach tworzył on coś na kształt systemu, w którym bardzo różne kwestie: epistemologiczne, ontologiczne, natury pojęć mentalnych, kategorii semantycznych, statusu pojęć abstrakcyjnych etc. wzajemnie się przenikały. Dlatego też omawiając poglądy Sellarsa dotyczące języka, muszę wspomnieć o jego poglądach na to, czym jest to, co umysłowe.

Dwie koncepcje języka

We wstępie wspomniałam, że Sellars przedstawia dwie równoległe koncepcje języka. Pierwsza z nich wyjaśnia znaczenie wyrażeń w kategoriach funkcji jaką pełnią one w zachowaniu wspólnoty użytkowników języka. Druga wyjaśnia znaczenie w kategorii izomorfizmu struktury języka i struktury świata – język jest „logicznym obrazem świata”.

Pierwsza z tych koncepcji ma odpowiadać na pytania dotyczące własności semantycznych języka. Brzmiały one następująco: (1) Jak to się

dzieje, że wyrażenia językowe są o czymś, tzn. jak to się dzieje, że mają własność bycia intencjonalnym? (2) Czy można to wyjaśnić w sposób naturalistyczny? Czy wyjaśniając intencjonalność języka, musimy przyjmować istnienie bytów, które nie mieszczą się w naturalistycznym obrazie świata? (3) Jaki jest status pojęć, które są nieodzowne do opisu funkcjonowania języka, a których nie można zdefiniować w terminach naturalnych? Do czego odnoszą się twierdzenia mówiące o znaczeniu, prawdziwości (i inne twierdzenia, w których występują predykaty semantyczne)?

Druga z tych koncepcji opiera się na założeniu, że język odwzorowuje świat i ma odpowiadać na pytania: (1) Między czym a czym zachodzi relacja obrazowania? (2) Dzięki jakim własnościom obu członów tej relacji jest ona możliwa? (2) Czy wszystkie wyrażenia, które coś znaczą, obrazują świat pozajęzykowy? (3) Czy relację odwzorowania można opisać w kategoriach naturalistycznych?

Omówię najpierw pierwszą z tych koncepcji języka. Sellars wykładając ją poddaje krytyce pewien zestaw poglądów dotyczących zarówno języka, jak i umysłu – dlatego zacznę od poglądów Sellarsa na temat statusu tego, co mentalne.

Semantyczne rozwiązanie problemu umysł-ciało⁵.

Funkcjonalistyczna koncepcja języka.

Główna teza Sellarsa jest taka: fakt, że wyrażenia językowe *znaczą* należy wyjaśniać biorąc za model wypowiedzenia-na-głos wyrażen językowych. Żeby wyjaśnić znaczenie nie potrzebujemy odwoływać się ani do bytów mentalnych, ani do intencji osób mówiących. W ten sposób Sellars odwraca tradycyjny pogląd na znaczenie, w którym to znaczenie wypowiedzianych na głos wyrażen językowych tłumaczy się przez odwołanie do myśli i intencji. Sellars jest więc przeciwnikiem myślenia o języku w kategoriach komunikacji⁶ (Sellars: 1974). Takie myślenie zasada się na traktowaniu wypowiedzi językowych jako działań. Wyrażenia językowe znaczą, ponieważ używamy ich po to, żeby wyrazić myśli. Myśli zaś znaczą ponieważ wyrażają sensy (intensje), co z kolei

⁵ Zapożyczam tytuł od (Sellars, 1953)

⁶ Kwestie te Sellars omawia szczegółowo w (Sellars, 1969).

polega na tym, że umysł pozostaje w relacji z niematerialnymi bytami abstrakcyjnymi. Ilustracją tego poglądu (to przerysowane przez Sellarsa rozumowanie ma uwypuklać ogólne konsekwencje takiego poglądu) jest następujące rozumowanie:

Wypowiedź Jana: „Dziś pada deszcz” znaczy to, że dziś pada deszcz, ponieważ Jan używa tego wyrażenia, żeby wyrazić myśl, że *pada deszcz*.

Jan zaś myśli, że pada deszcz, ponieważ Jan jest w stanie mentalnym takim, że umysł Jana jest w relacji do sensu (intensji) *to, że pada deszcz*.

Pogląd taki prowadzi zdaniem Sellarsa do przyjęcia, że myślenie o polega na ujmowaniu przez umysł niematerialnych, abstrakcyjnych bytów, a w konsekwencji do dualizmu umysł – ciało. Znaczenie traktuje się jako treść pojęciową intencji i przekonań. Te zaś są pewnymi stanami psychologicznymi. Język rozważa się natomiast w kategoriach relacji między stanami psychologicznymi a bytami pozajęzykowymi (intensjami). Takie poglądy są obce nominalistycznym i naturalistycznym poglądom Sellarsa.

Przyjmuje on odwrotny kierunek wyjaśniania. To intencjonalność stanów mentalnych należy wyjaśniać w kategoriach semantycznych. Sellars uważa, że twierdzenia mentalistyczne są redukowalne logicznie i przyczynowo do twierdzeń semantyczno-behawioralnych. Twierdzenia semantyczno-behawioralne nie poddają się natomiast całkowicie naturalistycznej redukcji. Zdaniem Sellarsa nie są one logicznie redukowalne do twierdzeń faktualnych, są natomiast przyczynowo redukowalne do twierdzeń nie-semantycznych⁷.

⁷ Sellars (1953) Sellars odróżnia od redukcji logicznej – zakładającej tożsamość logiczną dwóch wyrażen – redukcję przyczynową, która zakłada, że wyrażenia, które podlegają redukcji, nie występują w wyjaśnieniach przyczynowych zjawisk (mogą występować jedynie w członie podrzędnym zdania złożonego będącego wyjaśnieniem). Sellars podaje analogię z językiem normatywnym, który – podobnie jak język intencjonalny – jest jego zdaniem przyczynowo, ale nie logicznie, redukowalny do języka faktualnego. Zdanie: „Jan powinien spłacić dług” nie jest co prawda tożsame logicznie ze zdaniem w języku faktualnym, jednakże jest przyczynowo redukowalne, tzn. samo to zdanie nie może wyjaśnić faktu, że Jan spłaca dług. Wyjaśnieniem może być zdanie: „Jan sądzi, że powinien spłacić dług”. (1953: 222). Sellars twierdzi, że zdania semantyczne nie są logicznie redukowalne do zdań

Jeśli chodzi o pierwszą z tych redukcji, tj. redukcję pojęć mentalistycznych do pojęć semantyczno-behawioralnych, to jest ona możliwa, ponieważ tym, co jest najważniejszą własnością tych stanów – intencjonalnością – odznaczają się także jawne wypowiedzenia językowe. Jawne wypowiedzenia językowe mogą być modelem dla wyjaśnienia aktów mentalnych: myśli „są o czymś” (o pewnych przedmiotach) tak jak jawne wypowiedzi „są o...”, ponieważ „znaczą to-a-to”. Pozwala to utożsamić myśli z jawnymi wypowiedziami językowymi wedle schematu:

Jan myśli o tym, że pada deszcz = Jan wypowiada „pada deszcz”,
które znaczy pada deszcz

Wyrażenie po prawej stronie tej równoważności nie jest, co istotne, w języku faktualnym (którego modelem jest język *Principia Mathematica*), ponieważ jego istotnym elementem jest wyrażenie semantyczne „znaczy”.

Oznacza to, że wyrażenie „pada deszcz” po prawej stronie tej równoważności nie jest traktowane jako sekwencja dźwięków (a więc jako obiekt naturalny), ale jako wyrażenie znaczące to-a-to (a więc jako „obekt naturalno-językowy”⁸). Gdyby było inaczej, między lewą a prawą stroną nie można by postawić znaku równoważności. Sellars przyjmuje zatem, w ramach tej redukcji, równoważność logiczną twierdzeń mówiących o aktach mentalnych z twierdzeniami mówiącymi o jawnych wypowiedziach językowych jako znaczących.

Druga redukcja polega na wyjaśnieniu wyrażenia semantycznego w kategoriach behawioralnych wedle schematu:

faktualnych, natomiast są przyczynowo redukowalne do zdań faktualnych, dotyczących zachowań. (1953: 251) Ale także, w pewnym sensie – dodaje Sellars - zdania semantyczne są przyczynowo redukowalne do zdań intencjonalnych. „Jest pewien sens w którym *bycie o* wchodzi do porządku przyczynowego tylko przez fakty typu Jan myśli, że x jest o y” (1953: 254) Pomimo, że w porządku wyjaśnienia, zachowania językowe są modelem dla myślenia, w porządku ontologicznym myślenie jest pierwotne.

⁸ Termin „obektu naturalno-językowego” jest późniejszy niż esej (Sellars, 1953), którego argumentację tutaj przytaczam. Termin ten pojawia się m.in. (Sellars, 1962b).

„It rains” wypowiedziane przez Johna znaczy *pada deszcz* ≡ okoliczności („It rains”, John)

gdzie po prawej stronie równoważności określa się jaką funkcję pełni to wyrażenie we wspólnocie językowej Johna: tzn. w jakich okolicznościach Jan wypowiada sekwencję dźwięków „It rains”. Wyrażenie po prawej stronie mówi, że John ma dyspozycje do zachowania werbalnego – wypowiedziania sekwencji dźwięków „it rains” – w określonych okolicznościach. Równoważność ta jest poprawna, o ile zachowana jest zasada pragmatycznej spójności. Zasada ta mówi, że wyrażenie po lewej stronie („*pada deszcz*”) jest *manifestacją* tego rodzaju okoliczności, które *wymienione* są po prawej stronie znaku równości⁹.

Równoważność powyższa pokazuje, że wyrażenie „it rains” pełni taką samą funkcję w zachowaniu wspólnoty użytkowników języka, do której należy John, jaką w naszej wspólnocie użytkowników języka pełni wyrażenie „pada deszcz”. Co istotne, równoważność ta nie tylko *mówi*, że dwa wyrażenia pełnią tę samą funkcję, ale *pokazuje* jaką funkcję pełnią (w późniejszych esejach Sellars wprowadza specjalny cudzysłów – cudzysłów kropkowy, wskazujący że wyrażenie *ilustruje* funkcję). Dlatego wyrażenie *pada deszcz* po lewej stronie nie jest zapisane w cudzysłowie – zaznacza się w ten sposób, że wyrażenie to jest *użyte*, a nie tylko *wymienione* (jak „it rains”). Rozróżnienie *użyte* / *wymienione* odpowiada rozróżnieniu na dwa poziomy języka: język przedmiotowy i semantyczny meta-język¹⁰. Posługując się parą wyrażen zaczerpniętych z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina, Sellars twierdzi, że w języku przedmiotowym *pokazuje* się to, o czym *mówi się* w semantycznym meta-języku.

Sellars stawiał dwa pytania: czy pojęcia mentalistyczne są czy nie są redukowalne do pojęć faktycznych (a więc wypowiedzianych w języku *Principia Mathematica*)? I czy możemy twierdzić, że nie są one

⁹ Sellars (1953: 238)

¹⁰ Sellars twierdzi (Sellars: 1953) , że wyrażenie występujące po „znaczy ...” jest *użyte* (i należy do języka przedmiotowego), dopiero później Sellars wprowadza cudzysłów kropkowy, który wskazuje na szczególną funkcję jaką pełni to wyrażenie: nie jest ono ani wymieniane, ani użyte.

logicznie redukowalne, nie popadając przy tym w tradycyjny dualizm umysł – ciało? Na to drugie pytanie Sellars udziela odpowiedzi twierdzącej. Okazuje się jednak, że o ile twierdzenia mentalistyczne możemy zastąpić twierdzeniami o jawnych wypowiedziach językowych, to tym, co nie poddaje się redukcji jest semantyczny składnik tych wypowiedzi. Tego, co mówi się za pomocą pojęć semantycznych – jak stwierdza sam Sellars – nie można powiedzieć w języku faktualnym (dla którego modelem jest język *Principia Mathematica*). Można co prawda zastąpić twierdzenia semantyczne opisami regularności pewnych zachowań werbalnych: wypowiedzienia sekwencji dźwięków w odpowiednich okolicznościach. Taki opis nie *przekazuje* jednak tego samego, co zdania w semantycznym meta-języku.

Tę trudność zauważa sam Sellars. Pomija natomiast drugą trudność – to, że opis w kategoriach funkcjonalnych nie jest opisem faktualnym. Powiedzieć, że wyrażenie pełni taką-a-taką funkcję to opisać je w kategoriach normatywnych: wskazać na warunki poprawności lub niepoprawności użycia tego twierdzenia.

Pojęcie znaczenia i inne pojęcia semantyczne

Czym są zatem twierdzenia o znaczeniu i czym są składowe tych twierdzeń? Zdaniem Sellarsa twierdzenia mówiące o znaczeniu i składowe tych twierdzeń nie należą do języka przedmiotowego i nie mówią nic o obiektach w świecie (w potocznym sensie). Mówią one o wyrażeniach-egzemplarzach naszego języka (traktowanych jako obiekty w świecie), klasyfikując je ze względu na funkcję jaką pełnią w naszym języku bazowym. Sellars traktuje wyrażenia występujące w miejscu trzech kropek w twierdzeniach „... znaczy ...” (i w zdaniach stwierdzających inne relacje semantyczne) jako dystrybutywne terminy jednostkowe, czyli terminy jednostkowe odnoszące się do każdego indywiduum należącego do danej klasy¹¹. Tak samo Sellars traktuje wyrażenia oznaczające własności, relacje i pojęcia abstrakcyjne. Koncepcja ta pozwala mu na gruncie nominalizmu wyjaśnić czym są znaczenia tych terminów. Ilekroć używamy terminów abstrakcyjnych – kiedy na przykład mówimy o własnościach, relacjach, stanach rzeczy itp., i kiedy posługujemy się terminami semantycznymi (takimi jak:

znaczenie, egzemplifikowanie, prawdziwość, denotowanie etc.) nasze wypowiedzi nie należą do języka przedmiotowego. Nasz język nie jest przejrzysty i dlatego mylimy te dwa odrębne poziomy języka. Twierdzenia tego rodzaju nie są wcale bezsensowne. Nie są one jednak twierdzeniami o pewnych abstrakcyjnych bytach, a są nieprzejrzystymi twierdzeniami na temat wyrażen języka. Mówią one o egzemplarzach wyrażen zaklasyfikowanych ze względu na funkcję jaką pełnią we wspólnocie użytkowników danego języka.

Sellars w podobny sposób wyjaśnia takie wyrażenia:

„Red” znaczy czerwony. [means]

„Triangularity” oznacza trójkątność. [stands for lub denotes]¹².

Wszystkie te twierdzenia należą do meta-języka, a nie do języka przedmiotowego. Wyrażenia występujące na miejscu podmiotu i orzecznika w tego typu kontekstach to dystrybucyjne terminy jednostkowe¹³. Dystrybucyjny termin jednostkowy to termin, za pomocą którego możemy się odnieść do każdego indywiduum należącego do danej klasy. Przykładem dystrybucyjnego terminu jednostkowego jest „goniec” w zdaniu: „Goniec porusza się po przekątnych” [*The bishop moves along diagonals*]. Zdanie to jest oczywiście, w przeciwieństwie do powyższych zdań, zdaniem języka przedmiotowego. Dystrybucyjne terminy jednostkowe w powyższych przykładach oznaczają natomiast klasę obiektów szczególnego rodzaju: nie obiektów naturalnych, ale obiektów naturalno-językowych – wyrażen-egzemplarzy.

Sellars wprowadza specjalne narzędzie – cudzysłów kropkowy, który wskazuje, że wyrażenie w cudzysłowie pełni szczególną rolę – *ilustruje* funkcję, jaką to wyrażenie pełni w języku bazowym. Ma więc ono podwójny status: jest zarazem wyrażeniem meta-języka, w którym mówimy o egzemplarzach tego wyrażenia w języku polskim (egzemplarzach zaklasyfikowanych ze względu na funkcję) i zarazem ilustruje funkcję jaką to wyrażenie pełni – tzn. musimy wiedzieć jaką

¹² Sellars (1968: 110)

¹³ Sellars (1968: 94-106)

funkcję pełni ono w języku przedmiotowym¹⁴.

'Red' (w Ang) znaczy ·czerwony·

Biorąc pod uwagę fakt, że oba wyrażenia (podmiot i orzecznik) są dystrybutywnymi terminami jednostkowymi, można je zastąpić zdaniami o klasach przedmiotów:

'Red'y (w Ang) znaczą ·czerwony·e

Wyrażenia-egzemplarze należące do jednej klasy pełnią tę samą funkcję co wyrażenia-egzemplarze drugiej klasy - w naszym języku bazowym. Predykat „znaczy” należy zaś traktować jako szczególną postać spójki „jest”¹⁵. Zatem:

'Red'y (w Ang) są ·czerwony·e¹⁶

Twierdzenie to klasyfikuje wyrażenia-egzemplarze w języku angielskim ze względu na funkcję jaką w naszym języku bazowym pełnią wyrażenia-egzemplarze 'czerwony'. Zgodnie z analizą Sellarsa nie mówi ono o relacji bytów językowych i bytów niejęzykowych, ani nie każe nam przyjmować istnienia własności takich jak „czerwień” (Sellars, 1979: 80-81).

Warto jeszcze zaznaczyć, że Sellars podobnie traktuje wyrażenie „znaczyć” [mean], jak i „oznaczać” [stand for] oraz „denotować” [denote] (Sellars, 1968: 77-86), których funkcje, zgodnie z wywodzącą się od Fregego tradycją filozoficzną traktowane są zwykle jako odrębne. Oznaczanie zgodnie z tą tradycyjną koncepcją ma charakter ekstensjonalny i mówi o relacji język – świat. Sellars uważa, że pojęcie oznaczania można potraktować jako szczególny przypadek intensji

¹⁴ Sellars zwraca uwagę, że kiedy mówimy: „und’ w języku niemieckim znaczy ‘i’”, mówimy więcej niż to, że wyrażenia te są równoważne - podajemy znaczenie tych wyrażen. „Powiedzieć, co znaczy jakieś wyrażenie, to zaklasyfikować je funkcjonalnie za pomocą dystrybutywnego wyrażenia ilustrującego”. (Sellars, 1979: 77-78)

¹⁵ Sellars (1979: 79)

¹⁶ Sellars (1968: 81-82)

(znaczenia)¹⁷ (Sellars, 1968: 83-86). Wyrażenia występujące w twierdzeniach semantycznych (czy to mówiących o znaczeniu, czy też o odniesieniu słów) nigdy zdaniem Sellarsa nie odnoszą się do obiektów poza-językowych – przynajmniej w sensie, w jakim zazwyczaj rozumiemy tę relację.

Twierdzenia semantyczne nie odnoszą się do relacji między obiektami językowymi (sensami) a obiektami nie-językowymi. Sellars chce, żeby wszystkie tego typu twierdzenia traktować jako wypowiedzi o egzemplarzach wyrażen językowych. Czy w ten sposób udaje mu się znaturalizować pojęcia semantyczne? Sellars chce traktować wyrażenia językowe jako egzemplarze-objekty należące do porządku naturalnego (czyli należące do przestrzenno-czasowego świata) – jako sekwencję dźwięków albo zapis. Kłopot polega na tym, że te objekty-egzemplarze są tym, czym są nie ze względu na swoje fizyczne własności, ale ze względu na *funkcję jaką pełnią we wspólnocie użytkowników języka*. Opis w kategoriach funkcji nie jest zaś opisem naturalistycznym w sensie, o który chodziło Sellarsowi. Powiedzieć bowiem, że wyrażenie „trójkątny” pełni określoną funkcję we wspólnocie użytkowników języka polskiego, to powiedzieć, że pełni ją ze względu na jakąś regułę – zgodnie z tą regułą każde wypowiedzenie tego wyrażenia możemy uznać za poprawne lub niepoprawne.

¹⁷ Pisząc, że denotację można potraktować jako szczególny przypadek intensji, Sellars ma na myśli to, że różnica między zdaniami: „'...' (w L) znaczy --- ” i „'...' (w L) denotuje ---” nie polega na różnicy w tym, co występuje w miejscu ---, (w obu zdaniach występują tam intensje), ale na tym, że zdanie o denotowaniu wymaga bardziej skomplikowanej eksplikacji. Sellars pokazuje to na przykładach:

(i) „Rational animal” (w E) znaczy zwierzę rozumne.

(ii) „Rational animal” (w E) denotuje człowieka.

Analiza pierwszego zdania będzie wyglądała następująco:

(i) Dla pewnego S (sens), ‘rational animal’-sy (w E) są S’ami”.

Należy pamiętać, że wyrażenie w cudzysłowie to egzemplarze wyrażen, a S to wyrażenie w cudzysłowie kropkowym, czyli wyrażenie metajęzykowe odnoszące się do wyrażen naszego języka i ilustrujące funkcję jaką one pełnią w naszym języku (-zwierzę rozumne-).

Analiza drugiego zdania będzie wymagała wprowadzenia pojęcia „materialnej równoważności”.

(ii) ” Dla pewnego S, ‘rational animal’- sy (w E) są S’ami, S jest materialnie równoważny ·człowiek·” (84-86)

Sellars zdaje sobie z tej trudności sprawę. Nazywa wyrażenia językowe „obiettami naturalno-językowymi” (Sellars, 1962b: 212). Próbuje też w naturalistyczny sposób potraktować funkcje. Funkcja, jaką pełni dane wyrażenie, polega na tym, że wyrażenie to występuje w określonych konfiguracjach, których elementami są wypowiedzi językowe, stany rzeczy (poza-językowe) oraz działania poza-językowe. Sellars wskazuje na trzy rodzaje tych regularności: regularności świat – język (stan rzeczy – towarzyszące mu zachowanie językowe), regularności między-językowe (wypowiedź językowa – wypowiedź językowa) oraz regularności język – świat (zachowanie językowe – zachowanie niejęzykowe)¹⁸. Powiedzieć, że pewne wyrażenie pełni określoną funkcję to wymienić wszystkie te poprawne konfiguracje, w których ono występuje. Sellars wskazuje na analogię między językiem a grą: przedstawić reguły gry to wymienić wszystkie poprawne konfiguracje ruchów¹⁹. „Przyjęcie norm – pisze Sellars – odzwierciedla

¹⁸ Szczegółowe omówienie tych regularności w (Sellars: 1953).

¹⁹ Sellars pisze (1968: 107):

„[...] Tak jak wszystkie twierdzenia zaczynające się od
Pionek...

można by w zasadzie wyeliminować na rzecz zdań zaczynających się od:
Pionki...

Tak te z kolei można by wyeliminować na rzecz twierdzeń wymieniających dozwolone konfiguracje i sekwencje konfiguracji obiektów spełniających pewne ogólne warunki odróżnialności i możliwości łączenia – twierdzeń, które definiują podlegającą regułom działalność, zwaną grą.

Tak samo wszystkie zdania zaczynające się od wyrażen takich jak:

trójkątność
to, że Sokrates jest mądry
etc.

Można w zasadzie wyeliminować na rzecz twierdzeń zaczynających się od:

·trójkątny·e
·Sokrates jest mądry·e
etc.

A te z kolei można wyeliminować na rzecz systemu twierdzeń o dozwolonych konfiguracjach zapisów i wypowiedzi z innymi zapisami i wypowiedziami, z obiektami i zdarzeniami i z nie-językowym zachowaniem – twierdzeń, które definiują podlegające regułom zachowanie, które przez analogię możemy nazwać grą językową”.

Sellars twierdzi, że możemy opisać funkcję jaką pełni dana figura w grze wymieniając wszystkie możliwe dozwolone sekwencje konfiguracji w jakich występuje ta figura wraz z innymi figurami. Podobnie moglibyśmy podać funkcję jaką

się w regularnościach działania. (...) Nie twierdzą, że kierować się regułą to to samo, co wykazać się regularnością działania, które jest z tą regułą zgodne. Myślę, że taka idea jest radykalnie błędna. Chcę tylko powiedzieć, że przyjęcie reguły lub normy, niezależnie od tego, co więcej się na to składa, odzwierciedla się w regularności działania. Należy podkreślić, że taka regularność, choć nie reguła, której jest manifestacją, jest opisywalna w terminach faktycznych” (Sellars, 1962b: 216).

W ramach pierwszej koncepcji języka Sellars wyjaśnia podstawowe pojęcia semantyczne. Pokazuje, że pojęcia semantyczne nie mają charakteru relacyjnego tzn. nie nazywają relacji między językiem a światem. Intencjonalność języka – to, że jest o czymś lub że znaczy – można wyjaśnić nie postulując żadnej relacji między bytami językowymi a obiektami. Koncepcja ta daje się też pogodzić z nominalistyczną i naturalistyczną ontologią: nie wymaga, żebyśmy rozstrzygali cokolwiek w kwestiach tego, co istnieje; nie wymaga w szczególności, żebyśmy przyjmowali istnienie bytów abstrakcyjnych, własności, relacji, sensów. Jedyne co musimy przyjąć to istnienie indywidualów rzeczy i osób oraz wypowiedzi rozumianych jako egzemplarze: sekwencje dźwięków oraz zapisów. Koncepcja odpowiada stanowisku Sellarsa – behawioryzmowi metodologicznemu²⁰ – w kwestii stanów mentalnych. Pozwala wyjaśnić intencjonalny charakter stanów mentalnych biorąc za model jawne wypowiedzi językowe, a więc nie odwołuje się do intencji i innych pojęć mentalistycznych. Koncepcja ta nie pozwala na pełną naturalizację pojęć semantycznych z powodów, o których pisałam: opis w kategoriach funkcjonalnych

pełni dane wyrażenie, podając wszystkie możliwe konfiguracje w jakich występuje ono – konfiguracje na które składają się wypowiedzenia innych wyrażań, zachowania nie-werbalne oraz okoliczności poza-językowe.

²⁰ Behawioryzm metodologiczny nie przesądza nic w kwestii statusu ontologicznego umysłów, stanów i własności mentalnych, nie przesądza więc, czy umysły są logicznie redukowalne do pojęć naturalistycznych np. pojęć psychologii behawioralnej. Głosi natomiast, że twierdzenia o umysłach, stanach i własnościach umysłowych muszą być tak powiązane z twierdzeniami o zachowaniu, że z twierdzeń o zachowaniu można wnioskować o stanach umysłu i odwrotnie. (Sellars, 1953: 230-233)

zakłada reguły i normy, te zaś należą do porządku normatywnego.

Koncepcja ta nie wyjaśnia natomiast tego, co wydaje się problemem każdej wiarygodnej teorii języka – nie wyjaśnia relacji między językiem a światem. To, że pewne wyrażenie odgrywa w pewnym języku rolę jaką inne wyrażenie odgrywa w naszym języku bazowym, nie przesądza tego, czy nasz język w sposób adekwatny opisuje świat poza-językowy. Pojęcie prawdziwości u Sellarsa również nie odnosi się do relacji język - świat, ponieważ jak wszystkie pojęcia semantyczne odnosi się ono do operacji językowych, o których mówi, czy są dozwolone, czy nie są dozwolone (Sellars, 1979: 86-89). To, czy pewne działanie językowe jest dozwolone, czy nie, określają reguły językowe. Koncepcja ta przedstawia język jako system reguł (manifestujących się w regularnościach trojkiego typu) przejawiających się w praktyce wspólnoty. Praktyka ta mogłaby być jednak arbitralna, nie odzwierciedlająca tego, jaki jest świat²¹. Sama praktyka ma oczywiście charakter pozajęzykowy – w tym sensie język jest elementem świata pozajęzykowego. Nie możemy natomiast na gruncie tej pierwszej koncepcji powiedzieć, czy sama ta praktyka jest w jakimkolwiek związku z rzeczywistością poza-językową w sensie, o jakim myślimy, gdy pytamy o relację świata i języka.

Druga koncepcja języka – izomorfizm języka i świata

Sellars jest świadom problemów, jakie wiążą się z pierwszą koncepcją języka i przedstawia drugą, która ma wyjaśnić relację między językiem a światem. Sellars przejmuje – z pewną poprawką – koncepcję języka wyłożoną przez Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Zgodnie z koncepcją z *Traktatu...* zdania są logicznymi obrazami faktów. Fakty zaś to istnienie stanów rzeczy, stany rzeczy z kolei to konfiguracje obiektów. Obrazy – jak pisze Wittgenstein – też są faktami. Relacja obrazowania jest więc relacją między faktami językowymi a faktami nie-językowymi.

Zgodnie z nominalistycznym stanowiskiem Sellarsa relacje zachodzą wyłącznie w porządku naturalnym: a więc między elementami przestrzenno-czasowego świata. Relację obrazowania, jaka zachodzi między językiem i światem należy zatem także traktować jako

relację między obiektami naturalnymi dwojakiego rodzaju: między obiektami naturalno-językowymi i obiektami naturalnymi²² (1962b: 213).

Podobnie jak Wittgenstein w *Traktacie...* Sellars uważa, że język naturalny jest nieprzejrzysty: jego powierzchowna struktura gramatyczna nie odzwierciedla tego, co obrazuje. Co więcej, tylko pewien fragment naszego języka obrazuje świat poza-językowy. Taką funkcję pełnią tylko zdania atomowe naszego języka – jednak nawet one nie są przejrzyste. Z tego, że zdania atomowe mają strukturę podmiotowo-orzecznikową błędnie wnioskujemy, że zdania mówią o relacjach między pewnymi bytami, np. między rzeczami a własnościami. Sellars podziela pogląd Wittgensteina, że predykaty odgrywają rolę drugorzędną i są zbędne. Zdania atomowe idealnego języka mogłyby występować jedynie nazwy, a rolę predykatów odgrywałyby odpowiednie modyfikacje zapisu nazw. Jedynymi niezbędnymi wyrażeniami naszego języka są wyrażenia odnoszące się, czyli nazwy obiektów. Funkcję jaką pełnią predykaty jednoargumentowe można by oddać stosując odpowiednią modyfikację zapisu nazwy; funkcję jaką pełnią predykaty dwuargumentowe można by oddać zapisując nazwy w odpowiedniej przestrzennej relacji (Sellars: 1962d). Takie ujęcie jest też zgodne z nominalistycznym stanowiskiem Sellarsa w kwestiach ontologicznych.

Jednak to, czy język ma przejrzystą strukturę czy nie, nie jest warunkiem obrazowania – język potoczny nie spełnia tych wymogów, a w pełni sprawdza się w swojej roli. W jaki sposób zatem obrazowanie jest możliwe? Między jednymi a drugimi obiektami musi zachodzić coś więcej niż strukturalne podobieństwo. Podobieństwa tego nie należy rozumieć tak, że np. pewna przestrzenna konfiguracja nazw jest obrazem pewnej przestrzennej konfiguracji obiektów. Po to, żeby

²² Sellars sprzeciwia się sformułowaniu Wittgensteina „Fakt obrazuje fakt” i proponuje zastąpić je sformułowaniem mówiącym, że pewne złożone obiekty naturalno-językowe obrazują pewne złożone obiekty naturalne za sprawą pewnych faktów dotyczących jednych i drugich obiektów. Sellars uważa utożsamianie złożonych obiektów z faktami za pomyłkę kategorialną. Ponieważ twierdzi, że relacja obrazowania może zachodzić tylko między przedmiotami, fakty zaś nie są żadnymi przedmiotami, dlatego też twierdzi, że fakty nie mogą obrazować. (Sellars 1962b: 213-215).

zachodziła relacja obrazowania obraz musi być obrazem logicznym, a nie tylko obrazem przestrzennym czy obrazem jakiegokolwiek innego rodzaju. Obraz zaś dlatego jest obrazem logicznym, że podlega operacjom prawdziwościowym, takim jak: negacja, koniunkcja, alternatywa, kwantyfikacja (Sellars 1962b: 214). Innymi słowy: język, aby mógł obrazować musi być pewną strukturą formalną, czyli taką, którą konstytuują pewne reguły. Zdania mogą być obrazami konfiguracji obiektów, ponieważ jako elementy systemu podlegają pewnym regułom. Reguły te określają relacje między zdaniami: które zdania można ze sobą łączyć, które się wykluczają etc.

Język obrazuje świat za sprawą pewnych faktów dotyczących obiektów naturalno-językowych, którym odpowiadają fakty dotyczące obiektów naturalnych. Obiekty naturalno-językowe obrazują obiekty naturalne, nie dzięki odpowiedniości 1:1, zachodzącej bezpośrednio między obiektami jednej struktury (język) i obiektami drugiej struktury (świat), ale dlatego, że relacje jakie zachodzą między obiektami w obrębie jednej struktury (język) są izomorficzne względem relacji jakie zachodzą w obrębie drugiej struktury (świat). Czym według Sellarsa różnią się te dwie struktury i czy można je opisać w takich samych kategoriach?

Obiekty należące zarówno do jednej (świat), jak i do drugiej struktury (język) mają charakter przestrzenno-czasowy. Jakiego rodzaju obiekty należą do tej pierwszej struktury – świata (czy będą to tylko indywidua, czy także uniwersalia) i jakiego rodzaju relacje zachodzą między nimi jest kwestią ontologii. To odrębne zagadnienie, które pominię. Jeśli chodzi o drugą strukturę – o język: składają się na nią wyłącznie obiekty naturalno-językowe przez co Sellars rozumie wypowiedzenia dźwięków lub inskrypcje. Relacje między obiektami naturalno-językowymi polegają na tym, że obiekty te występują w pewnych regularnościach. Obrazowanie jest możliwe dlatego, że te regularności (między zdaniami) odpowiadają relacjom jakie w świecie zachodzą między stanami rzeczy (złożonymi obiektami). Relacja ta ma charakter kauzalny²³.

²³ Sellars ilustruje to mitem „Super-Zapisywacza”, istoty, która skanuje pewien wycinek czaso-przestrzenny i zapisuje na bieżąco obserwacyjne zdania atomowe, mające

Uwagi krytyczne

Wracając do wyjściowego pytania: czy udaje się Sellarsowi wyjaśnić obrazowanie w terminach faktualnych? Odpowiedź jest moim zdaniem przecząca.

Po pierwsze – Sellars jest świadom tego problemu – pokazuje on jedynie warunki możliwości tego, jak jedna struktura może obrazować inną strukturę. Chcemy jednak móc powiedzieć nie tylko jak język może być obrazem świata, ale że poprawnie lub niepoprawnie obrazuje świat. A to z kolei oznacza zastosowanie pewnego kryterium, a więc normy.

Po drugie zaś – w kategoriach naturalnych nie dają się opisać relacje, jakie zachodzą między samymi obiektami naturalno-językowymi – a to za sprawą tych właśnie relacji obiekty te obrazują świat. Relacje, jakie zachodzą między obiektami naturalno-językowymi sprowadzają się do regularności trojakiemu rodzajowi:

- wejścia do języka (regularności dotyczące występowania pewnych zachowań językowych w odpowiednich okolicznościach poza-językowych, np. w kontekstach obserwacyjnych)
- regularności wewnątrz-językowe (materialne reguły wnioskowania, reguły syntaktyczne)
- wyjścia z języka (regularności dotyczące następowania pewnych zachowań niejęzykowych po pewnych zachowaniach językowych)

To za sprawą tych regularności, występujących między wypowiedziami sekwencji dźwięków lub występowaniem zapisów, język stanowi strukturę, która jest izomorficzna wobec świata. Te regularności mają jednak charakter reguł, są manifestacjami reguł. Reguła zaś jest pojęciem normatywnym. Jak już wspomniałam, Sellars próbuje opisać regularności jako manifestacje reguł w kategoriach

postać: dana postrzeżeniowa, współrzędne czasu oznaczające *tutaj*, współrzędne przestrzeni oznaczające *teraz* (1962b: 219-221). Super-Zapisywacz ma też zdolność przechowywania danych w pamięci. Potrafi też przekształcać zdania i wnioskować, tzn. na zdania na wejściu, odpowiada zdaniami, które można z nich wywnioskować zgodnie z regułami językowymi (dotyczącymi np. następstwa czasowego). Sekwencja zapisów jest obrazem pewnego wycinka świata, w którym żyje Super-Zapisywacz.

faktualnych.

Nasuwa się też pytanie – czy ta druga koncepcja daje nam satysfakcjonujący opis relacji między językiem a światem? I czy w takim ujęciu relacja obrazowania różni się tak diametralnie, jak to sugerował Sellars, od relacji semantycznych?

Relacja obrazowania zachodzi za sprawą tych samych faktów dotyczących języka, na których opierają się relacje semantyczne. Relacje semantyczne dotyczą wyrażen-egzemplarzy pewnego języka i funkcji jakie te wyrażenia pełnią w zachowaniu werbalnym (i nie tylko) wspólnoty użytkowników języka. Relacja obrazowania zachodzi między językiem a światem. Tym, co umożliwia językowi bycie obrazem świata jest jego „struktura”, a tę tworzą właśnie funkcje wyrażen językowych (a więc własności semantyczne, które opisujemy w metajęzyku). Kiedy mówimy o relacji obrazowania odwołujemy się do tych samych faktów, do których sprowadzają się własności semantyczne wyrażen – z tą różnicą, że dodatkowo zakładamy, że język (a przynajmniej jego część – zdania atomowe języka przedmiotowego) jest w pewnej relacji do świata. To, że relacja ta jest czymś więcej niż przygodnym izomorfizmem dwóch struktur – musimy przyjąć „na wiarę”.

Relacja obrazowania nie daje się opisać w kategoriach naturalistycznych. Problem polega na tym, że Sellars rozumie język zarówno jako strukturę formalną i jako coś, co realizuje się w użyciu²⁴. Próbuje uzgodnić te dwa podejścia. Moim zdaniem to się nie udaje: opisuje empiryczne regularności jako realizacje norm, normy zaś jako mające oparcie w pewnych złożonych regularnościach itd. Odwołując się do dwóch pojęć, które wspomniałam we wstępie, Sellars próbuje opisać funkcje i reguły jako struktury, i odwrotnie. Rozwiązanie Sellarsa polega na tworzeniu pojęć, które mają podwójną naturę: z jednej strony mają oznaczać obiekty będące elementami porządku naturalnego, z drugiej strony to, co określa tożsamość tych obiektów to ich miejsca w pewnej strukturze – te zaś są wyznaczone przez reguły. To za pomocą tych dwóch koncepcji języka (funkcjonalnej i „obrazkowej”) Sellars chce opisać złożone relacje, jakie zachodzą między językiem, a światem – relacje które nie mają charakteru bezpośredniego (pojęcie-obiekt), ale realizują się poprzez różnego rodzaju regularności dotyczące naszych

²⁴ De Vries (2005: 25-26)

zachowań językowych (i nie tylko językowych).

Nawet jeśli, jak sądzę, Sellarsowi nie udaje się stworzyć spójnej perspektywy, w której dałoby się uzgodnić obie koncepcje języka, to zaletą jego rozważań jest to, że zwraca on uwagę na różne role, jaką pełnią różne elementy języka w naszych interakcjach ze światem.

Problemy, w jakie uwikłane są obie te koncepcje języka wynikają z zamysłu Sellarsa, by tak opisać relację między dwoma wymiarami (faktualnym i normatywnym), by uwzględnić odrębność tego, co normatywne, a zarazem opisać je w terminach faktualnych. Ostatecznie tych dwóch wymiarów nie da się sprowadzić do jednej płaszczyzny. To niepowodzenie nie umniejsza jednak wagi analiz Sellarsa, ponieważ tym, co udaje mu się osiągnąć jest wnikliwa analiza różnych aspektów naszego poznania teoretycznego i używania pojęć ze względu rolę, jaką odgrywa w nim to, co faktualne i to, co normatywne.

BIBLIOGRAFIA

- De Vries, Willem, 2005, *Wilfrid Sellars*, Montreal & Kingston: McGill University Press.
- McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Sellars, Wilfrid, 1948a, *Concepts as Involving Laws and Inconceivable Without Them*, [w]: *Pure Pragmatics and Possible Worlds*, 1980, red. J. Sicha, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company, ss. 87-123.
- Sellars, Wilfrid, 1948b, *Realism and the New Way of Words*, [w]: *Pure Pragmatics and Possible Worlds*, 1980, red. J. Sicha, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company, ss. 53-85.
- Sellars, Wilfrid, 1953, *Semantical Solution to the Mind-Body Problem*, [w]: *Pure Pragmatics and Possible Worlds*, 1980, ed. J. Sicha, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company, ss. 219-256.
- Sellars, Wilfrid, 1954, *Some Reflections on Language Games*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company, ss. 321-358.
- Sellars, Wilfrid, 1956, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company, ss. 127-196.
- Sellars, Wilfrid, 1957, *Counterfactuals, Dispositions and Causal Modalities*, [w]: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, red. Feigl, H., Scriven M., Maxwell, G., Minneapolis: University of Minnesota Press, ss. 225-308.
- Sellars, Wilfrid, 1962a, *Time and the World Order*, [w]: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, red. Feigl, H., Maxwell, G., Minneapolis: University of Minnesota Press, ss. 527-616.
- Sellars, Wilfrid, 1962b, *Truth and Correspondence*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero California: Ridgeview Publishing Company: 197-224.
- Sellars, Wilfrid, 1962c, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, ss. 1-40.

- Sellars Wilfrid, 1962d, *Naming and Saying*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company: 225-246.
- Sellars, Wilfrid, 1964, *Induction as Vindication*, [w]: *Essays in Philosophy and Its History*, 1974, Dodrecht: D. Reidel Publishing Company, ss. 367-416.
- Sellars, Wilfrid, 1967a, *Phenomenalism*, [w]: *Science, Perception and Reality*, 1991, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, ss. 60-105.
- Sellars, Wilfrid, 1967b, *Some Remarks on Kant's Theory of Experience* [w]: *Essays in Philosophy and Its History*, 1974, Dodrecht: D. Reidel Publishing Company: 44-61.
- Sellars, Wilfrid, 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sellars, Wilfrid, 1969, *Language as Thought and as Communication*, w: *Essays in Philosophy and Its History*, 1974, Dodrecht: D. Reidel Publishing Company: 93-117.
- Sellars, Wilfrid, 1979, *Naturalism and Ontology*, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company.

ABSTRACT

Wilfrid Sellars' presented two parallel conceptions of language: functional role semantics and theory of picturing. The aim of my paper is to consider how these two views fit together and what roles they play in his overall philosophical project. First I show philosophical motivations for adopting these conceptions. Functional role semantics contributes to explanation of mental phenomena, it is consistent with Sellar's critique of the given, it provides a nominalistic account of abstract terms. The picturing theory explains how language can be about the world. The question I also address in this paper is to what extent both of these conceptions are marked by what is the key problem for Sellars - the indispensability of both naturalistic and normative perspective for an adequate account of cognition, intentionality and language. I try to trace the limits of naturalistic explanation in both of his conceptions.

SŁOWA KLUCZOWE: naturalizm, intencjonalność, semantyka ról pojęciowych, obrazowanie, normatywność

KEY WORDS: naturalism, intentionality, functional role semantics, picturing, normativity



MAŁGORZATA GLINICKA
UNIwersytet Warszawski

MATERIALITY OF LANGUAGE IN JAIN PHILOSOPHY: INTRODUCTORY MATTERS

Introduction¹

The aim of this article is to describe the concept of materiality of language (*śabda*, *bhāṣā*, *vacana*) in the Jain philosophy, focusing on the literature of classical period (5th-10th c. CE). The main idea of this philosophy is – what S. Gopalan emphasizes – identification of reality and existence [Gopalan 1991, 13]. Reality (*tattva*), due to Umasvāti's *Tattvārtha-sūtra* (“The Treatise on Reals”) [TS], consists of the soul (*jīva*), the non-soul (*ajīva*), influx (*āsrava*), bondage (*bandha*), stoppage (*saṃvara*), gradual destruction of all actions (*nirjara*) and liberation (*mokṣa*)². This ascertainment is pivotal to the entire Jain thought and from that perspective the problem of a word status should be undertaken. Another essential statement is that existence “is permeated by origination, destruction and permanence” (*utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sat*)³. Sagarmal Jain states that *śabda*, according to the Jain viewpoint, is strictly connected with matter, considering it as one of the most important issues – an understanding what is really material when we speak about a word and what definitely is not. Jain concludes:

¹ This article would not have been possible without the scientific guidance and support of Dr. Priyadarshana Jain, Assistant Professor and Head i/c, Department of Jainology, University of Madras, who had presented to me a very complex and coherent vision of matter from Jaina point of view and a problem of *vargaṇās*, with special accentuation laid on *bhāṣā-vargaṇās* and an issue of omniscience. Dr. Jain indicated also *Ālāpa-paddhati* as a source of unprecedented knowledge on basic facts of the Jain philosophy.

² TS I. 4.

³ TS V. 30.

“Generally, the Jaina philosophers have regarded word as *pudgala-paryāya* (mode of matter). The treatises like *Uttarādhyayana*, *Tattvārthasūtra*, etc. have considered word as material. Undoubtedly, the word sound is a mode of matter but the word transformed into language, which is able to communicate the meaning, cannot be regarded material or non-living in absolute sense. Because, according to Jainas the language is originated from living beings” [Jain 2006, 41].

We face here a real dynamic – a consideration on the nature of matter will help us to find an answer to the following question: what are the implications of treating word as mode of matter (*pudgala-paryāya*) identified as an atom or an aggregate of atoms? And, does its materiality suffice to the complete expression and articulation?

I. The Concept of Matter According to the Jainas

I. 1. The Structure and the Activity of Matter

The main ideas concerning the structure and the activity of matter have already been discussed in *Viyāhapannatti*, skr. *Vyākhyā-prajñapti* (“The Teaching on Explanations”) [ViP], widely known under title *Bhagavaī*, skr. *Bhagavatī-sūtra* (“The Blessed Composition”), incorporated in the Śvetāmbara canon [Ohira 1994, i]. According to this particular text matter belongs to “the substance world (*dravyaloka*)” [Sikdar 1964, 557], so it cannot be discussed separately from a substance, “regarded neither as created nor as destroyed” [Gopalan 1991, 13]. We read:

“One unit of matter (*poggal’atthikāya-paesa*) may be a substance (or an object, *davvaṃ*) or part of one (*davva-dese*). The same topic is further discussed with two, three, four up to ζ and ∞ units of matter [...]”⁴.

Particles of matter undergo different modifications and due to them substance (*davva*) is constituted⁵:

⁴ ViP 420b, p. 557.

⁵ ViP 332b, p. 145.

“The transformation of particles of matter (*poggala*) is occasioned by a [karmic] impulse (*paoga-pariṇaya*) or by a spontaneous development (*vīśasā-pariṇaya*) or by a mixture of both (*mīśasā- or mīśā-pariṇaya*)”⁶.

On the basis of these quotations we can observe that the theory of karman was present in the time of ViP’s uprising, as obligatory theme profoundly connected with the Jain theory of matter and atomism.

Devendra Muni Shastri realizes that matter (*pudgala*) was primarily viewed as “substance with form” (*rūpī*) [Shastri 1983, 149-150], “the biggest part of the Pudgala is the entire cosmos” [Shastri 1983, 149], owning “characteristics of integration and disintegration (*pūraṇa-galana*)” [Shastri 1983, 149] etc. Shastri, together with R. C. Dwivedi, J. S. Zaveri, Raj Pruthi, Helmuth von Glasenapp, Mahinder N. Gulati [Dwivedi 1975, 224] and many other scholars, introduces the classification of aggregates (*skandha*), understood as “units of formed matter” [Shastri 1983, 152], which are molded by division (*bheda*), union and compactness (*sanghāta*) or become a combination of both of these factors [Shastri 1983, 153]. Despite implementing the category of all-encompassing entity Jain thinkers distinguish also its smaller parts: in the first instance, a fraction of this very totality [Gulati 2008, 164] “measured intellectually as one unit” (*skandha deśa*) [Shastri 1983, 154], secondly, indivisible entity (*skandha pradeśa*) [Shastri 1983, 154], and finally, an atom, not deprived of form but not perceptible by senses (*paramanu*) [Shastri 1983, 159].

One of the basic texts presenting the complexity of Jain ontology is *Ālāpa-paddhati* (“The Course of Question”) [AP], an appendix to *Naya-cakra* (“The Wheel of Methods”) [NC], authored by Devasena (10th c. CE). This supplementary disquisition enumerates matter (*pudgala*) as one of six substances together with the living being (*jīva*), the principle of motion (*dharma*), the principle of rest (*adharmā*), space (*ākāśa*) and time (*kāla*)⁷, characterized by the quality of existing. The belief that matter is one of six substances is a well-established concept in the Jain philosophy. It is present in: TS V. 1, *Pañcāstikāya-sāra* (“The Quintessence of [Doctrine] on Five Extensive Entities”) [PASār 3-9] by Kundakunda (4th-5th c. CE), from which five of them are extensive entities (*astikāya*) excluding a category of time, *Pravacana-sāra* (“The

⁶ ViP 328a, p. 147.

⁷ AP 5.

Quintessence of Sermons”) [PSār II. 35-42] and *Niyama-sāra* (“The Quintessence of Restraint”) [NSār I. 9] by the same author, *Dhyāna-śataka* (“A Hundred of Meditations”) [DŚ 53] by Jinabhadra Gaṇi (6th-7th c. CE), *Paramâtma-prakāśa* (“The Elucidation of the Supreme Soul”) [PAP 15-18] by Yogīndudeva (8th c. CE), *Pañcâstikāya-sāra-tattva-dīpikā* (“The Light of Categories in *Pañcâstikāya-sāra*”) [PSār-TD 4] by Amṛtachandra-sūri (10th c. CE), *Gommaṭa-sāra* (“The Quintessence of Gommaṭa”) [GS 17. 561-620] and *Dravya-saṃgraha* (“The Compendium of Substance”) [DS 15] by Nemichandra (10th c. CE).

According to AP substance has the following characteristics (*lakṣanāni*):

astitvaṃ, vastutvaṃ, dravyatvaṃ, prameyatvaṃ, aguru-laghutvaṃ⁸, pradeśavatvaṃ⁹, cetanatvaṃ, acetanatvaṃ, mūrtatvaṃ, amūrtatvaṃ iti dravyāṇaṃ daśa sāmānya-guṇāḥ¹⁰.

“Existence, reality¹¹, substantiality, demonstrability, state of being neither heavy nor light, space occupancy, intelligence, the lack of intelligence, corporeality, immateriality – there are ten common qualities of substance”.

⁸ M. Monier-Williams gives the following translation of the term *guru-laghutā*: “heaviness and lightness” and “great and little value”. Taking into consideration this first proposition and the fact that prefix “a-” brings on negation we can translate *aguru-laghutva* as “neither heaviness nor lightness” or “endowed neither in heaviness nor in lightness”. Padmanabh S. Jaini, in his preface to *Laghu-tattva-sphoṭa* (“A Light Bursting of the Reality”) by Amṛtachandra defines it in the following way: “This is a characteristic by virtue of which one substance, while it may share a given space with others, does not assume the modes (*paryāyas*) of those. It also determines the fact that one quality does not, even in a defiled state, become other than itself, and the Infinite qualities of a particular substance do not separate themselves from their locus i.e. that substance” [“Introduction” to LTS 1978, 8-9]. Zaveri translates it as “(eternal) persistence/permanence” [Zaveri 1991, 83].

⁹ AP defines it later: *pradeśasya bhāvaḥ pradeśatvaṃ, [...] sāvayavatvaṃ kṣetratvaṃ. avibhāgi-pudgala-paramāṇunā avaśṭavyaṃ kṣetraṃ pradeśaḥ* [AP 100]. “Space occupancy is a state of being a spot. [...] The state of being a seat is a state of possessing parts. A spot (constituted of parts) is a seat to be stayed in by undivided atom of matter”.

¹⁰ AP 9.

¹¹ Term “*vastutva*” has been translated by Zaveri as “the universal causal efficiency” [Zaveri 1991, 83].

Subsequently AP enumerates sixteen particular qualities of substances, including touch (*sparsā*), taste (*rasa*), smell (*gaṃdha*) and color (*varṇā*), immateriality (*amūrtatvam*) and the lack of intelligence (*acetanatvam*), which are typical for matter¹². The first four of them appear in TS V. 23 (*sparsā-rasa-gandha-varṇavantāḥ pudgalāḥ*). They are also mentioned in TS II. 20 (*sparsā-rasa-gandha-varṇa-śabdās tad-arthāḥ*), together with sound (*śabda*), as classification of sense organs' objects with respective sense organs such as organs of sensation, taste, smell, sight and hearing (*sparsāna-rasana-ghrāṇa-cakṣu-śrotāṇi*) listed in TS II. 19. This very enumeration is regularly repeated in the Jain literature of classical period, for instance in *Tattvārtha-sūtra-bhāṣya* ("The Commentary to *Tattvārtha-sūtra*") [TSBh V. 1-6] written probably by Umāsvāti [Malwania, Soni 2007, 70] and *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika* ("Royal Explanatory of *Tattvārtha-sūtra*") [RVār V. 25. 3-4], a commentary to Umāsvāti's TS authored by Akalaṅka (8th c. CE), the comprehensive study of fundamental Jain thought¹³.

Due to TS "material entities are endowed with a form" (*rūpinaḥ pudgalāḥ*)¹⁴. While discussing the structure and the activity of matter the issue of attributes (*guṇas*) and modes (*pariyāyas*) – idea present in TS V. 38 – move towards focal stage. Y. J. Padmarajiah stresses that there are three conceptions of the way they should be perceived. The first one, the theory of non-difference (*abheda-vāda*), says that both of them "refer to the same unitary principle of change", the second one, the theory of difference (*bheda-vāda*), stresses that *pariyāya* is "an external mode" and *guṇa* is "an internal constituting principle of change", and the third one, the theory of difference and non-difference (*bhedābheda-vāda*), claims that two are "mutually identical and different" [Padmarajiah 1963, 258]. AP elaborates on underlying division between attributes in general (*sāmānya-guṇāḥ*) with regard to their own kind (*sva-jāti apekṣayā*) and attributes in particular (*viśeṣa-guṇāḥ*) with regard to heterogeneous ones (*vi-jāti apekṣayā*) [Vatsyayan, Bäumer 1988, 202-203], which constitutes rudimentary ontological

¹² AP 11-12.

¹³ AP Discussion on this subject in: Jaini 2013, p. 24; Mehta 1954, p. 26; Singh 1972, p. 67; Bhattacharya 1966, p. 156.

¹⁴ TS V.5.

contradistinction between commonness and peculiarity. Attributes are the substrate of modes:

guṇa-vikārāḥ paryāyāḥ. te dvedhā, artha-vyaṃjana-paryāya-bhedāt. artha-paryāyāḥ dvidvidhāḥ svabhāva-vibhāva-bhedāt. [...] vyaṃjana-paryāyāḥ: svabhāva-vibhāva-bhedāt¹⁵.

“Modes are modifications of attributes. There are two of them, because they are divided between a mode of an object (*artha-paryāya*) and a mode of manifestation (*vyaṃjana-paryāya*). The mode of an object is twofold, because it is divided between natural disposition (*svabhāva*) and evolved one (*vibhāva*). The mode of manifestation is twofold, because it is divided between natural disposition and evolved one”¹⁶.

In the following passages of AP, Devasena introduces a category of an atom, paying attention to its indivisibility and aptitude of creating composites with other atoms:

pudgalasya tu dvy-aṅukādayaḥ vibhāva-dravya-vyaṃjana-paryāyāḥ¹⁷.

“However, modes of matter, beginning from [aggregates consisting] of two atoms, are modification of evolved substance”.

It should be understood – due to M. P. Joseph’s constation – as:

“an accidental variation in the general constitution of a substance, as is observed in the soul’s transmigrations through various kinds of organic beings” [Joseph 1997, 358].

Further AP precises:

avibhāgī-pudgala-paramāṇuḥ svabhāva-dravya-vyaṃjana-paryāyāḥ¹⁸.

“An atom, [being] non-divisible [particle] of matter, is a mode of natural substance modification”.

The Jain theory of atomic reality enters into different concepts of contemporary philosophical strands espousing atomism, such as: that

¹⁵ AP 15-16, 19.

¹⁶ Cf. AS 70.

¹⁷ AP 24.

¹⁸ AP 24.

of Ājīvikas, whose atomic doctrine – according to Arthur L. Basham’ suggestion – was “probably derived from the primitive Eleatic atomism of Pakudha Kaccāyana” [Basham 2009, 262], that of Vaiśeṣika [Craig 1998, 198-199] and that of Buddhists [Jayatilleke 2009, 45-46].

The next important factor of the material formational processes – mentioned and analysed in the Jain literature, is agglutination, when atoms of matter aggregates come together from all directions to be a body:

triṣu lokeṣūrdhvaṃ adhas tiryak ca dehasya samantato mūrccchanam sammūrccchanam¹⁹ – avayava-prakalpanam²⁰.

“In three worlds – upwards, downwards and transversely – [there is] a settlement of portions, from all directions, augmenting and accumulating, to be a body”.

Atomic structure is not only present in material objects, but also in space, which has special construction:

pradeśāḥ paramāṇavaḥ. pradiśyante iti pradeśāḥ paramāṇavaḥ, te hi ghaṭādi²¹.

“Space units are atomic. They are allocated [in space, and that is why they are] space units, [which] are atomic, because they [are like] a pot etc.”.

Akalaṅka continues that an atom and time are those factors, that do not occupy space, because the first one comprises itself only one point, the second one does not require any point to its existence²². For the author of RVār matter is a kind of entity that can be complex,

¹⁹ S.C. Jain translates “mūrccchā” as and “sammūrccchanam” as “spontaneous generation”. Cf. TS II. 31, VII. 17.

²⁰ RVār I. 31.

²¹ RVār II. 38. 1-5.

²² RVār2 V. 1. 16, p. 53. An analysis (all references in this article) of the fifth chapter of RVār is based on the book *The Jaina World of Non-Living [Non-living in Tattvārthasūtra]. English Translation with Notes on Chapter Five of Tattvārtharājavārtika od Akalaṅka (Royal-Semi-aphorismic Explanatory of Reals) On Tattvārthasūtra (Treatise on Reals) By Ācārya Umāsvāmi, tr. N. L. Jain, Pārśwanātha Vidyāpītha, Varanasi, Pradyuman Zaveri, Plano TX., U.S.A. [signified as RVār(b)]. Sanskrit text is based on RVār(b1).*

composing some sort of aggregate, and dissociated, recombined²³. It is worth mentioning that N. L. Jain translates the term “*puḍgala*” as “mattergy”, i.e. union of matter and energy. Substance has modifications – RVār informs – but also constant features according to substantive and modal perspective²⁴. And what is more, shapes and consistency of matter reports to different variations²⁵.

I. 2. Multidimensionality of Reality

The famous Jain theory of multidimensional aspects of reality allows us to analyse each problem, among others the issue of language materiality, from different perspectives: the higher perspective (*nīścaya-nayaḥ*) “relating to itself, to substance and to that, what is indivisible” (*svāśritaḥ dravyāśritaḥ abhedāśritaḥ*), commonsensical perspective (*vyavahāra-nayaḥ*) “relating to the other, to attributes and to that, what is divisible” (*parāśritaḥ paryāyāśritaḥ bhedaśritaḥ*), and also – what is more interesting to the author of this article – from linguistic perspective (*śabda-naya*)²⁶. The second one, i.e. conventional, perspective, subdividing into existing, not existing and metaphorical application (*sadbhūta-vyavahāraḥ asadbhūta-vyavahāraḥ upacarita-vyavahāraḥ iti upanayāḥ tredhā*), is crucial to understand how language manifests itself²⁷. However, first of all, every thing and situation can be analysed from substantial standpoint concentrated on comprehending only substance (*sva-dravyādi-grāhaka-dravyārthikaḥ*)²⁸ and beginningless and eternal modal one (*anādi-nitya-paryāyārthikaḥ*)²⁹.

Commonsensical perspective, essential for this article, demerges between that one which takes into consideration variations of the same substance (*sadbhūta-vyavahāra nayaḥ*)³⁰, unmodified (*śuddha*) and

²³ RVār(b) V. 1. 24-26, p. 54.

²⁴ RVār(b) V. 4. 4-5, p. 86.

²⁵ RVār(b) V. 5. 3-5, p. 89-90.

²⁶ AP 41.

²⁷ AP 44.

²⁸ AP 54.

²⁹ AP 58. Cf. RVār I. 5. 31-33 Two modal perspectives are called “substantial” (*dravyārthika*) and modal (*paryāyārthika*): *dvau nayau dravyārthikaḥ paryāyārthikaśca, tayor viṣayo nāmādi-nyāsaḥ*. Their object is settled by name: *dravyārthikasya prādhānye paryāya-guṇa-bhāve ca prathamāḥ. paryāyārthikasya prādhānye dravya-guṇa-bhāva ca dvitīyaḥ*, RVār IV. 42. 3.

³⁰ AP 81.

modified (*aśuddha*)³¹, and the other one which takes into consideration variations of different substances (*asadbhūta-vyavahāra nayah*)³², that of one's own kind (*svajāti-asadbhūta vyavahārah*), that of different kind (*vijāti asadbhūta-vyavahārah*) and mixed (*svajāti-vijāti-asadbhūta-vyavahārah*)³³.

RVār includes a very essential presupposition which can be treated as an expounding and an explanation of existential and verbal multidimensionality in a nutshell, i. e. material substances from one point of view constitute one undivided entity, but from the other point of view they are numerous, which means that some of them we are able to count, some of them slip out of human cognitive ability to evaluate their quantity. It is also possible that there is an infinite number of particular material substances.

pudgala-dravyaṃ rūpa-sparśādi-pāriṇāmika-dravyārthād eṣāt syād ekam, pratiniyataikāneka-saṃkhyeyāsaṃkheyānanta-pradeśa-paryāyād eṣāt syād anekaṃ syāt saṃkhyeyaṃ syād asaṃkhyeyaṃ syād anantam³⁴.

“Material substance from one point of view is one, [when we talk about] the substantial object undergoing transformation of form, touch etc., but it is not one when [we talk about,] different in each case, mode of being made up of parts – not one, definite in number, innumerable and infinite – from one point of view it is not one, from other point of view it is definite, from other innumerable, and [finally] from other infinite”.

It is an example of application of *syād-vāda* theory, incorporated in Jain rationality, which assumes that each entity and situation can be described from different perspectives – the word *syād* is used in order to express the modality “from perspective x the situation is y” etc. Assumptions of this theory doubtlessly create for the Jain thinker the matrix of all ontological epistemological considerations.

II. Substantiality of Language According to the Jainas

³¹ AP 82.

³² AP 84.

³³ AP 85-87.

³⁴ RVār I. 7. 14.

The information that language is connected with matter appears in TS, where we find enumeration of matter's modes:

śarira-vāṃ-maṇḥ prāṇāpānāḥ pudgalānām³⁵.

"[The function of] matter is to create the body, the [organs of] speech, the mind and the breath".

And in one of the subsequent śloka:

śabda-bandha-saukṣmya-sthaulya-saṃsthāna-bheda-tamaśchâyâtapôdyota-vantaś ca³⁶.

"Sound, connection, subtlety, denseness, appearance, division, darkness, shadow, hot light and finally cool light".

This is admitted by Akalaṅka, who regards a sound as material (*paudgalika*) and not eternal, because it has shape³⁷.

When the Jain philosopher undertakes reflection on an atom as the minutest part of matter, an essential digression appears – the theory of molecules (*vargaṇās*)³⁸. It is of great importance in the light of this survey, because it refers also to the speech and is connected with the idea of relation between matter and soul. The atom, of vibratory nature³⁹, joins itself together with other atoms creating appropriate combinations called "molecules" [Shastri 1983, 171], fusing together into group of molecules (*spardhaka*)⁴⁰. The Jain authors assigns Sanskrit terms *vacana vargaṇās* [Shastri 1983, 171] or more often *bhāṣā-vargaṇās* to describe molecules of speech.

³⁵ TS V. 19.

³⁶ TS V. 24.

³⁷ RVār(b) V. 7. 1-2, p. 94, SV 9, 11.

³⁸ The Jain philosophy distinguishes the following *vargaṇas*: "set of octons forming mortal body" (*audārika-vargaṇā*), "set of octons forming transformational body" (*vaikriya vargaṇā*), "set of octons forming projectile body" (*āhāraka-vargaṇā*), "set of octons and quadrons forming respiration" (*svāśocchvāsa-vargaṇā*), "set of quadrons forming thought" (*vacana-vargaṇā*), "set of quadrons forming radiance" (*taijasa-vargaṇā*), set of quadrons forming karmic body (*karmic-vargaṇā*) [Gelra 2012, 20]. Shastri adds "molecules of mind" (*mano-vargaṇā*) [Shastri 1983, 171-172].

³⁹ GS 245.

⁴⁰ SSār 57 (commentary), p. 33.

GS supports us with the following definition of *vargaṇa*:

paramānubhir anantair vargaṇāsamjñā hi bhavaty ekā hi.
tābhir anantair niyamāt samayappravaddho bhaved ekaḥ⁴¹.

“Vargana is a name of a molecule of infinite atoms.
And a unit of bondage is necessarily formed of such infinite (molecules)!”

The concept of molecules, spread all over the man-shaped universe, which movements and vibrations activate specific composition of atoms, i.e. concrete situations, gives us an insight into complex functionality of word.

RVār contains a discussion concerning the fact that some of the schools considered a sound as a quality of the ether (*ākāśa*). The Jains regard it as an indivisible whole (*eka-dravāṇi*)⁴², providing accommodation (*avagāhaḥ*)⁴³, which units are infinite (*anantāḥ*)⁴⁴. Sound particles of matter are extremely subtle (*sukṣmāt*) of no resistance (*apratighātāt*) and spread out in every direction (*samantatas*)⁴⁵.

ākāśa-guṇatvāc chabdasya sparśavad guṇatvābhāva iti cet; na; amurta-guṇasya ātma-guṇavat indriya-viṣayatvādarśanād iti⁴⁶.

“If sound is a quality of the ether, it should be deprived of qualities like tangibility. But it is not so. A quality of shapelessness, like that in case of a soul, is not seen as an object of senses”.

Matter, transformed into *śabda*, spreads itself with particular potentiality of velocity (*śabda-pariṇata-visarpat-pudgala-vega-śakti-viśeṣasya tathābhāvōpapatteḥ*)⁴⁷.

Experiencing of material sounds by material sense organs is connected with the feeling of pleasure (*upabhoga*) and special conditions should be present to make pleasure appeared:

⁴¹ GS 245.

⁴² TS V. 5.

⁴³ TS V. 18.

⁴⁴ TS V. 9.

⁴⁵ RVār I. 19. 2. 7.

⁴⁶ RVār I. 19. 2.

⁴⁷ RVār I. 19. 2.

indriya-praṇālikayā śabdādīnām upalabdhir upabhoga ity ucyate. vighraha-gatau⁴⁸ satyām apīndriyōpalabdhai dravyēndriya-nirvṛtṭy⁴⁹-arthābhāvāt śabdādi-
viṣayānubhavābhāvān nirupabhogaṃ⁵⁰ kārmaṇaṃ iti kathyate⁵¹.

“It is said that obtaining a sound etc. through medium of senses is a pleasure. It is truly said also that the body consisting of karmans is deprived of enjoyment in [the process of] transition from one body to the other, [being the state of] acquiring senses, because there is no object of physical senses’ formation and because there is no apprehension of an object such as a sound etc.”

Although this article is dedicated to the problem of matter, it is worth stressing that for the Jains there are sequential and unified ways of viewing a thing and substantiality of language should be discussed from several points of view including various considerations on feelings and emotions involved in perceiving sounds.

The fact that substance undergoes modifications implies that a word or a sound are also involved with this process. RVār contains the passage:

iha loke eko’rtho’neka-śabda-vācyo bhavati tathābhidheya-pariṇāme sati teṣāṃ śabdānāṃ tatra prayogāt. prayogo hi pratipādana-kriyā tasyāḥ śabdārthāv ubhāv api sādhakau. śabdāḥ tāvad vyañjakatvāt sādhaḥ⁵².

“In this world one object is expressed by many words, when there is in a mutation of substance to be expressed, because of an application of these words. Since the application is an act of communicating, both meanings of this word [*prayoga* – annotation MG] are proving. Indeed a word is proving because of manifesting”.

To produce a sound one should be active. We read in RVār that activity is “a mode of reality” and helps things to move from one place to the other, with cooperation of internal and external factors⁵³. Self is “a catalytic cause for the activity in other entities” (*ātma-guṇas tu*

⁴⁸ TS II. 25: vighraha-gatau karma-yogaḥ, “in [the process] of transition from one body to the other there is a vibration of karmic body”.

⁴⁹ TS II. 17: nirvṛtṭi-upakaraṇe dravyēndriyam, “the physical sense consists of formation [of sense organs] and instruments”.

⁵⁰ TS II. 44: nirupabhogaṃ antyam, “the last is not [connected] with enjoyment”.

⁵¹ RVār II. 44. 2.

⁵² RVār IV. 42. 5.

⁵³ RVār(b) V. 7. 1-2, p. 94.

aparatra-kriyârabhe prerako hetur iṣyate)⁵⁴. It is active – Akalaṅka continues – because of the connection with karmic particles⁵⁵, which are infinite in each soul⁵⁶. The author of RVār, stressing that a sound is a transformation of matter, admits simultaneously that it cannot be a characteristic of space, as Vaiśeṣika expects it to be⁵⁷. He claims, focusing on the special division between a physical (*drāvya*) and psychical (*bhāva*) speech (*vacana*):

“The speech has two varieties (*dvidhā vāk*) – physical speech (*dravya-vāg*) and psychical speech (*bhāva-vāk*). Both forms are mattergic (*sôbhayī paudgalikī*). They are mattergic with respect to their being instrumental in production (*tan nimittavāt*) and effects on mattergic (*pudgala-kāryatvād*). The psychical speech is mattergic because it is caused by the operation (*kṣayôpaśama*) of energy obstructing karma (*vīryâtarāya*), knowledge-obscuring karma of sensory and vocablel subspecies (*matī-śruta-jñānâvaraṇa*) and physique-making karma (*nāma-lābha*) of limbs and sublimbs. It cannot be there in the absence of the above mattergic karmic species (*tad-abhāve tad-vṛtṭy-abhāvāt*). The physical speech is also mattergic which is transformed into speech (*pudgala-vākṭyena vipariṇamata*) through palate, lips etc. prompted by active soul endowed with this capacity. This is mattergic also as it is received by the sense of hearing (*śrotrêṃdriya-viṣayatvāt*)”⁵⁸.

When the sound reaches ear it is spread in all directions “just as the electric lightning once seen is not observed again” (*yathā taḍiṣṭravya [...] viṣvag viśīrṇā punar na śrūyate*)⁵⁹. The author of RVār hands the proof of sound’s materiality: “received by mattergic sense of hearing” (*mūrtimatā indriyeṇa śabdo grhyate*), “driven by mattergic air like the mass of cotton” (*preryate ca mūrtimatā pavanena arka-tūlarāśivat digatarasthena grāhyatvāt*), “obstructed by material objects like walls and cavities” (*avarudhyate ca śabda nalavilâdibhi kulya-jalavat*) etc.⁶⁰

Akalaṅka analyses the problem of modifications (*pariṇāma*) of matter, understood by him as natural or unnatural expiry of one mode and engendering a new one. They are divided into beginningless

⁵⁴ RVār(b) V. 7. 13, p. 97, RVār(b1) V. 7. 12.

⁵⁵ RVār(b) V. 7. 13-14, p. 97.

⁵⁶ RVār(b) V. 9. 14, p. 114.

⁵⁷ RVār(b) V. 18. 12., p. 158.

⁵⁸ RVār(b) V. 19. 15, p. 162.

⁵⁹ RVār(b) V. 19. 16, p. 162.

⁶⁰ RVār(b) V. 19. 18-19, p. 163.

transformations, like molding of the universe, and beginningful ones, like changes connected with karmic subsidence or remolding of a pot's shape⁶¹. The last two differ between themselves due to the fact that the first one is a natural kind of a change and the second one is unnatural⁶². The same situation relates to voice. Akalaṅka presents a concrete image – he says that one cannot prove the momentariness of syllabic sounds, simply because people located in different and remote areas are not able to hear them. He underlines also that the sound appears in one moment and disappears after a while without producing another sound⁶³.

Due to the author of RVār sound can be language resulting and not⁶⁴. The first group consists of scripted and not scripted formulations. The second one, spontaneous, relates for example to instruments and to an omniscient person⁶⁵. Materiality and, to precise, atomicity underlies all the language manifestations. Not only the word itself is of atomic nature, but also the subject of verbal designations are atoms⁶⁶. Akalaṅka consistently is in favour of the conviction that touch, taste, smell and color are atoms and sounds are groups (*skamdha*) of atoms⁶⁷, as other modifications⁶⁸, which “are created through separation and connection” (*bheda-saṃghātebhya utpadyante*)⁶⁹.

To conclude, when we speak about language as a mode of matter, we must have in mind that simple idea, which has been verbalized by S. Gopalan:

“The world of matter and non-matter is not a mere construction of the mind. It has its independent existence in *rerum natura*” [Gopalan 1991, 13].

The hypothesis of language materiality effectuates a complex philosophical dimension. Because speech, together with mind and body, is one of the ways human being functions, it is also exposed to

⁶¹ RVār(b) V. 22. 10, p. 183.

⁶² RVār(b) V. 22. 10, p. 183.

⁶³ RVār(b) V. 22. 27, p. 196.

⁶⁴ RVār(b) V. 24. 2, p. 209.

⁶⁵ RVār(b) V. 24. 3-5, p. 209-210.

⁶⁶ RVār(b) V. 25. 1, p. 232.

⁶⁷ RVār(b) V. 25. 3-4, p. 232.

⁶⁸ RVār(b) V. 25. 4, p. 232.

⁶⁹ TS 5.26.

interfering activity of karman, distorting the image of word functioning and displaying of speech. Accordingly, multilayering description of reality presses the Jain thinker to investigate the existence, functioning and manifestation of language from various perspectives. Language is a necessary component of the universe existence, being a subject of causality law, and as the mode of matter it undergoes modifications and stages like originating and decaying, simultaneously influencing all other components of the universe⁷⁰.

⁷⁰ Artykuł został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr rejestracyjny projektu: UMO-2014/13/N/HS1/01061, tytuł „Dżinijska filozofia języka w okresie klasycznym (V-X w.) i jej epistemologiczne oraz ontologiczne konsekwencje”.

The article is funded by National Science Centre under the project no. UMO-2014/13/N/HS1/01061 entitled “Jaina Philosophy of Language in Classical Period (5th-10th c. CE) and Its Epistemological and Ontological Implications”.

BIBLIOGRAPHY

- Balcerowicz, Piotr, Potter, Karl H. (eds.), 2013, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 14, *Jain Philosophy*, part 2, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Basham, Arthur Llewellyn, 2009, *History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Bhattacharya, Harisatya, 1966, *Reals in the Jaina Metaphysics*, Delhi: Seth Santi Das Khetsy Charitable Trust, Motilal Banarsidass Publ.
- Bhaskar, Bhagchandra Jain, 1972, *Jainism in Buddhist Literature*, Nagpur: Alok Prakashan.
- Craig, Edward (ed.), 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Index*, London: Taylor & Francis.
- Dwivedi, R. C., 1975, *Contribution of Jainism to Indian Culture*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Flügel, Peter, 2006, *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, London: Routledge.
- Gelra, M. R., 2012, *Matter and Its Types*, [in:] S. P. Pandey (ed.), *Select Papers on Jainism. Study Notes V. 5. 0.* 2012, Delhi: International School for Jain Studies, pp. 15-33.
- Glasesnapp, Helmuthm, 2003, *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, tr. G. B. Gifford, ed. H. R. Kapadia, Fremont: Jain Publishing Company.
- Gopalan, S., 1991, *Jainism as Meta-Philosophy*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Gulati, Mahinder N., 2008, *Comparative Religions And Philosophies: Anthropomorphlsm And Divinity*, Delhi: Atlantic Publishers & Dist.
- Jain, Br. Hem Chand, *Jain Concept of Omniscience*, [in:] S. P. Pandey (ed.), *Select Papers on Jainism. Study Notes V. 5. 0.* 2012, Delhi: International School for Jain Studies, pp. 69-81.
- Jain, Laxmi Chandra, 2003, *The Exact Sciences in the Karma Antiquity*, vol. I-IV, Michigan: Shri Brāhmī Sundarī Prasthāśram Samiti.
- Jain, Sagarmal, 2006, *Jaina Philosophy of Language*, Varanasi: Parshwanath Vidyapeeth.
- Jaini, Jagminderlal, 2013, *Outlines of Jainism*, New York: Cambridge University Press.

- Jaini, Padmanabh S., 2000, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Jayatilleke, K. N., 2009, *Facets of Buddhist Thought: Collected Essays*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Joseph, M. P., 1997, *Jainism in South India*, Thiruvananthapuram: International School of Dravidian Linguistics.
- Malvania, Dalsukh, Soni, Jayendra (eds.), 2007, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 10, *Jain Philosophy*, part 1, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Mehta, M. L., 1954, *Outlines of Jaina Philosophy: The Essentials of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics*, Bangalore: Jain Mission Society.
- Monier-Williams, M., 2005, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Muni, Nyayavijaya, 1998, *Jaina Philosophy and Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ., Bhogilal Lehar Chand Institute of Indology & Mahattara Sadhvi Shree Mrigavatiji Foundation.
- Ohira, Suzuko, 1994, *A Study of the Bhagavatisūtra. A Chronological Analysis*, Ahmedabad-9: Prakrit Text Society.
- Padmarajah, Y. J., 1963, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Bombay 56: Jain Sahitya Vikas Mandal.
- Pruthi, Raj Kumar, 2004, *Jainism and Indian Civilization*, Delhi: Discovery Publishing House.
- Shastri, Davendra Muni, 1983, *A Source Book in Jaina Philosophy*, Udaipur: Sri Tarak Guru Jain Granthalayas.
- Sikdar, Jogendra Candra, 1964, *A Study of the Bhagavatisūtra*, Bihar, Muzaffarpur: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa.
- Singh, Jai Prakash, 1972, *Aspects of Early Jainism, as Known from the Epigraphs*, Varanasi: Banaras Hindu University.
- Singh, Ramjee, 1974, *The Jaina Concept of Omniscience*, Ahmedabad: L. D. Series 43.
- Tater, Sohan Raj, 2009, *The Jaina Doctrine of Karma and the Science of Genetics*, Delhi: Readworthy Publications.
- Tatia, Nathamal, 2006, *Studies in Jaina Philosophy*, Fremont: Jain Publishing Company.
- Vatsyayan, Kapila, Bäumer, Bettina, 1988, *Kalātattvakośa: Manifestation of nature: Sṛṣṭi vistāra*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

- Zaveri, Jethalal S., 1975, *Theory of Atom in the Jaina Philosophy: A Critical Study of the Jaina Theory of Paramanu Pudgala in Light of Modern Scientific Theory*, Ladnun, Rajasthan: Agama & Sahitya Prakashan, Jaina Vishva Bharati.
- Zaveri, Jethalal S., 1991, *Microcosmology: Atom in the Jain Philosophy and Modern Science*, Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati Institute.
- Zaveri, Jethalal S., 1992, Mahendrakumar, *Neuroscience & Karma: The Jain Doctrine of Psycho-physical Force*, Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati Institute.

SOURCES

- AP = Devasena: *Ālāpa-paddhati*. ed. Narendrakumāra Bhisikara Śāstrī. Solāpūra Śeṭha Araviṃda Rāvajī. 1989, Sholapur: Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣaka Saṅgha.
- DS = Nemichandra Siddhanta Chakravarti: *Dravya-saṃgraha*. S. C. Ghoshal (ed.), *Dravya-saṃgraha*. 1989, Delhi: Motilal Banarsidass.
- DŚ = Jinabhadra Gaṇi: *Dhyāna-śataka*. S. K. Ramachandra Rao (ed.), *Dhyāna-śataka*. 2002, Bengalore: Kalpatharu Research Academy.
- GS = Nemichandra Siddhanta Chakravarti: *Gommaṭa-sāra. The Sacred Books of the Jainas. Gommata-sāra Jīva-kāṇḍa*, vol. 5, tr., com. Rai Bahadur J. L. Jaini. 1927, Lucknow: Pandit Aji Prasada, The Central Jaina Publishing House Ajitashram.
- LTS = Amṛtachandra: *Laghu-tattva-sphoṭa*. Padmanabh Srivarma Jaini (ed.), *Laghu-tattva-sphoṭa*. 1978, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- NSār = Kundakunda: *Niyama-sāra*. Uggar Sain, Sital Prasad Brahmachari (ed.), *Niyama-sāra*. 2006, Delhi: Bharatiya Jnanpith.
- PAP = Yogīndudeva: *Paramātma-prakāśa*. Jagdish Prasad Jain Sadhak (ed.), *Paramātma-prakāśa*, tr. Rickhab Dass Jain. 2000, Delhi: Radiant Publishers.
- PASār = Kundakunda: *Pañcāstikāya-sāra*. A. N. Upadhye (ed.), *Pañcāstikāya-sāra*, tr. A. Chakravarti Nayanar. 1975, Delhi: Bharatiya Jnanpith.

- PASār-TD = Amṛtachandra-sūri: *Pañcāstikaya-sāra-tattva-dīpikā*. Cf. PASār.
- PSār = Kundakunda: *Pravacana-sāra*. A. N. Upadhye (ed.), *The Pravacana-sāra of Kunda-kunda Ācārya, Together with the Commentary, Tattva-dīpikā, by Amṛtacandra Sūri*, Barend Faddegon, F. W. Thomas; *Pravacanasāra, Śrī Kundakundācārya's*. Jain Literature Society Series, vol. I. 1935, Cambridge: University Press, New York: The Macmillan Co.
- RVār = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika*. Mahendrakumar Jain (ed.), *Tattvārtha-vārtikam [rāja-vārtikam]*. Hindī anuvāda sahita. 1953, Kāśī: Bhāratīya Jñānapīṭha.
- RVār(b) = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika*. *The Jaina World of Non-Living [Non-living in Tattvārthasūtra]. English Translation with Notes on Chapter Five of Tattvārtha-Rājavārtika od Akalaṅka (Royal-Semi-aphorismic Explanatory of Reals) On Tattvārtha-sūtra (Treatise on Reals) by Ācārya Umāsvāmi*, tr. N. L. Jain. 2000, Varanasi, Pradyuman Zaveri, Plano TX., U.S.A.: Pārśwanātha Vidyāpīṭha.
- RVār(b1) = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika*. Gajādharalāla Jaina (ed.), *Bhaṭṭākalaṅkadevaviracitaṃ Tattvārtharājavārttikam*. 1915, Kāśī: Candraprabhānāmnī Mudraṇayantrālaye mudritam.
- SSār = Kundakunda: *Samaya-sāra*. R. B. J. L. Jaini (ed.), *The Sacred Books of the Jainas*, vol. 8. 1930, Lucknow: Central Jaina Publishing House.
- SV = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Siddhi-viniścaya*. Mahendrakumār Jain (ed.), *Siddhi-viniścaya of Akalaṅka edited with the commentary Siddhi-viniścaya-ṭīkā of Anantavīrya*, 2 vols. 1959, Vārāṇasī: Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana.
- TS = Umāsvāmi/Umāsvāti: *Tattvārtha-sūtra*. Sh. C. Jain (ed.), *Jainism, Key to Reality*, tr., Sh. C. Jain. 2011, Jambudweep, Hastinapur: Digamar Jain Trilok Shodh Sansthan.
- TSBh = *Tattvārtha-sūtra-bhāṣya*. Ohira Suzuko (ed.), *A Study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya*. 1982, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.
- ViP = *Viyāhapannatti*. J. Deleu (ed.), *Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis*,

Commentary & Indexes. 1970, Brugge (België): “De Tempel”,
Tempelhof 37.

ABSTRACT

MATERIALITY OF LANGUAGE IN JAIN PHILOSOPHY: INTRODUCTORY MATTERS

The aim of this article is to describe the concept of language materiality in the Jain philosophy, focusing on the literature of classical period (5th-10th c. CE). I concentrate on the following texts: *Viyāhapannatti*, *Ālāpaddhati*, *Tattvārtha-sūtra*, *Tattvārthasūtra-rājavārttika* etc. I take into account diverse questions such as: multidimensionality of reality, attendance of matter, the theory of molecules (*vargaṇās*) and the problem of matter modifications (*pariṇāma*).

KEYWORDS: Jainism, language, matter, atom, molecule, substance, mode, multidimensionality, living being, causality.

SŁOWA KLUCZOWE: dżinizm, język, materia, atom, molekula, substancja, przejaw, wielowymiarowość, istota żywa, przyczynowość.



MARCIN POLAK

UPADEK ALBERTA CAMUS I WZLOT JACKA DOBROWOLSKIEGO

Wpadamy w objęcia tych, których nie cytujemy, których wyparliśmy neurotycznie ze świadomości, ponieważ okazali się być nieznośnie blisko nas samych. Musimy się od nich odróżnić, sugerując subtelnie naszą własną oryginalność – jest to jedno z większych pragnień ludzi piszących, być może największe. Pomięci autorzy, puste miejsca w indeksie nazwisk, to ślepa plamka każdej książki, to dzieła i myśli, którym kazano zamilknąć. „Ale proszę mi nie przerywać!”, „Proszę pozwolić mi skończyć.”, zwraca się autor – niczym debatujący polityk – podświadomie do swoich poprzedników, którzy nieśmiało szepczą mu do ucha z czeluści pamięci długotrwałej, że tu czy tam już o tym pisali. Za ślepa plamką książki nie kryje się oryginalne „ja” twórcy, lecz inny autor, przemilczany, bo zbyt bliski. Oryginalność jest co najwyżej nową perspektywą wykluczenia. Każdy z nas wyklucza na nowo swoich poprzedników. Jesteśmy nowatorami wykluczania. Literatura i filozofia są wielkim konkursem dystansowania się wobec najbliższych.

Jacek Dobrowolski w swoim świetnym eseju *Wzlot i upadek człowieka nowoczesnego* – napisanym stylem trawersowym, pełnym wolt retorycznych, jak też ciętych i trafnych ocen, nie zmierzającym ku szczytowi prawdy, lecz raczej pnącym się wzdłuż ściany skalnej historii filozofii i literatury po to, aby ostatecznie pięknie od niej odpaść i wykonać wahadło na linii asekuracyjnej *minima moralia* – pominął Alberta Camus. Pominął go dokładnie, precyzyjnie i konsekwentnie. Pominął w szczególności powieść *Upadek*, w której możemy przeczytać na przykład: „Jedno zdanie wystarczy dla nowoczesnego człowieka: uprawiał nierząd i czytał dzienniki. Po tej tęgiej definicji temat, jeśli wolno mi to powiedzieć, będzie wyczerpany [Camus 1985, 3]”. Esej Jacka Dobrowolskiego nie sprowadza się do tego rodzaju autoironicznej konstatacji, chociaż autoironii jest w nim całkiem sporo. Znajdziemy we

Wzlocie... sugestię odnowienia moralności poprzez powrót do „fundamentalnego poczucia winy” oraz zachętę do opuszczania świata w aurze przyzwoitości. Raz jeszcze wspomnijmy przy tej okazji *Upadek*: „A zatem, skoro wszyscy jesteśmy sędziami, wszyscy jesteśmy winni, jedni wobec drugich, wszyscy jesteśmy Chrystusami na nasz obrzydliwy sposób, wszyscy kolejno ukrzyżowani nic nie wiedząc o tym [Camus 1985, 50]”. Poczucie winy, nawet powszechne i fundamentalne – a zatem wszechzrównujące – jest tym rodzajem odczucia moralnego, którego próżno szukać w nihilistycznym chaosie. Warunkiem moralnej efektywności winy jest pewien stopień bezrefleksyjności, albowiem refleksja dostarcza stosownych odwróceń, neutralizujących moralno-twórczy potencjał poczucia winy. Skoro moje istnienie i działanie zabierają coś innym – chociażby tlen i porządek (zgodnie z drugą zasadą termodynamiki) – mogę się z tego powodu czuć elementarnie winnym względem wszystkich innych beneficjentów energii słonecznej (ludzi, zwierząt, roślin zielonych, protistów, grzybów, bakterii i wirusów). Z drugiej strony, każdy człowiek znajduje się w podobnej sytuacji, także ten, względem którego ja sam czuję się winny. Taki stan rzeczy to sytuacja wzajemnej konkurencji podmiotów winy. Konsekwencją tego refleksyjnego odwrócenia jest domestykacja winy, oswojenie się z nią. Wina staje się powietrzem, którym oddychamy. Dostrzegamy wartość powietrza, kiedy inni nam je zabierają lub zatrują, ale jeśli mamy go pod dostatkiem, to prędko o nim zapominamy. Winę, która dotyczy wszystkich, wszyscy szybko przestają brać pod uwagę, a cyniczna walka plemion (rodzin, klanów i korporacji) toczy się dalej w najlepsze. Taka konkluzja nie wróży dobrze głosicielom moralnej odnowy poprzez zwrócenie się ku źródłu wielkiej winy. W Nietzscheańskim dyskursie niewinności – chyba jednak krytykowanym, chociaż nie bez wahania, przez Jacka Dobrowolskiego – nie chodzi oczywiście o to, że wszyscy jesteśmy na równi ofiarami boskich igraszek czy kapryśnych sił natury (Odnoszę się tutaj do fragmentu radiowej wypowiedzi Jacka Dobrowolskiego, w której sformułował swoją interpretację genealogii Nietzscheańskiego dyskursu niewinności wspartą na pojęciu uniwersalnej ofiarności egzystencji). Nie chodzi o zrównującą wszystkich ze wszystkimi ontologiczną ofiarną bytu ludzkiego, lecz o brak znaczenia. Niewinny jestem wtedy, kiedy moje działania nie mają żadnego innego znaczenia poza tym, że się wydarzają, czyli że chwilowo są. Zamiast „zrobiłem

źle/dobrze”, mówię „stało się”, i wzruszam ramionami. Skoro i tak czeka mnie nicość, skoro z niej przychodzę i do niej zmierzam – jak powtarza Dobrowolski za Sartrem – skoro świat jest cienką błoną napięć powierzchniowych na bańce nicości, to moje czyny nie mają żadnego znaczenia, ponieważ wszystko i tak niedługo pryśnie. Etyka jest zatem pozbawiona racji. Znaczenie działań i uczuć z nimi związanych, także poczucia winy, przynależy do tej ontologicznie cienkiej warstewki napięć powierzchniowych, dziś takich, jutro innych, a pojutrze już nieistniejących. W nihilizmie nie ma miejsca na dyskurs mistrza moralności, jest natomiast miejsce – i to jakie, w pierwszym rzędzie, dla VIP-ów! – na procedurę wiązania autoterapii z autokreacją.

Tymczasem Jacek Dobrowolski kończy swój esej – traktujący o perypetiach konstruktu pojęciowego, jakim jest „człowiek nowoczesny” – wskazaniem moralnym będącym namową do praktykowania niemieckiej *Gelassenheit*, tudzież angielskiego *releasement*, względnie polskiego luzu, któremu towarzyszyć ma „zwykła ludzka przyzwoitość”. Taka świadomość jest kolejnym etapem ewolucji świadomości – będącej zarazem ewolucją antropologiczną i entropologiczną – która porzuca swoje nadmierne, nadludzkie aspiracje minionego stulecia. Jacek Dobrowolski jest więc, albo stara się być moralistą, pomimo deklarowanego nihilizmu ontologicznego. Skoro wszystko zmierza do zaniku i nicości, to bądźmy przynajmniej dla siebie – przez tę krótką chwilę naszego życia – mili, czuli i delikatni, lub po prostu przyzwoici. Wyluzujmy się i nie napinajmy naszych ambicji do nadludzkich granic wytrzymałości. W tej propozycji pobrzmiwa nuta autobiograficznej idiosynkrazji, subtelnie zasugerowanej czytelnikowi przez autora. Wszakże esej Jacka Dobrowolskiego jest „drogą autokontemplacji”, jest pisarską autokreacją przepuszczoną przez sito kulturowego komentarza, jest też zapewne sięgnięciem, niezależnie od kamuflażu filozoficznego i krytyczno literackiego, do osobistych przeżyć konstytutywnych. Wskazanie na autobiografizm filozofii Nietzschego, ironiczna hermeneutyka jego wąsów, nawiązująca skrycie do fizjonomicznego rozdziału *Krytyki cynicznego rozumu* Sloterdjika (a być może także do „fizjonomiki” narratora *Wyjadaczy* Thomasa Bernharda, który zajmuje swoje miejsce w plamce ślepej *Wzlotu...* tuż obok Camusa), skupienie się na powszechnych psychologicznych prawidłowościach kierujących lokowaniem produktu intelektualnego, czyli sprzedawaniem samego siebie jako filozofa, sprzedawaniem

„poznawania samego siebie” (Sokrates Platona i *Rozmyślenia* Marka Aureliusza dostarczają historycznych przykładów tego zabiegu) czytelnikowi, jest jawną sugestią, że „przecież robię to samo!”. Kiedy więc Jacek Dobrowolski pisze – opakowując swój kunsztownie wykonany esej w tani papier porady psychologicznej, przeznaczony, jak to papier, do tego, żeby go rozedrzeć i wyrzucić – „że zmuszanie innych do podejmowania maksymalnego wysiłku i podobnie angażującego przepychania się jest formą cichej agresji wobec nich, jakiej należy się wyzbyć – owszem, nie trzeba wcale dawać z siebie wszystkiego, wystarczy trochę, cokolwiek, tak czy inaczej odwlekasz tylko nieuniknione, a więc nie musisz wcale być nadgorliwy i zjadły, nie musisz być przodownikiem bytu, nie musisz bez ustanku napinać się do granic wytrzymałości – odpręż się, zrelaksuj, oddychaj głęboko [Dobrowolski 2015, 131]”. – powstaje u mnie nieodparte wrażenie, że w tych słowach autor zwraca się do swoich niegdyś (a może i dziś) zbyt wymagających rodziców, podobnie jak zwraca się zapewne do swoich akademicko spiętych promotorów z okresu studiów, a być może zwraca się w tych słowach także do swojego trenera pływania lub szermierki z czasów szkoły średniej. Nowoczesność sformułowała i przesłała dalej, przesłała nam, model życia jako rywalizacji i dążenia do sukcesu za wszelką cenę, model, którym jesteśmy już od jakiegoś czasu zmęczeni i znużeni, którego niedorzeczność odkryliśmy. Wiadomo, że nie będzie żadnego sukcesu. Wiadomo, że rywalizacja jest kręceniem się w kółko na małej planecie, że jest zjadaniem jednego robaczka przez innego – tylko trochę lepiej przystosowanego – marnego robaczka. Nowoczesność okazała się być groteską. Pozostawiła nam po sobie w spadku wiele za długich książek i kilka skompromitowanych projektów, tymczasem my, jej późni wnukowie, wahamy się codziennie między *Fuck’Em All* i *Let It Be* – rano chcemy być dobrzy dla zwierząt, ale nocą sami stajemy się zwierzętami. Z kolei w południe, wielkie południe, ogarnia nas nieodparte poczucie absurdu, w którym jednak nie wytrzymujemy zbyt długo i ponownie staramy się być dobrzy i przyzwoici. Po czym nadchodzi noc. Niech nam nicość lekką będzie!

BIBLIOGRAFIA

- Camus, Albert, 1985, *Upadek*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW
- Dobrowolski, Jacek, 2015, *Wzrost i upadek człowieka nowoczesnego*, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

THE FALL BY ALBERT CAMUS AND RISE OF JACEK DOBROWOLSKI

The Rise and the Fall of the Modern Man is an excellent philosophical essay written by Jacek Dobrowolski. The author – which is contemporary, existential nihilist with pretensions to a minimum of compassion-morality – tracks the development of the idea of the modern subjectivity, swinging between literature and philosophy. He mastered the rare art of concise updates of momentous philosophical issues, by which he refers in hedge-hopping vivacious style. The review notes the advantages (and shortcomings) of the essay, exposing the main focal points present in its insightful narration developed from disenchanted antiquity to the exhausted post-modernity.

SŁOWA KLUCZOWE: nowoczesność, nicość, egzystencjalizm, filozofia, literatura, Camus, Dobrowolski

KEYWORDS: modernity, nothingness, existentialism, philosophy, literature, Camus, Dobrowolski

NOWE TECHNOLOGIE MEDIALNE W OKRESIE SCHYŁKOWEGO PRL

Publikacja została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS2/00419 - projekt „Pozasystemowe sposoby użytkowania nowych technologii medialnych w okresie schyłkowego PRL”.



AGNIESZKA DYTMAN-STASIEŃKO

DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA WE WROCŁAWIU

***LIBERATION TECHNOLOGY* W PRL – OPOZYCYJNA
DZIAŁALNOŚĆ IRNEUSZA HACZEWSKIEGO JAKO PRZYKŁAD
TECHNOLOGICZNEJ WALKI O WOLNOŚĆ INFORMACJI¹**

Koncepcja Larry'ego Diamonda skupiająca się na pojęciu *liberation technology* to niezwykle kusząca perspektywa opisu działań aktywistycznych. Diamond definiuje *liberation technology* (technologię wyzwolenia) jako każdą technologię informacyjną i komunikacyjną, która zwiększa wolność polityczną, społeczną i ekonomiczną. Wskazuje, że obecnie są to przede wszystkim technologie cyfrowe, a więc komputery, telefony komórkowe oraz niezliczone aplikacje, także media społecznościowe, takie jak Facebook czy Twitter. Diamond podkreśla jednocześnie, że technologie cyfrowe mają kilka niezaprzeczalnych zalet w porównaniu z wcześniejszymi technologiami. Ich zdecentralizowany charakter oraz możliwość szybkiego dotarcia do znacznej liczby osób odpowiadają potrzebom oddolnego organizowania się, ponadto oferują dwustronną, a nawet wielostronną komunikację. Diamond nie ucieka w stronę jednoznacznie optymistycznego spojrzenia na technologię. Podkreśla jej niezaprzeczalne zalety, a więc umożliwienie obywatelom oddolnego dostarczania informacji, ujawniania przestępstw, wyrażania opinii, mobilizowania protestów, monitorowania wyborów, obserwowania rządów, pogłębiania partycypacji oraz poszerzania horyzontów wolności.

¹ Publikacja została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS2/00419 - projekt „Pozasystemowe sposoby użytkowania nowych technologii medialnych w okresie schyłkowego PRL”.

Wskazuje jednak też na ciemniejszą stronę rozwoju technologicznego, a mianowicie umożliwienie autorytarnym państwom wykorzystania nowych technologii jako imponującego narzędzia filtrowania i kontroli oraz identyfikacji i karania dysydentów (Diamond 2012: 4).

Oba sposoby wykorzystania technologii – zarówno dla działalności oddolnej, dysydenckiej, jak i jako narzędzia infiltracji oraz identyfikacji oponentów to cechy charakterystyczne nie tylko dla technologii cyfrowych, ale dla rozwoju technologii w ogóle. Stanowią więc mogą immanentną cechę technologii komunikacyjnych, samych w sobie neutralnych, niezależnie czy będą to technologie cyfrowe czy analogowe. Różnice w sposobie działania, komunikowania nie opierają się bowiem na prostym przeciwstawieniu, wręcz przeciwnie – należy doszukiwać się głębszych analogii, które doczekały się (doczekają się) odmiennych rozwiązań technologicznych.

Celem tekstu jest więc zaprezentowanie analogowych (a także wczesnocyfrowych) technologii wyzwolenia, które, co istotne, były dziełem jednego człowieka (i jego rodziny) – Ireneusza Haczewskiego. Punkt wyjściowy dla moich rozważań stanowi bowiem przekonanie o niezwyklej roli wolnej informacji w środowisku ocenzurowanym. Tę właśnie cenzurę na rozmaite sposoby przełamował działający na terenie Lubelszczyzny, w dużej mierze samotnie i samodzielnie, Haczewski.

Warto w tym miejscu odnieść się do refleksji, jaką snuje E. Morozow w książce *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. Autor ostro polemizuje z poglądami, które głoszą, że blok sowiecki upadł dzięki radiu, dzięki faksom i maszynom do pisania, przierzucanym za Żelazną Kurtynę przez państwa Zachodnie². Morozow wskazuje, że technologia odegrała rolę w upadku komunizmu, ale raczej dzięki szczególnym historycznym

² Co bywa wykorzystywane do podkreślania konieczności podjęcia podobnych działań wobec współczesnych dysydentów w państwach autorytarnych. Według Morozowa zachodni decydenci powinni porzucić iluzję, jakoby komunizm upadł pod presją informacji lub tuż upadł pokojowo, ponieważ cały świat patrzył.

okolicznościom, nie zaś walorom przynależnym samej technologii (Morozow 2011 : 33-55).

Oczywiście trudno się nie zgodzić z koncepcją Morozowa, ale należy podkreślić, że wartość analogowych (i wczesnocyfrowych) technologii wyzwolenia nie polegała tylko na bezpośrednim przyczynieniu się do upadku komunizmu. Jej walory to przede wszystkim rozbijanie monolitu informacyjnego, budzenie świadomości prawdziwie obywatelskiej, budowanie poczucia wspólnoty w działaniu opozycyjnym, dawanie świadectwa, zwłaszcza w latach beznadziei po stanie wojennym. I takie m. in. cele stawiał swojej działalności Ireneusz Haczewski³.

Ireneusz Haczewski to m.in. elektronik „odpowiedzialny” za skonstruowanie i funkcjonowanie radia Solidarność na Lubelszczyźnie, zorganizował wraz z żoną Barbarą nielegalne kino we własnym mieszkaniu w Lublinie, był korespondentem Radia Wolna Europa, twórcą konspiracyjnej wytwórni filmów dokumentalnych CVSH.

To nie wszystkie aspekty działalności Haczewskiego, który po raz pierwszy stał się znany władzom już w latach 50., jeszcze jako uczeń szkoły średniej. W 1957 roku skonstruował bowiem pierwszy nadajnik, nadający na falach średnich, słyszalny na terenie Lublina i okolic. Przekaz nie ograniczał się tylko do nadawania muzyki i zapowiedzi, Haczewski nadawał również na żywo audycje z Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa. Jego działalność trwała trzy miesiące. UB namierzyło w końcu radioamatora i zatrzymało w trakcie lekcji. Poddany został trzymiesięcznym przesłuchaniom. Rozprawa odbywała się przy drzwiach zamkniętych, ale na salę rozpraw udało się dostać dziennikarzowi

³ Materiały do tekstu pochodzą głównie z serii wywiadów przeprowadzonych przez autorkę z Ireneuszem Haczewskim w okresie 1.08 2014 – 20.03.2015. Treść wywiadów znajduje się w archiwum autorki. Cytaty pochodzące z wywiadów opatrzone są sygnaturą: inicjałami IH oraz konkretną datą (np. IH 15.10.2014).

„Ekspressu Wieczornego”⁴, który opisał całe zdarzenie zgodnie z propagandową linią partii.

Przez prawie trzydzieści lat Haczewski nie był aktywny jako konspirator. Powrócił do działalności w roku 1980, kiedy tworzyła się Solidarność. Pierwsze zadania związane były przede wszystkim z upowszechnianiem informacji. Przepisywał więc teksty na maszynie, kopiował w setkach egzemplarzy kasety magnetofonowe (skonstruował instalację umożliwiającą kopiowanie równoległe kilku kaset). Nagrywał też audycje na temat np. wydarzeń z Gdańska z 1970 roku, które, poza tworzącą się siecią kolportażu, emitował również na terenie domu towarowego *Sezam* w Lublinie (kierował tam działem RTV).

Wprowadzenie stanu wojennego stało się zdecydowanym bodźcem do działania opozycyjnego. Działalność Haczewskiego w latach 80. było wielopłaszczyznowa, a jej sukces wynikał przede wszystkim z otwartości umysłu, niezłomnej woli walki oraz umiejętności konspiracyjnych. Jak mówi sam Haczewski: „Zupełnie niesamowite czasy, w jakich wypadło nam żyć i działać, wymagały myślenia pozbawionego jakichkolwiek schematów. Tylko absolutnie wolny umysł jest zdolny do tworzenia rzeczy zupełnie nowych” (IH, 15.10.2014). I rzeczywiście, efekty pracy Ireneusza Haczewskiego dobitnie potwierdzają jego refleksję.

Próba klasyfikacji lub typologizacji oddolnych sposobów wykorzystania technologii, konstruowanych, zdobywanych urządzeń nastrocza wielu trudności. Nie chodzi przecież o proste przeciwstawienia medialne: radio, prasa, telewizja, ruch wydawniczy czy też środowisko analogowe vs. cyfrowe itd. To oczywiście pozwala w pewien sposób uporządkować myślenie o działaniach technologicznych opozycji (a także działaniach samego Haczewskiego), ale nie oddaje ich dynamicznego

⁴ (MA), *Niezwykłe uzdolnienia techniczne zaprowadziły 16-letniego ucznia na ławę oskarżonych*, „Express Wieczorny” 28.03.1958, s. 1.; zob. również: R. Januszewski, J. Strękowski, *RWE – głos wolnej Polski. (cz. I) Komandosi zimnej wojny*, „Rzeczpospolita” 20.04.2002 r., <http://archiwum.rp.pl/arttykul/381981-Komandosi-zimnej-wojny.html>.

charakteru, uwarunkowanego przede wszystkim *kulturą braku*. Owe braki sytuowały się na różnych poziomach egzystencji: począwszy od braku wolności słowa, braku paszportu (i możliwości wyjazdu) po braki zupełnie podstawowe, jedzenia czy ubrania, symbolicznie wyrażone brakiem tak podstawowej rzeczy, jaką był papier toaletowy. To „wybrakowane” środowisko działania aktywistycznego wpłynęło na charakterystyczny rys walki opozycyjnej, wyrażający się w takich słowach kluczowych jak: **kreatywność**, której efektami były **wynalazki równoległe**, **technologie DIY**, **nowatorskie i prototypowe sposoby komunikacji**, które przyczyniały się do przełamywania monopolu informacyjnego, coraz bardziej nadwerężanego przez działaczy opozycyjnych, którzy za cel postawili sobie walkę o wolną informację.

Walka o wolną informację stanowiła nadrzędny cel działań Ireneusza Haczewskiego. Jego determinacja, upór, umiejętność stosowania zasad konspiracji oraz samodzielność działań pozwoliły mu na tak efektywne wykorzystanie i rozwijanie umiejętności i pasji technologicznych, przekładające się na tworzenie kolejnych urządzeń, przerabianie i dostosowywanie istniejących, niestandardowe ich wykorzystanie.

RADIO

Pierwszy element, to działalność unikatowa w skali kraju, przede wszystkim jeśli chodzi o zasięg oraz celowość działania, a mianowicie zorganizowanie Radia Solidarność Lubelszczyzna oraz koordynowanie prac sieci radiowej. Ireneusz Haczewski skonstruował od podstaw lub w oparciu o konstrukcje fabryczne wszystkie nadajniki radia Solidarność na terenie Lubelszczyzny. Pierwszy z nich powstał w 1982 roku. Tworzyły one sieć składającą się z następujących ogniw: Radio Solidarność Świdnik”, „Radio Solidarność Ziemi Puławskiej”, „Radio Solidarność Ziemi Lubartowskiej”, „Radio Solidarność Poniatowa”. Sieć ta była w całości

opracowana teoretycznie i kierowana przez Ireneusza Haczewskiego. (As : 2014)⁵

Pierwsza audycję nadano w Świdniku 30. 04. 1983 roku. Ireneusz Haczewski na potrzeby radia skonstruował mininadajnik ultrakrótkofalowy. Jego moc nie przekraczała 6 watów. Podstawę jego konstrukcji stanowił monofoniczny magnetofon kasetowy B-113 (Kapral), wytwarzany przez Unitrę w Lubartowie. Dzięki kilku tranzystorom, po usunięciu zasilacza i głośnika magnetofonu powstał nadajnik o częstotliwości 65,5 MHz (była to częstotliwość zbliżona do częstotliwości Radia Lublin). Magnetofon zasilany był osiemnastoma bateriami R-20 połączonymi szeregowo. Uruchamiała go kombinacja dwóch klawiszy. Nadajnika nigdy nie udało się przejąć z prostej przyczyny – SB nie domyślała się jego zastosowania.

Pierwszą audycję nadano w Świdniku. Mieszkańcy miasta usłyszeli fragment melodii z filmu *Kurier Carski* oraz zapowiedź: *„Solidarność” Świdnik na antenie. Na falach eteru witamy i pozdrawiamy mieszkańców naszego miasta. Prosimy odbiorniki włączyć codziennie na UKF w paśmie 65,5 do 66 MHz. Data emisji pierwszej audycji nie była przypadkowa, ponieważ nadano ją w związku ze zbliżającym się świętem 1 Maja. Wzywano do bojkotu imprez organizowanych tego dnia przez władze oraz do wzięcia udziału w mszy odprawianej w intencji ludzi pracy.*

Ze względów bezpieczeństwa często zmieniano głosy spikerów oraz miejsca emisji. Materiał był zgrywany na kasety magnetofonowe i później emitowany.

Na zakresach radiowych nadawano przez pierwsze 9 miesięcy. Ale nie zadowoliło to twórcy radia Ireneusza Haczewskiego. Próbował na różne sposoby zwiększyć zasięg i poprawić bezpieczeństwo emisji⁶.

⁵ Oczywiście nie należy zapominać o ofiarnej pracy emiterów w poszczególnych ośrodkach, lektorów, osób tworzących treści audycji radiowych.

⁶ Wraz z rodziną wymyślali różne metody, z których większość została odrzucona, nawet takie, które, jak podkreśla Haczewski, sprawdziły się w innych regionach kraju, np. radio

Wiedział, że niesłychaną moc ma telewizja i dlatego postanowił wcielić w życie pomysł, jak sam mówi, nieprawdopodobny, a mianowicie emisję na ścieżce fonii telewizyjnej.

Pierwszą emisję poprzedziły przede wszystkim żmudne obliczenia, wykresy na mapach zasięgu oficjalnych nadajników TV na obszarze Lubelszczyzny. Jak podkreśla Ireneusz Haczewski:

„Sukces tej metody był jednak możliwy tylko na wyjątkowo wyselekcjonowanych terenach. Tzw. wola polityczna zarządzających lokalnie pracami konspiracji, nie była, w tym wyjątkowym wypadku, decydująca. Decydowały żmudne obliczenia matematyczne. Stąd fiasko tej metody w wielu innych ośrodkach w kraju. Naszą, lubelską siłą, była właśnie dotychczasowa słabość i niedofinansowanie naszego regionu. Tylko na obrzeżach zasięgu rządowych nadajników, jakkolwiek sukces był możliwy. Nigdy w środku wielkiego miasta. Dlatego nie nadawaliśmy z samego Lublina, a ze Świdnika, Puław, Poniatowej, Lubartowa. Tam nie było w samym mieście rządowych nadajników, ale były silne robotnicze skupiska wokół przemysłu i dla nich warto było nadawać. Decydowała fizyka i matematyka, nie wola polityczna.” (IH 25.08.2014)

Do konstrukcji nadajników wykorzystano tym razem trzy „zrzutowe” nadajniki francuskie. Haczewski przystosował nadajnik do pracy na fonii telewizyjnej i przygotował pierwszy nadajnik do pracy na terenie Świdnika. Pierwsza audycja na fonii II programu TV została wyemitowana 14.02.1984 roku. Nie zapowiadano jej wcześniej przez chociażby akcje ulotkowe, ale radiowcy trafili niezwykle celnie. We wtorkowe wieczory w styczniu i lutym 1984 roku telewizja polska emitowała serial radziecki pt. „Ostatni lot Albatrosa”. Okazało się jednak 14 lutego widzowie nie zobaczą bohaterów serialu, a w ich domach zagoszczą oficjele zebrani w Moskwie na pogrzebie Jurija Andropowa – Sekretarza Generalnego KPZR. Sprawozdanie z pogrzebu nadawane było w obu programach telewizji polskiej. W momencie, kiedy przemawiał następca Andropowa – Konstantin Czernienko – rozpoczęła się audycja Radia Solidarność Świdnik – Czernienko przez 3 sekundy tylko ruszał ustami, a następnie czystą polszczyzną „grzmiał z trybuny moskiewskiej”: „

balonowe w Toruniu. Próbował też wykorzystać latawce, ale zbyt duże uzależnienie od sił przyrody spowodowało odrzucenie tego pomysłu; (zob. Haczewski :2008, 111).

W Świdniku aresztowano działaczy Solidarności”, następnie wymienił ich nazwiska, a następnie mówił o konieczności stanowczego oporu przeciwko reżimowi. Fala entuzjazmu w Świdniku była ogromna. Co ważne, nikt nie wiedział o tej audycji wcześniej, tylko Haczewski oraz Henryk Gontarz kierujący ekipą nadawczą w Wytwórni Sprzętu Komunikacyjnego w Świdniku.⁷ Dzięki koordynacji działań przez I. Haczewskiego, dzięki ofiarnej pracy emiterów, lektorów udało się wyemitować ok. 100 audycji. Sieć Radia Solidarność działała przez cztery ogniwa stałe w Świdniku, Lubartowie, Poniatowej i Puławach, zdarzały się emisje „gościnne” w innych miejscowościach Lubelszczyzny. Żadnej emisyjnie udało się skutecznie namierzyć w czasie pracy, nie aresztowano też żadnego z operatorów podczas akcji. Ostatnią audycję nadano gościnnie z Kazimierza Dolnego 5 czerwca 1989 roku.

KONSPIRACYJNA WYTWÓRNIA FILMOWA

Ireneusz Haczewski nie ograniczył się tylko do działalności radiowej. Kolejną formą sprzeciwu informacyjnego było tworzenie filmów dokumentalnych. Niezależną wytwórnię filmową CVSH tworzyli: Ireneusz Haczewski, Barbara Haczewska (żona) oraz dzieci: Marek Haczewski, Anna Haczewska oraz Andrzej Haczewski

Produkcję filmów dokumentalnych można było rozpocząć dopiero po zdobyciu profesjonalnej kamery. Ireneusz Haczewski otrzymał ją w listopadzie 1987 roku w trakcie wyjazdu do Włoch, do Ancony, od Związku Zawodowego CISL Regionu Marche we Włoszech. Wtedy też zaczął też realizować kwartalniki wideo pt. „Niezależny VIR” (Wideo Informator Regionu). Część sprzętu potrzebnego do montażu i produkcji Haczewski wykonał samodzielnie, ale wiedział, że komputer byłby nieoceniony w

⁷ W aktach IPN zachował się raport dotyczący tej pierwszej emisji, potwierdzający dobrą słyszalność audycji i przede wszystkim sprawozdający jej treść (IPN Lu 0 20 /847/2 II11665).

takiej pracy. Pierwszy ZX Spectrum otrzymał od Włodzimierza Blajerskiego (działacza lubelskiej Solidarności, później wiceministra sprawiedliwości w rządzie Wiesława Chrzanowskiego) na początku 1988 roku, wtedy też zrealizowane zostały pierwsze numery kwartalnika „Niezależny ViR”. Komputer ZX Spectrum był wyposażony w generator wysokich częstotliwości umożliwiający połączenie z telewizorem – wysyłał obraz w standardzie analogowym PAL. Można było tworzyć z jego pomocą prymitywne kolorowe grafiki - dzięki temu powstawały napisy do filmów, czołówki. Obraz z komputera można było naprzemiennie montować w produkowany materiał. (na podst. IH) Powstało 6 numerów kwartalnika. Każdy 40-minutowy odcinek stanowił dokumentację działalności podziemnej regionu lubelskiego. Rozprowadzany był na kasetach VHS zarówno w Polsce, jak i przemywany na Zachód (do Paryża, gdzie nadano nawet fragment przez satelitę, oraz do Rzymu, gdzie był rozpowszechniany wśród Polonii).

SZYFROWANIE DOKUMENTÓW

Kolejnym sposobem wykorzystania komputera przez Ireneusza Haczewskiego było szyfrowanie dokumentów, z którego korzystał bardzo skutecznie w końcu lat 80. Bardzo pomocne okazały się tu zainteresowania jego syna Andrzeja Haczewskiego oraz jego wiedza z zakresu kryptografii. Napisał on program szyfrujący, który później służył Ireneuszowi Haczewskiemu do szyfrowania dokumentów. Działanie programu było stosunkowo proste: należało wpisać dowolny tekst jako klucz, następnie z klawiatury wpisać tekst podlegający szyfrowaniu. Komputer łączył oba teksty w pozornie nielogiczny ciąg znaków. Rozszyfrowanie wymagało wpisania lub wgrania z kasyety tekstu klucza oraz zaszyfrowanego tekstu, a wtedy na ekranie komputera ukazywał się tekst źródło. Haczewscy dysponowali również drukarką, można więc było drukować teksty. Problem mógł stanowić tekst klucz, ale i tutaj twórcy poradzili sobie znakomicie, ponieważ wykorzystali jako klucz tekst pouczenia znajdujący się na ostatniej stronie legitymacji ubezpieczeniowej. Tekst bardzo długi, a jednocześnie chyba jeden z najbardziej powszechnych w rzeczywistości

PRL, łatwy do odzyskania, zawsze drukowany w ten sam sposób. Ireneusz Haczewski szyfrował dokumenty (m.in. obliczenia wykorzystane do stworzenia sieci radiowej) na własny użytek, ponieważ kierownictwo solidarności lubelskiej nie było zainteresowane tym udogodnieniem pracy konspiracyjnej.

URZĄDZENIA NASŁUCHOWE

Wywiad radiowy stanowił istotny aspekt działalności radiowej. Ireneusz Haczewski wyprodukował kilkanaście urządzeń nasłuchowych z ręczną regulacją. I co ważne, jedno zautomatyzowane, wyposażone w komputer ZX Spectrum z programem syntezy mowy. Stacja nasłuchowa powstała niejako przypadkowo. Haczewski miał otrzymać z zagranicy częstotściomierz, otrzymał natomiast skaner radiowy i postanowił użyć go zgodnie z jego przeznaczeniem. Opracował dodatkowy blok elektroniczny, tym samym poszerzając możliwości urządzenia. Ustalił tajną częstotliwość SB (ukrytą w paśmie przeznaczonym ustawowo dla instytucji cywilnych). Stacja pracowała automatycznie, gdy tylko kanał operacyjny był wykorzystywany przez SB. Urządzenie działało dzięki antenie umieszczonej wysoko na dachu, odbierającej sygnały kanału operacyjnego SB. Miała ona zasięg ok. 100 km. Każde wejście na kanał funkcjonariuszy SB uruchamiało zapis magnetofonowy, a komputer po sekundzie dzięki programowi syntezy mowy podawał aktualny czas, reagując na impuls elektryczny. Głos komputera nie był zbyt wyraźny, ale godzinę i minutę można było z powodzeniem rozszyfrować.

Niestety, jak podaje Haczewski, jeden z czołowych działaczy po zorientowaniu się w możliwościach sprzętu uniemożliwił jego działanie. Zabral wszystkie taśmy z nagraniami, a urządzenie polecił zainstalować w pustostanie. To cenne źródło informacji zostało więc skutecznie unieszkodliwione.

LUBELSKA TELEWIZJA PODZIEMNA

Kolejnym, już nie wykorzystanym zastosowaniem komputerów była telewizja konspiracyjna. Niestety telewizja nie dawała już możliwości takiego sukcesu jak radio na fonii TV, ponieważ rządowy nadajnik wizyjny miał przeszło dziesięciokrotną przewagę mocy nad nadajnikiem fonicznym, a więc do wejścia na wizję potrzebny byłby ok. 630-watowy sprzęt nadawczy, co raczej było niewykonalne w warunkach konspiracyjnych. Można było ewentualnie postawić nadajnik na dachu wieżowca w pobliżu anteny zbiorczej lub wprost wpiąć się z kablem do anteny. Ale zasięg ograniczony byłby wtedy tylko do konkretnego budynku. Zupełnie niewykonalna była też budowa wysokiego masztu.

Mimo tych zastrzeżeń Ireneusz Haczewski napisał program w języku BASIC, który nadawał automatycznie dowolnej długości serię plansz, napisów czy wykresów. Możliwe też były animacje. Procedurą emisji sterował komputer ZX Spectrum – włączał i wyłączał zasilanie o zaprogramowanej godzinach. Nadajnik mógł działać wiele godzin. Do montażu, opracowywania plansz i napisów wykorzystano komputer Amiga. Telewizja konspiracyjna nie nadała jednak żadnego programu, ponieważ nie zdążyła. Nastął czerwiec 1989 roku i Joanna Szczepkowska ogłosiła koniec komunizmu.

KORESPONDENCJE DO RADIA WOLNA EUROPA

Innym aspektem działalności informacyjnej Ireneusza Haczewskiego były korespondencje do Radia Wolna Europa – do Rzymu i do Monachium. Korespondencje nadawał z własnego mieszkania i pod własnym nazwiskiem. Skonstruował specjalny telefon, pozbawiony zarówno tarczy numerowej, jak i tradycyjnej słuchawki. Głos korespondenta słyszalny był w głośniku, Haczewski mówił zaś do mikrofonu studyjnego lub odtwarzał materiał z magnetofonu. Całość działała precyzyjnie dzięki odpowiedniemu układowi antylokalnemu. W skonstruowaniu telefonu pomógł Haczewskiemu syn Andrzej, wtedy uczeń technikum łączności. Haczewski nadał ok. 12 godzin relacji, stanowiącej rodzaj „kroniki

walczącego Lublina” (IH, 14.10.2014)⁸, a obecnie to niezwykle świadectwo czasów opozycyjnych.

KINO

W mieszkaniu Ireneusza Haczewskiego działało również, dzięki Barbarze Haczewskiej, niezależne kino konspiracyjne. Na projekcje przychodziły kilkudziesięcioosobowe grupy z zakładów pracy – ogółem projekcje, według wyliczeń Haczewskiego, obejrzało ok. 1700 widzów. W mieszkaniu Haczewskich można było obejrzeć np., „Przesłuchanie” czy „Z dalekiego kraju”, a także kwartalniki „Niezależny ViR”. Na projekcje przychodziły grupy nieznanymi gospodarzom osób po opieką jednej znanej osobie. Projekcje odbywały się „poetyce imieninowej”, która służyła za kamuflaż. Magnetowid umieszczony w specjalnie chronionym elektronicznie pomieszczeniu i uruchamiano go zdalnie, kierując pilot na niewidoczny punkt na suficie. Kable przechodziły przez grube ściany, ukrycie sprzętu uniemożliwiało jego konfiskatę podczas rewizji. Twórcy kina doliczyli się ok. 1700 widzów.

LABORATORIUM

Sukces działalności Haczewskiego to także zasługa jego ostrożności konspiracyjnej. Wszystkie urządzenia, korespondencje do RWE, filmy dokumentalne czy kolejne numery kwartalnika video powstawały w jednym miejscu, chociaż wydaje się to dziś nieprawdopodobne, po prostu w mieszkaniu Haczewskich w lubelskiej dzielnicy Czuby. Na potrzeby działań konspiracyjnych wydzielono niewielkie pomieszczenie (o wymiarach ok. 1,40 m x 1,80 m), ze ścianami wyłożonymi folią aluminiową (klatka Faradaya), ukryte za półką z książkami, otwierane magnesem mieszczącym się w dłoni, zamykane elektronicznie. Tajne laboratorium było skromnie urządzone, na stole znajdowały się: komputer ZX Spectrum, magnetofony wykorzystywane w pracy Radia Solidarność, przewijarka do taśm VHS, różnej wielkości nadajniki – od mini nadajnika począwszy, przez

⁸ Relacje te znajdują się w prywatnym archiwum Ireneusza Haczewskiego.

średni, aż po nadajnik 200-watowy, ponadto telefon służący do przekazywania relacji dla Radia Wolna Europa, podłączenia do magnetowidu, który służył do projekcji filmów, kable telefoniczne, na jednej ze ścian zaś archiwum w postaci dużego zbioru kaset VHS.

Radio, kino, urządzenia nasłuchowe, próby telewizyjne, korespondencje dziennikarskie, filmy dokumentalne, wieloaspektowa praca konstruktorska – wydaje się wręcz niemożliwe, aby były dziełem właściwie jednego człowieka. Działalność Ireneusza Haczewskiego (i jego rodziny) stanowić może przykład maksymalnego prawie wykorzystania dostępnych (w ograniczonym przecież zakresie) możliwości technologicznych, wspartych niezłomnym zaangażowaniem i przekonaniem o istotności walki informacyjnej. Owe działania (nie tylko Haczewskiego, ale i innych opozycjonistów zaangażowanych w działalność informacyjną) można podzielić na dwie grupy: pierwsza z nich to praktyki ujawniania informacji i przebijania się przez oficjalną propagandę, druga zaś to praktyki utajniania informacji, mające służyć ochronie zarówno przekazu, jak i uczestników komunikacji. Technologiczna obudowa działalności opozycyjnej rzeczywiście często opierała się na urządzeniach dostarczanych przez Zachód, ale jej podstawę stanowiła przede wszystkim wiedza i pasja działaczy, którzy sami konstruowali urządzenia, pisali programy, tworzyli interfejsy i wdrażali rozwiązania techniczne, pozwalające na usprawnienie pracy podziemnej czy też nadanie jej zupełnie nowego oblicza, jak w wypadku działalności Ireneusza Haczewskiego na terenie Lubelszczyzny.

BIBLIOGRAFIA

(MA), *Niezwykłe uzdolnienia techniczne zaprowadziły 16-letniego ucznia na ławę oskarżonych*, "Express Wieczorny" 28.03.1958, s. 1.

As, *Radiem w telewizję*, „Kazimierski Portal Internetowy” 19.07.2014, <http://www.kazimierzdolny.pl/news/radiem-w-telewizje/19177.html> (dostęp: 3.10.2014)

B. Bakuła (red.), *Radio Solidarność. Podziemne rozgłoszenie oraz audycje radiowe i telewizyjne w latach 1982-1990*, Poznań 2008.

Diamond L., *Liberation Technology*, [w:] red. L. Diamond, M. F. Plattner, *Liberation Technology. Social Media and the Struggle for Democracy*, Baltimore 2012, ss. 3-17.

Haczewski I., *Aspekty organizacyjno-techniczne podziemnego Radia Solidarność Lubelszczyzna w latach 1982-1989*, [w:] B. Bakuła (red.), *Radio Solidarność. Podziemne rozgłoszenie oraz audycje radiowe i telewizyjne w latach 1982-1990*, Poznań 2008, ss. 107 – 114.

Januszewski R., Strękowski J., *RWE – głos wolnej Polski. (cz. I) Komandosi zimnej wojny*, „Rzeczpospolita” 20.04.2002 r., <http://archiwum.rp.pl/artypul/381981-Komandosi-zimnej-wojny.html>.

Morozov E., *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, New York 2011.

Wójcik, A., *To byli prawdziwi bohaterowie. 31. rocznica nadania pierwszej audycji Radia Solidarność Świdnik*, „Głos Świdnika” 2013, nr 26, <http://www.historia.swidnik.net/text-3858>, (dostęp 4.10.2014).



KRZYSZTOF GAJEWSKI

THE BIRTH OF PICTORIALITY IN COMPUTER MEDIA¹

The aim of the paper is to follow some milestones of the story of computer media as far as the notion of pictoriality is concerned. I am going to describe in the most general way how it happens that two quite separate technologies as computer machine and pictorial representation met and since then became almost inseparable.

1. Definitions

1. Visuality and pictoriality

What does it mean “visuality”? It can be defined as “a quality of being visual”². We don't want to identify it with “visibility”³. The latter would be “a quality or state of being visible”. “Visibility” concerns process of perception, whereas “visuality” would indicate an ontological dimension of existence. At first the word can seem superfluous and hasn't been noticed by some prominent dictionaries⁴. However it has

¹ Publikacja została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS2/00419 - projekt „Pozasystemowe sposoby użytkowania nowych technologii medialnych w okresie schyłkowego PRL”.

² Visuality, in: *Wiktory, The Free Dictionary*, <https://en.wiktionary.org/wiki/visuality> (retrieved 23.02.2015)

³ As both *Merridan-Webster dictionary* and *American Heritage Dictionary of the English Language* do: visuality, in: *Merridan-Webster*, 2015, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/visuality> (retrieved 23.02.2015); *American Heritage Dictionary of the English Language*, 2011, <http://www.thefreedictionary.com/visuality> (retrieved 23.02.2015)

⁴ Like dictionary.com, for instance.

quite a venerable genealogy, as it appears in Thomas Carlyle's *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* as early as in 1840. "Clear visuality", according to Carlyle, is a feature of Dante's work, which gives it its incomparable excellence and is close in meaning to "intense earnestness" and "truth"⁵. One can notice here a framework of Plato's concept of knowledge coming from ideas acquired by means of visual perception.

For the need of this paper I would tend to understand visuality as a substantive correlate of a notion of "visual" in the meaning it is used in an expression "visual culture". Leading scholar on the topic, Nicholas Mirzoeff, explains it in terms of visual technology, which is:

"any form of apparatus designed either to be looked at or to enhance natural vision, from oil painting to television and the Internet"⁶

However, when Mirzoeff enumerates examples of phenomena of visual culture, he refers mostly not actually to visual media technologies in general, but rather to pictorial media⁷. Visuality is a broader term than pictoriality. Every pictorial entity must be simultaneously visual, whereas not every visual entity is mandatory pictorial⁸.

The difference between visual and pictorial becomes clearer, when one takes into consideration Marshall McLuhan's tradition in media theory. He distinguishes between "the magical world of the ear" and "the neutral visual world"⁹. By the latter he meant a world peopled by humans changed by internalization of technology of a phonetic alphabet. Hence,

⁵ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Project Gutenberg, 2008, <http://www.gutenberg.org/files/1091/1091-h/1091-h.htm> (retrieved 23.02.2015)

⁶ Nicholas Mirzoeff, *The visual culture reader*, London: Routledge 2002, p. 3.

⁷ Nicholas Hiley, *The Pictorial Media*, "The Historical Journal", 31, 1988.

⁸ More on relation between visuality and pictoriality: Whitney Davis, *Visuality and Pictoriality*, "RES: Anthropology and Aesthetics", No. 46, Autumn, 2004. However, in the current paper I'm not following Davis's approach and understand these terms as defined above.

⁹ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*, Toronto, Canada: University of Toronto Press 1962, p.21.

written communication is a constitutive part of visual media in the same way as oil painting or television. We should contrast then two classes of visuality. Symbols would be the first of them. This kind of visual object refers to its designate by sheer convention, in such a way as language symbol according to Ferdinand de Saussure. The second class of visuality would consists of icons, or pictures. They relate to their meanings by similarity, so there is no need to learn any special code or convention to recognize them. One can say that pictures are not so demanding for a recipient as symbolic scripture. They pose lower entry threshold than symbols of a conventional code do.

No surprise that a picture was appreciated as a communication media in Middle Ages, while system of literary education was fairly poor developed. Idea expressed in sentence "*Pictura est laicorum litteratura*" appears in writings of Honorius Augustodunensis¹⁰. Pictures become in this perspective a substitute of written communication, applied when there is a lack of competence on the side of recipients, i. e. when recipient of a message is not familiar with the symbolic code.

2. Computer

It is not easy to decide where to start the history of computers. What actually is a computer? A computing machine? If so, one should count as it also our fingers that used to serve as first tools to perform arithmetical calculations, what determined the form of our contemporary numeral system based on the number 10¹¹. A restriction of not being part of our body still would lead us to call an abacus or a slide rule with a name of a computer, since both of these devices were invented and used for a purpose of arithmetical computations.

Well, the main point of a definition of a computer and what distinguish it from any other computing machines construed before it was a possibility of programming it. In this perspective one starts a history of computers with Charles Babbage's analytical engine,

¹⁰ Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, I, 132, in: *Patrologiae cursus completus; Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1854, vol. 172, s. 586.

¹¹ Compare: Michael R. Williams, *A Preview of Things to Come: Some Remarks on the First Generation of Computers*, in: *The first computers: history and architectures*, ed. R. Rojas, U. Hashagen, Cambridge, Mass.: MIT Press 2000, p. 8.

programmed with punched cards. However, one can presume that moving stones on abacus or sliding a rule of a slide rule also can be named “programming”. Yet, these terminological troubles can be easily solved and a mathematically precise definition of a computer can be proposed, thanks to research of Alan Turing. In his famous paper entitled “On computable numbers” British mathematician introduces a notion of an “automatic machine” (a-machine):

“The machine is supplied with a “tape” (the analogue of paper) running through it, and divided into sections (called “squares”) each capable of bearing a “symbol”.¹²

The machine, called later Turing machine, was quite limited in its functionality. It was able to read a symbol and write a new one dependently on the symbol read previously. Nevertheless, it happened to be as effective as our contemporary computers, including the biggest ones, supercomputers. Turing created a definition of computer that was accepted universally. Babbage analytical engine is a computer in this sense, an abacus and a slide rule – not at all.

From a point of view of media theory Turing machine belongs fully to the world of scripture, seems to be a radical consequence of the logic of writing¹³. It employs technology of a scroll, named “tape” here. Scroll provides a feature of preserving written signs from a limited repertoire, constituting a language code based on a finite alphabet. A-machine doesn't offer a possibility of drawing and displaying a picture. This heritage will determine the evolution of computers for a long time. We will be waiting two decades, till the first computer apt to handle graphics.

Despite its name Turing machine was a sheer theoretical entity, a thought experiment, not intended to be built in reality¹⁴. In actual realization it would be too ineffective form technical point of view. This

¹² Alan Turing, *On Computable Numbers, With an Application to the Entscheidungsproblem*, “Proceedings of the London Mathematical Society” (1937), s2-42, p. 231.

¹³ Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press 1986.

¹⁴ It has been though implemented for modern computers and nowadays one can find several Turing machines accessible on-line.

is why von Neumann architecture became such a crucial point in the history of computing machines. It makes possible to put in practice theoretical ideas of Turing. John von Neumann designed “the general-purpose automatic computing system” consisting of

“units for arithmetic, storage, control, input, and output”¹⁵

All these parts we can still find in structure of our contemporary computers. Von Neumann decided, oppositely to original Turing's idea, to store data and instructions of a program in the same memory space. Von Neumann hasn't precisely determined the form instructions controlling the computer should be input in.

“These instructions must be given in some form which the device can sense: Punched into a system of punchcards or on teletype tape, magnetically impressed on steel tape or wire, photographically impressed on motion picture film, (...) this list being by no means necessarily complete.”¹⁶

As we can see he prophesied even photographic film as a medium for introducing data to computing machine. It had been indeed already used by Konrad Zuse in 1936 in this Z3, the first working programmable computer¹⁷. Zuse, however, hadn't applied suggested by von Neumann photographic technology, but used punched movie tape instead. Therefore the input was in fact “numerical data”, since the aim of a computer was, logic goes, to compute, i. e. to perform arithmetical operations. Computer still belongs to the world of writing and the realm of picture is beyond its reach.

¹⁵ William Aspray, *John von Neumann and the origins of modern computing*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1990, p. 64.

¹⁶ John von Neumann, *First Draft of a Report on the EDVAC*, University of Pennsylvania 1945,
<https://web.archive.org/web/20130314123032/http://qss.stanford.edu/~godfrey/vonNeumann/vnedvac.pdf> (retrieved 23.02.2015)

¹⁷ Lev Manovich, *The Language of New Media*, Cambridge, Mass. : MIT Press 2002, p. 47

3. New Media

There comes a moment when these two technologies, a computer and visual media join. This is where Lev Manovich seeks origin of new media.

„new media represents a convergence of two separate historical trajectories: computing and media technologies. Both begin in the 1830's with Babbage's Analytical Engine and Daguerre's daguerreotype.”¹⁸

Under the term “media technologies” Manovich understands mostly visual media technologies such as cinema. Symbolized by Dziga Vertov's movie it plays for him a key role for the language of new media¹⁹. Other enumerated exemplary media technologies are as follows:

“a photographic plate, a film stock, a gramophone record”²⁰

All of these media represent pictorial media in a broad sense, providing iconic copy of its designates.

2. Pictoriality and Computers

At the beginning of this paper I introduced an opposition between two classes of visuality: symbolic, conventional visual code and iconic, pictorial visuality. All the above invoked examples of computing machines represented the realm of symbolic code, since it needed input in a form of numerical data and produced output of the same type. It was closely related to the fact that all of them was digital computers, exactly the same as all the computers around us. Nonetheless, there existed also analogue computers we are not able to include to our analysis. For an analogue computing technology pictorial reality is a natural environment, since the essence of the opposition between analogue and digital is very much the same as between symbolic and iconic. Thus, I am going to investigate the birth of iconic visuality in the history of digital computers. The point of a clash between analogue-pictorial and digital-

¹⁸ Manovich, p. 44.

¹⁹ Manovich, p. VI.

²⁰ Manovich, p. 44.

symbolic would be the center of interest here. This is where the question of translation from one form of a message to another one, completely incompatible, emerges.

1. Computer Graphics

When telling a story of a computer art, Marek Hołyński remarks that the first branch of art computers entered was music²¹. One can suppose that its proximity to maths, stressed especially by Pythagoreans, contributed to this fact. Graphical applications of computing machines followed musical experiments. Hołyński recalls such examples of use of computers in visual arts as image analyzing, image recognition and image generation. In general specialists discriminate three main fields of computer science dealing with picture according to a type of an input and an output.

1. Computer graphics: description → image
2. Image processing: image → image
3. Image recognition: image → description²²

The aim of computer graphics consists of generating an image on the basis of a description. Thus, an input has a form of conventional code, is language-like, whereas expected output is a graphical, iconic object. An example of a task of computer graphics would be generating a fictional world of a computer game. Programmers receive description of objects to generate and to create a software able to produce specified images and animations. For this kind of technology one needs an output interface allowing to convey a pictorial message, even though it's not necessary to employ an input interface of this type.

A case of the second field, image processing is different. Here, one needs to provide a way of passing an image both as an input and as an output. Typical image processing would be application of filters to better a photo quality or change mood of it. A user provides input data such as a photo and obtains as an output this very photo modified in an expected

²¹ Marek Hołyński, *Sztuka i komputery*, Warsaw 1976.

²² Dariusz Sawicki, *Grafika komputerowa*, 2008, http://wazniak.mimuw.edu.pl/index.php?title=GKIW_Moduł_0_-_Wstęp (retrieved 23.02.2015)

manner. The first big problem of image processing is encoding an iconic image of visual reality into computer memory. Real world and its images are continuous, not digital as computer memory is. Thus, a picture of an empirical world needs to be cropped so as to fit to a form of zeros and ones. Its dimensions are supposed to be approximated to integers, since only natural numbers can be precisely represented and operated by a digital computer. The reality, both visual and acoustical undergoes a process of standardization and normalization. All the representable values of sound and colors get round to the nearest integer number. Here we encounter a fundamental digitalisation problem I'll try to describe a bit further below.

The third type of cooperation between graphics and computer science, image recognition, is a sub-domain of general pattern recognition problem²³. In this case machines get an image as an input and returns symbolic (*scil.* language) description of it as an output. One of the most important issues on this field is Optical Character Recognition (OCR). How this problem is difficult and how far are we from its final solution, everyone who ever digitized a print text knows very well. For some reasons pattern recognition problem is much more difficult for digital, electronic machines than it is for humans, analogue, biological machines.

“Pattern Classification, more often called Pattern Recognition, is the primary bottleneck in the task of automation.”²⁴

This phenomenon of superiority of humans over automata on the field of information processing is employed by WWW interface in a form of CAPTCHA: pictures of distorted writing preventing a malicious software to enter to an internet service, whereas letting real people in. It is possible only because of a fact that a human can decode slightly distorted writing much easier than a computer. Computing machine is best at what it was doing from its beginning: reading and manipulating

²³ Konstantinos Koutroumbas, Sergios Theodoridis, *Pattern Recognition*, Boston: Academic Press 2008.

²⁴ Michael D. Alder, *An Introduction to Pattern Recognition: Statistical, Neural Net and Syntactic methods of getting robots to see and hear*. HeavenForBooks.com, 2007, p. 4 (retrieved 23.02.2015)

numbers, even though there was a lot of effort made to “teach” a computer how to “see”, how to accept input in form other than symbolic code. In the following section I present some of them.

2. Graphical User Interface

Interfaces of first computers let their operators to handle “electronic brains” according to a scheme of batch processing. The computer gets input data in a form of punched cards, for instance, and the program starts. There is no possibility of interaction then, a user is not able to change a way a software is executed till it finishes. This kind of interface has no any “pictorial” characteristic in it, it is fully textual and symbolic (a string of numerical values).

Very quickly other approaches to input data into computer memory was elaborated. Joystick had already been used in aircraft and in a natural way was used to operate machines in general and computing machines in particular in this industry. A track-ball was invented in 1946 for a need of radar echolocation and used at first with an analogue computer by Ralph Benjamin, an engineer employed by the British Defense Research Agency.

“We used a joystick because at the time it was readily available, but in my paper proposing this, I had included what I called the roller ball, now known as a mouse, which I said was going to be more elegant and would be the long-term solution.”²⁵

However, a light pen was much more popular at these early stages of computer evolution than track ball and its offspring, born by rolling a trackball over on its back – a computer mouse. The idea of a light pen, or as it first was called and looked like, a light gun, came to mind of Robert Everett in 1952, working for US Navy. Everett worked on Whirlwind, the first computer to interact with a user in real-time²⁶. Thus, he needed something that would allow this kind of interaction by giving a quick and

²⁵ *Oral-History: Ralph Benjamin*, http://www.ieeeehn.org/wiki/index.php/Oral-History:Ralph_Benjamin (retrieved 23.02.2015)

²⁶ *A Critical History of Computer Graphics and Animation*, <http://design.osu.edu/carlson/history/lesson2.html> (retrieved 23.02.2015)

easy way to point out any particular pixel on the screen, very much like our today's touch screens.

A computer mouse appeared in the early 60. and since then holds its stable place among computer input devices²⁷. It became the most popular way of working with a graphical interface. Only nowadays, in the time of mobile computer devices it is being displaced by a touch pad²⁸, which provides more intuitive, direct, albeit less precise, manner of pointing out a place on the screen. How intuitive it is one can easily perceive when a toddler, not able to use a mouse, let alone to read, succeeds in controlling some basic functions of a mobile phone or an electronic tablet with a touchscreen.

The first full-fledged graphical computer interface system, based on pictorial technology, was Sketchpad, constructed by Ivan Sutherland, as topic of his PhD thesis in 1963 at MIT²⁹. An input interface device was a light pen allowing a user to draw directly on a computer screen.

“The Sketchpad system uses drawing as a novel communication medium for a computer. The system contains input, output, and computation programs which enable it to interpret information drawn directly on a computer display.”³⁰

Following the story of computer interface one can realize that development of pictorial interfaces was parallel to growing interactivity of computers. It is possibly easier and more effective to administrate a work of an electronic computer in real time, giving an instant response to results of its work. In such a way a dialog between a human and a

²⁷

Benj Edwards, *The computer mouse turns 40*, „Macworld” Dec 9, 2008, <http://www.macworld.com/article/1137400/mouse40.html> (retrieved 23.02.2015)

²⁸ The first working touchscreen was supposedly constructed by Bent Stumpe, a CERN engineer in 1973. See: *Another of CERN's many inventions*, “CERN Bulletin” 2010, No. 12.

²⁹ *A Critical History of Computer Graphics and Animation*, <http://design.osu.edu/carlson/history/lesson3.html> (retrieved 23.02.2015)

³⁰ Ivan Sutherland, *Sketchpad: A Man-Machine Graphical Communication System*, „Technical Report” No. 574, September 2003, University of Cambridge Computer Laboratory, p. 9.

computer is established. Sutherland uses a metaphor of a “conversation”:

"The Sketchpad system makes it possible for a man and a computer to converse rapidly through the medium of line drawings."³¹

The way Sutherland's Sketchpad communicates seems (to its creator) more natural than earlier text-based interfaces:

"Sketchpad is able to accept topological information from a human being in a picture language perfectly natural to the human"³²

Not only new way of inputting data into computer, but also a graphical output has a crucial importance for Sutherland.

"A display connected to a digital computer gives us a chance to gain familiarity with concepts not realizable in the physical world. It is a looking glass into a mathematical wonderland."³³

The creator of Sketchpad proposes a new metaphor describing work of a computing machine. Its display, demonstrating in a pictorial form results of calculations, serves as a magical looking glass, giving an insight to a possible world defined in a software executed on the computer. This approach, interpreting conceptual work of a mathematician in terms of seeing, refers to Plato's theory of knowledge as watching eternal ideas.

Following Sutherland's metaphor of a looking glass, several other metaphors would appear, invented by computer engineers and intended to explain and visualize a function of a computer screen and a computer in general. To the most influential ones belong:

- a) Paper and Ink Metaphor, used by creators of Xerox Alto, one of the first experimental personal computers in 1973. They strove to model traditional media such as paper and ink in new electronic one³⁴. The output screen of Alto was shaped as a

³¹ Ivan Sutherland, *Sketchpad*, p. 17.

³² Ivan Sutherland, *Sketchpad*, p. 9.

³³ Ivan Sutherland, *The Ultimate Display*, w: Proceedings of the IFIP Congress, red. W. A. Kalenich, Waszyngton 1965

³⁴ Charles P. Thacker et alii. *Alto: A Personal Computer*, in: *Computer Structures: Principles and Examples*, ed. D. Siewiorek, C. G. Bell, and A. Newell, McGraw-Hill, New

sheet of paper with its resolution 608 by 808, thus having a portrait orientation and of size of an A4 page³⁵.

- b) Desktop Metaphor appeared later, even though it is not easy to determine who was the real pioneer here³⁶. The idea was implicit to Xerox Alto display, though the authors of report hadn't use the expression. There is no doubt it was employed by Apple Lisa in the 80. by using icons called folders, wastebasket, or clipboard, and software such a calculator, whose window was stylized on an electronic mini-calculator.
- c) Room With A View Metaphor is a direct follower of Desktop Metaphor, since it basically generalizes it, providing access to several desktops placed in several rooms³⁷. This metaphor fits better to multitasking characteristics of modern computer operating systems, allowing to work with several applications simultaneously.

Graphical User Interface (GUI) became inseparable from personal computers in form of laptop, tablets, phones, watches and others. Pictorial, iconic interface helps to store, organize, access information, which is represented by a digital code. Here we face a digitalisation problem, we've already encountered when talking about image processing.

3. Digitalisation problem

One of the first computer games in the history was Pong designated by Allan Alcorn and produced by Atari Corporation in 1972³⁸.

York, 1982, p. 15.

³⁵ Charles P. Thacker et alii. *Alto: A Personal Computer*, p. 16.

³⁶

David K. Every, *Innovation: Desktop Metaphor Who innovated what*, <http://www.mackido.com/Innovation/Desktop.html> (retrieved 23.02.2015)

³⁷ Larry Koved, Ted Selker, *Room with a view (RWAV): A metaphor for interactive computing*, IBM TJ Watson Research Center, 1990, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.22.1340&rep=rep1&type=pdf> (retrieved 23.02.2015)

³⁸ *About Pong*, <http://www.ponggame.org/> (retrieved 23.02.2015)

It was a computer version of ping-pong game. The ball in this games has a shape of square. It is a consequence of translating a real object into digital form. One needs to apply an approximation. A digital object cannot be an exact copy of a non-digital entity. A pixel, the smallest portion of a computer image, a visual atom of electronic output can be turn off or turn on. It can shine with one of millions of colors, nonetheless it cannot be turn on partly. None of digital visual object can measure half of a pixel. A digital image is made of non-divisible pixel atoms, very much like the world according to Democritus. When one tries to magnify a digital picture one always comes to moment, when pixels become visible and digital picture discloses its jagged nature. Pixelosis is a feature of a digital image with pixels too big, too visible, which means that resolution is too low for size of the image.

What follows from digitalisation problem³⁹ for the question of pictoriality, is that an iconic object cannot be input in form of a computer data as it is, with no loss of information, whereas a symbolic message can. A digital world is not a “natural environment” for iconic representations, as it is for a language code. This is simply because of the fact that scripture is a digital code, while a picture is an analogue code.

4. Graphical Internet

So far I pursued a function of pictorial representation and ways it was accomplished in general history of computers. A similar evolution can be traced in development of Internet. From first experiment of connecting computers from the early 60., till beginnings of the 90. the interface of Internet communication software provided a command-line access through protocol as Telnet or Gopher. It meant that a user was supposed to write commands with a keyboard, with no mouse pointer, nor icons present. Only after inventing a concept of World Wide Web and making up such standards as HyperText Markup Language (HTML) and HyperText Transfer Protocol (HTTP) by Tim Berners-Lee in 1989 it became possible to build first graphical web browsers⁴⁰.

³⁹ Lev Manovich refers to a similar question examining “the myth of the digital”, see: Manovich, p. 68.

⁴⁰ Tim Berners-Lee, *Biography*, <http://www.w3.org/People/Berners-Lee/> (retrieved

One of them was Mosaic, released in 1993⁴¹. It was the first to achieve global success and contributed to popularizing Internet usage outside of scientific centers. Graphical User Interface (GUI) once again help to transfer a computer technology to a broader audience. A metaphor of a Web of Internet sites help to understand an idea of computer network faster, making it more accessible than it used to be. Use of a mouse and a desktop made browsing of Internet content more intuitive. Thanks to that one didn't need to be anymore an engineer or a computer scientist for joining Internet community. A critical mass was achieved and internet technology spread all over the world.

Only after Graphical User Interface become a standard interface for computers, a term "Text User Interface" (TUI) was invented. It designates former, text-based interface of computer machines. One should remark that introduction of Graphical User Interface doesn't imply that textual access to computer resources has been discarded. It got specialized. Command-line interpreters still serve for IT specialists like programmers and net administrators as more comfortable and effective way of controlling of work of a computer.

3. „What does the medium retrieve that had been obsolesced earlier?”

A famous sentence of Marshall McLuhan, third one of his tetrad of media effects, seems to describe several phenomena we are witnessing nowadays. A new ways of communication surprisingly enough reclaim solutions abandoned long time ago. An example is an evolution of writing and reading media.

Christianity brought a revolution not only in religion, but also in means of communication. It is in the time of early Christianity, when codex is displacing widely used at that time technology of scroll and dominates writing and reading practice until our times⁴². Nonetheless,

23.02.2015)

⁴¹ Marc Andreessen, *Mosaic — The First Global Web Browser*, http://www.livinginternet.com/w/wi_mosaic.htm (retrieved 23.02.2015)

⁴² Colin H. Roberts, T. C. Skeat, *The birth of the codex*, London: Oxford University Press 1983.

the most recent textual media such as Internet sites breaks with a codex technology. A typical WWW page, in spite of its name, is equipped with a scrolling bar and follow a scroll approach. Not everyone is happy with it.

„adopting the scroll metaphor (...) leads to chopped lines of text, and doesn't work so well on mice-less devices. And, mankind misses the beauty of a nicely laid out page.”⁴³

The author of quoted words is Håkon Wium Lie, an inventor of Cascading Style Sheets (CSS) concept that along with HTML defined look of WWW as we know it nowadays⁴⁴. A Norwegian web pioneer is convinced that when advancing mobile Internet technologies we need to come back to a codex design and in such a way a web browsing software is developed by him. He insists on preserving “natural” use of such keys as PageUp and PageDown. In his opinion a flourishing of e-book readers should also maintain the best features of a traditional codex, such as paging, easily performed without any pointing devices of kind of a computer mouse.

A backlash of traditional media technology gets even deeper than coming back to a codex page. Text-based User Interface belongs to a world of literacy, whereas Graphical User Interface is capable to transcend limits of writing and accomplish whole communication process in the realm of orality.

“The immediacy provided by touch screen technology in conjunction with audio-visual feedback can enable illiterate people to engage with digital information”⁴⁵

Farmer in India, not able to read and in consequence excluded from

⁴³

Håkon Wium Lie, Chris Mills, *Opera Reader: Paging the Web*, <http://people.opera.com/howcome/2011/reader/2011-10-19>

⁴⁴ *CSS: It was twenty years ago today — an interview with Håkon Wium Lie*, <https://dev.opera.com/articles/css-twenty-years-hakon/> (retrieved 23.02.2015)

⁴⁵ Ken Banks, *Mobile Learning: How Smartphones Help Illiterate Farmers in Rural India*, „National Geographic”, June 5, 2012, <http://newswatch.nationalgeographic.com/2012/06/05/mobile-learning-how-smartphones-help-illiterate-farmers-in-rural-india/> (retrieved 23.02.2015)

benefits of computer technology based on textual interface, can operate, however, a computer furnished with an appropriate graphical interface. Secondary orality has been already noticed by Walter Jackson Ong as present in such new media as telephone, radio, and other electronic means of communication⁴⁶.

In such a way the latest and the most sophisticated fruit of evolution of writing devices, a computer, comes back to origins of human communication, oral language, what is allowed, paradoxically enough, thanks to conceiving and advancing pictorial user interface. Once again, "*Pictura est laicorum litteratura*".

⁴⁶ Walter Jackson Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London: Routledge 2005, p. 10.



PAULINA HARATYK

**CINEMA-TECHNICIANS. THE HISTORY OF AMATEUR FILM
IN THE PERIOD OF POLISH PEOPLE'S REPUBLIC AS A
HISTORY OF TECHNOLOGY¹**

A year ago I have enrolled in Amatorski Klub Filmowy SAWA (Amateur Film Club) in Warsaw, which is one of the most-titled and longest-existing (continuously for almost forty years) AKFs. Moreover it is one of the few still existing clubs of this kind in Poland. From the very beginning, I was stunned how big emphasis is put there on the technical side of filmmaking. At this time, I didn't know anything about apertures and lens filters, white balance settings or DIN and ASA values. Stepping into the SAWA's doorstep, I felt that I was entering a completely strange territory without any map or instructions. I've already known about a few courses of filmmaking for nonprofessionals², but they mostly had similar curriculums: participants worked on their own projects and in the meantime they learnt about how to find a topic for a film, what is important during screenwriting, and how to shoot and edit the material. But in SAWA dominated a different model of teaching.

Few years ago, the Club changed a formula typical for the AKFs, in which a group of amateur filmmakers met regularly once a week or more often. Under the watchful eye of an instructor they worked together on films. After, the best films were sent for contests and film previews. Currently, club offers two-terms long courses dedicated to a broad range of people: pupils, students, adults and seniors, those who look for a new hobby or want to expand their qualifications. The first

¹ Publikacja została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS2/00419 - projekt „Pozasystemowe sposoby użytkowania nowych technologii medialnych w okresie schyłkowego PRL”.

² Including e.g. workshop projects provided by New Horizons Association or the Film Kindergarden of Wajda School.

term was dedicated to cinematography classes. For half a year we were sitting in the cellar of the public library in Warsaw's Bielany district not having any idea about what we would like to film, or even what is the actual difference between making films and watching them. Instead, we were listening to the lectures about lenses, film gauge widths or cameras set-ups, and analyzing frames exposition, image focus or the quality of editing.

Above all, we kept our ears open for endless anecdotes and stories about making amateur films during the communist times, the big times of this club, what combinations were necessitated to gain an extra film reel, how amateurs altered Soviet cameras to be able to shoot in more 'American' style, about the only lab in Warsaw, where film reels were developed without overexposing them. During those few months, instead of learning how to make films, we were getting to know the history of amateur film movement from the communist period, a history from the perspective of technology.

In my opinion, if there is any history of the Polish amateur movement of those days, it is the history of technology: changes in types of film reels, accessible or lacking film equipment, but also the system in which amateur film clubs existed and the methodology of educating its members. At least this kind of narration about the movement, which doesn't exist anymore, emerges from what is left, the few publications or articles in specialist magazines.

I do not claim that amateur cinema from that period has only one history. But to construct a different narration, which would be perhaps closer to the canon of film studies, one needs to find tons of film reels, hidden in closets, cellars or attics, listen to stories of former members of AKFs and try to understand the system in which those clubs functioned. This kind of history should be definitely researched and written. But it is also worth to delve into the history which is accessible, because even this one is not really well-known. In my paper I would like to undertake this task.

Amateur cinema that is a small-gauge cinema

How to define the amateur cinema of those days? It's a vain attempt to search for information in film studies papers about Polish cinema and its history. Few papers dedicated to this topic were written

mostly during the 1960s and the 1970s, frequently by amateurs themselves. It is worth to mention about: *Film amatorski w Polsce*³ (Amateur Film in Poland) and *Kręcimy film amatorski*⁴ (We Shoot Amateur Film) by Wiesław Stradomski, *Elementarz filmowca amatora 8mm*⁵ (Primer of the 8 mm-Amateur Filmmaker), *Film amatorski bez błędów*⁶ (Amateur Film Without Mistakes) and *Wybrane zagadnienia techniczne filmu amatorskiego*⁷ (Selected Technical Problems of Amateur Film) by Ryszard Kreyser, *Film amatorski*⁸ (Amateur Film) and *Organizujemy amatorski klub filmowy*⁹ (Organizing an Amateur Film Club) by Wiktor Ostrowski. As those titles suggest, the books focus on technical aspects of filmmaking. Only one of them, *Film amatorski w Polsce* is an attempt to characterize the movement. It brings the following definition of amateur cinematography:

Creative work, which is put into producing an amateur film is not chargeable. The need for exploitation can't be the reason for amateur filmmaking. It has to be an ambition to express creator's thoughts, impressions and observations in such a way that is the most suitable for him and interesting for his audience. The audience could be author's family circle, his specific social surrounding and in the most precious cases – all film art enthusiasts. Almost all amateur films are art films, because as a whole or in their salient parts they are a result of the creative activity of one person, who is simultaneously a scriptwriter, director, cameramen and editor of his or her own film. (...) Amateur film differs from a professional one by one more feature - the size and type of photosensitive material. Amateurs shoot their films on the so-called 'small gauge' using adequately miniaturized equipment.¹⁰

3 W. Stradomski, *Film amatorski w Polsce*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1971.

4 This authors, *Kręcimy film amatorski*, Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego, Warszawa 1966.

5 R. Kreyser, *Elementarz filmowca amatora 8mm*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1970.

6 These authors, *Film amatorski bez błędów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.

7 R. Kreyser, *Wybrane zagadnienia techniczne filmu amatorskiego*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1971.

8 W. Ostrowski, *Film amatorski*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1972.

9 This author, *Organizujemy amatorski klub filmowy*, Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego, Warszawa 1964.

10 „Praca twórcza włożona w powstawanie filmu amatorskiego jest nieodpłatna. Motywem realizacji filmu amatorskiego nie może być chęć eksploatacji lecz pragnienie wyrażenia za jego pośrednictwem myśli, wrażeń i obserwacji twórcy w formie

Stradomski doesn't mention that amateur cinema distinguishes also that this type of cinema is made by people without any formal film education. Nevertheless, this seems obvious for him since he contrasts amateurs with professional filmmakers.

However, it's hard to completely agree with the above-mentioned definition. In many cases amateurs gained financial profits from their films, because the prizes for numerous contests were monetary. Certainly, amateur films were composed of thoughts, impressions and observations of their creators, but it isn't specific only to the small gauge cinema. One can claim that this is also true when speaking about professionals' works. Amateur cinema has its own audience, comprising of relatives and friends of the makers as well as other unprofessional filmmakers. Although, this type of film was also presented in television¹¹ where it could be seen by broader audience. Stradomski also suggests that amateur films were an 'art films'. However, it's important to remember that AKFs promoted collective model of work and what is more – many films were signed not by one, but few authors¹².

najbardziej odpowiadającej jemu samemu oraz zainteresowaniom ściśle określonej widowni. Może nią być własny krąg rodzinny czy określone środowisko społeczne oraz w przypadkach najcenniejszych – wszyscy miłośnicy sztuki filmowej. Prawie wszystkie filmy amatorskie są filmami autorskimi, bowiem w całości lub w najistotniejszych swych składnikach są wynikiem działania twórczego jednej osoby, która jest jednocześnie scenarzystą, reżyserem, operatorem i montażystą swego filmu. (...). Film amatorski różni od zawodowego jeszcze dwie istotne cechy: format i rodzaj materiału światłoczułego. Amatorzy kręcą swe filmy na tak zwanej «wąskiej taśmie» przy użyciu odpowiednio zminiaturyzowanego sprzętu.”, W. Stradomski, *Film amatorski w Polsce, ...*, pp. 5-6.

11 For instance, Andrzej Jurga used to invite amateur filmmakers to his programs in television which was documented in *Amator (Camera Buff)* by Krzysztof Kieślowski, where Jurga played himself. Examples from small gauge films were presented in programs such as *Magazyn Filmowy 'Klaps'* and *Kino Filmów Amatorskich*. See: This author, p. 71.

12 For instance: *Spojrzenia* by A. Błasiński and D. Szczechura from AKF 'Warszawa', which gained the first prize on III Ogólnopolski Konkurs Filmów Amatorskich in Warsaw in 1955; *Kasztany*, by J. and A. Badura, J. Bruchmiller, J. Myszką from AKF 'Śląsk' at WDK in Katowice, honored by first prize on IV Ogólnopolski Konkurs Filmów Amatorskich in Warsaw in 1956; *Regi Polonia (Przemysław)* by D. and J. Maćków and S. Fischer also from AKF 'Śląsk', honored by the Big Prize during V Ogólnopolski Konkurs Filmów Amatorskich in Warsaw in 1957, or *Trzy bez atu* by R. Kreyser and J. Vaulin from AKF 'Warszawa', which won the first prize at the same contest. See: This author,

In fact, the only undeniable difference between amateur and professional cinema indicated by Stradomski is the technological one – the size and type of film gauge, differences in cameras, projectors and all additional equipment. This was also manifested in the nomenclature as the amateur cinema was called ‘mała kinematografia’ (the small cinematography) or ‘kinematografia wąskotaśmowa’ (the small-gauge cinematography). It is underlined in those terms that amateur films were made not on the professional 35 mm gauge, but on gauges such as 16 mm, 8 mm, SUPER 8 mm, and before that on the 9.5 mm Baby Pathe and many others.

Also followers of AFK's filmmakers are a good source of knowledge about the technological history of amateur cinema. In the history of the Polish independent cinema from the political transformation to the first decade of the twenty-first century written up by Piotr Marecki¹³, the former film clubs are mentioned only sporadically. In this context, the opinion of Wojciech Koronkiewicz, the author of one of the most popular films of native independent cinema of the 90s – *Fikcyjne pulpety*, is very symptomatic. Koronkiewicz was a member of the AKF ‘Projektor’ from Białystok for a short period of time and this is what he said: ‘It was a consequence of the situation before 1989, when probably the only film clubs had such equipment as cameras, film reels and projectors for film screenings. After 1989, it turned out that people in town mostly have better equipment than the club.’¹⁴ The author of *Fikcyjne pulpety* explains the existence and popularity of the AKFs by the lacks of equipment which was too expensive for most of the amateurs. The collapse of the clubs happened when the technology changed (together with the political system) which made the equipment much more accessible and the clubs redundant. If the history of the AKFs from the communist period is the history of technology, it is hard to imagine its ending which would be more adequate than the one mentioned above.

pp. 218-221.

13 See: P. Marecki, *Kino niezależne w Polsce 1989-2009. Historia mówiona*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

14 „To wynikało z tego, że przed 1989 rokiem chyba tylko kluby filmowe dysponowały takim sprzętem jak kamery, taśmy filmowe i projektory do wyświetlania. Po 1989 okazało się jednak, że ludzie w mieście mają z reguły lepszy sprzęt niż klub.”, P. Marecki, ..., p. 177.

'Kinotechnik' – the forum of the amateur movement from the communist period

In *Film amatorski w Polsce* Wiesław Stradomski mentioned that the amateur movement didn't have its own press, nevertheless articles about nonprofessional cinema were published in a few specialist magazines (such as 'Fotografia', 'Kamera', 'Kultura i Ty'), particularly in the 'Kinotechnik' (Cinema-technician), which conducted a special section between 1955 and 1965 dedicated to amateur filmmakers¹⁵. The magazine, which was published from 1948, was directed mostly to technicians and projectionists. Texts placed in 'Kinotechnik' were related to technical aspects of cinema, they also gave information about new equipment, its usage, conservation and potential problems with it. The magazine also integrated and engaged the community of its readers. One could read about schools and courses for the projectionists, get to know the workers of local cinemas and learn something about their everyday problems. Also, the editorial staff of 'Kinotechnik' answered more or less practical questions sent by the readers, and from time to time, entertained them with riddles and specific sense of humor.

It is hard to omit the amateur cinema in the 'Kinotechnik' in the period 1955-1965. Articles, announcements, reports as well as advertisements related to this type of cinema appear in the predominant majority of the issues (and from 1957 to 1961 amateur film was mentioned in every issue of the magazine). Usually in one issue, a few articles dedicated to the small gauge cinema were published. What is more, for the number of years even the covers of the 'Kinotechnik' encouraged the amateurs to buy the magazine. Especially in the turn of the 1950s to 1960s the small gauge film was regularly mentioned there¹⁶.

It's hard to doubt that this magazine played an important role in the movement. Announcements and advertisements prove it: 'Amateur

15 W. Stradomski, *Film amatorski w Polsce*, ..., p. 72-73.

16 In 1959 the amateur film appeared on six covers of the 'Kinotechnik', in 1960 – on ten, and from 1961 to 1964 in turn: on eight, seven, six and five.

filmmakers! Read and subscribe monthly "Kinotechnik", the only magazine that runs the section for the amateur film constantly. Send us hints and articles about your work and your clubs'¹⁷, 'All amateur film clubs in Poland are subscribed to the monthly "Kinotechnik"'¹⁸.

What could the amateur-filmmakers read in this magazine? A few rubrics dedicated to the enthusiasts of small gauge cinema appeared there: the most extensive 'Film amatorski' (Amateur Film), but also 'Technika wąskiej taśmy' (The Technique of the Small Gauge), 'Głosy filmowców amatorów' (Opinions of the Amateur Filmmakers) and 'Z problemów filmu amatorskiego' (From the Amateur Film Issues). It's hard to describe the difference between those rubrics – in all of them various texts dedicated to nonprofessional cinematography appeared: articles about an equipment, its use¹⁹ and a film technique²⁰, reports from contests and film previews²¹, attempts of identifying the specificity of the amateur cinema²² and descriptions of the AKFs movement²³, the film industry opinions on the small gauge cinema²⁴ and announcements

17 „Amatorzy-filmowcy! Czytajcie i prenumerujcie mies. «Kinotechnik», jedyne czasopismo stale prowadzące dział filmu amatorskiego. Nadsyłajcie do nas wzmianki i artykuły o pracy waszej i waszych klubów.”, 'Kinotechnik' 1956, no 96, p. 1993.

18 „Wszystkie amatorskie kluby filmowe w Polsce prenumerują miesięcznik «Kinotechnik».”, 'Kinotechnik' 1961, no 151, p. 3329.

19 See: inż. R. Kreyser, *Amatorska kamera filmowa*, 'Kinotechnik' 1955, no 80, p. 1604-1605; inż. J. Figwer, *Krótki opis radzieckiego aparatu zdjęciowego typu 16 S-1*, 'Kinotechnik' 1956, no 95, p. 1961; inż. R. Kreyser, *Nowe filmy zdjęciowe produkcji „Agfa” do filmów odwracalnych Agfacolor*, 'Kinotechnik' 1957, no 110, p. 2312-2313.

20 See: W. Stradomski, *Ze scenariuszem czy bez...*, 'Kinotechnik' 1957, no 103, pp. 2157-2158; M. Włodarkiewicz, *Ile sekund powinno trwać jedno ujęcie*, 'Kinotechnik' 1957, no 109, pp. 2288-2289; E. Toeplitz, *Charakteryzacja w filmie amatorskim*, 'Kinotechnik' 1956, no 96, pp. 1991-1992.

21 See: L. Mokrzycki, *Po kongresie i konkursie UNICA w Rzymie*, 'Kinotechnik' 1957, no 112, pp. 2357, 2360; A. Jankowska, *Dwa dni na festiwalu krakowskim*, 'Kinotechnik' 1958, no 119, p. 2510; W. Ostrowski, *Bilans imprez katowickich*, 'Kinotechnik' 1959, no 131/2, pp. 2820-2823.

22 See: W. Stradomski, *Co kręcić?*, 'Kinotechnik' 1956, no 100, pp. 2102-2103; inż. R. Kreyser, *Temat niepopularny – film rodzinny!*, 'Kinotechnik' 1957, no 108, pp. 2267-2268; W. Stradomski, *Film za parę groszy*, 'Kinotechnik' 1959 no 133, pp. 2846-2847.

23 See: L. Rubach, *Amatorski ruch filmowy na Śląsku*, 'Kinotechnik' 1955, no 84, pp. 1704-1706; T. Rose, *Korespondencja z Anglii*, 'Kinotechnik' 1958, no 121, pp. 2560-2561.

24 See: A. Jackiewicz, *Chałupnictwo filmowe*, 'Kinotechnik' 1957, no 103, pp. 2154-2155; Prof. Jerzy Toeplitz - *o filmie amatorskim*, 'Kinotechnik' 1961, no 161, p. 3479; K.

about film previews and contests²⁵. It is worth to mention series of interviews *Rozmowy o polskim kinie amatorskim* (Dialogues about the Polish Amateur Cinema) which have appeared in the magazine from 1961. In those articles Ryszard Kreyser interviewed more (e.g. the current minister of the transport Józef Popielas or the composer Zbigniew Turski) or less (e.g. students who brought an AK8 camera to a book fair) known amateurs about their motivations and experience in filmmaking.

The authors of those articles were frequently amateurs themselves (often engineers and journalists by profession) and mainly the most active members of the AKFs movement. Also Daniel Szczechura and Krzysztof Zanussi wrote for this magazine. They started their careers as amateurs and after some time became professional filmmakers. Although the 'Kinotechnik' had many contributors Ryszard Kreyser, Wiesław Stradomski and Wiktor Ostrowski were the most productive authors in 1955-1965. Those people were also the authors of the above-mentioned publications, which usually collected contents published in the 'Kinotechnik', and reproduced its narration. This is why it is worth to look closer at what is written in the magazine about the technical side of the amateur cinema. It could give information about the aspect of the history of amateur film movement from the communist period which is the topic of this paper.

The amateur filmmakers from the communist period as cinema-technicians

The article from the 'Kinotechnik' dedicated to the 8 mm projector 'Amator' produced in Poland starts from an important comment: 'There are three central points of visits of the amateur filmmakers and the directorship of the amateur film clubs during their

Zanussi, *Amatorom-filmowcom ku rozwadze*, 'Kinotechnik' 1965, no 200, pp. 4262-4263.

25 See: *Federacja Amatorskich Klubów Filmowych w Polsce ogłasza VI Ogólnopolski Konkurs na Film Amatorski 8mm i 16 mm na rok 1958*, 'Kinotechnik' 1958, no 114, p. 2402; *Federacja Amatorskich Klubów Filmowych wraz z Zarządem Głównym Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej ogłasza III Ogólnopolski Konkurs na Film Amatorski 16 mm pod hasłem „Przyjaźń Polski ze Związkiem Radzieckim i Krajami Demokracji Ludowej”*, 'Kinotechnik' 1959, no 126, p. 2692.

frequent stays in Warsaw. The first one is the secretary's office of the Federation in Puławska 61 Street, the second one is our editorial office, ironically called the "Federation-B", finally the third one is the shop "Foto-Optyka" [Photo-Optics] in Ujazdowski Avenue 20.²⁶

Those words confirm that 'Kinotechnik' was not only frequently read by amateurs, but also was an important organ of the consolidation of the movement. It is interesting why such a role was played by a technical magazine mostly dedicated to projectionists, especially that amateur films were not shown in cinemas frequently? One of the reasons could be completely obvious. Maybe the editorial staff of the magazine wanted to increase the amount of readers by opening this very off-stream magazine for the amateur filmmakers, a rapidly increasing movement of those days?

But probably the more important reason was that the amateur filmmakers had a lot in common with technicians and projectionists. They had to be interested and have knowledge about the equipment they were working on. Despite that the collective model of work dominated in the AKFs, as it was mentioned above, it was a rareness that a club member specialized only in the film shooting, the preparation of the lights, the film gauge developing or the editing. As well as the contemporary amateurs, those from the communist period had to know the whole process of creating a film. But what differs the present nonprofessional filmmakers from its predecessors is the level of the complexity of their work. In my opinion, in this aspect the small gauge films are closer to the professional cinema than to the materials recorded nowadays by mobile phones and edited by the software added to the standard computer equipment.

The AKFs members' focus on the technological side of the filmmaking was not only a result of the complexity of their equipment, but also its insufficiency. There was written a lot about the problem with an access to the equipment in 'Kinotechnik'. One of the main contexts in which this issue appears is the comparison of the situation of Polish and

26 „Trzy są punkty centralne odwiedzane przez amatorów-filmowców i kierownictwo amatorskich klubów filmowych podczas ich częstych wizyt w Warszawie. Pierwszy to sekretariat Federacji przy ul. Puławskiej 61, drugim jest nasza redakcja, ironicznie nazywana «Federacją-B», wreszcie trzecim jest sklep «Foto-Optyki» w Alejach Ujazdowskich 20.”; Vostro, *Projektor 'Amator' 8mm Łódzkich Zakładów Kinematograficznych*, 'Kinotechnik' 1958, no 115, p. 2422.

foreign amateurs. In the report from the visit on UNICA, an international contest of amateur films, Lech Mokrzycki argued: 'It is important to say that a huge precipice in the area of the technique separates us from foreign films: lack of the adequate equipment – both sound and photographic, lack of good materials, lack of the additional equipment is clear as it is'²⁷. Ryszard Kreyser described the reactions of Austrian and Czechoslovak amateurs from several clubs on the best Polish small gauge films in these words: 'They all were unanimously claiming that although they dominate over us in the technical equipment, (...) they are far behind us in the area of invention, range of problems and the artistic level of our films.'²⁸

Problems with the accessibility of the equipment were resulted by its high prize and its lacks on the market. Access to AKFs were solving them to a certain point, since clubs gained rations of cameras, film reels as well as additional materials from the Federacja Amatorskich Klubów Filmowych (Amateur Film Clubs Federation), which was subsidized by the Ministry of Culture and Art. Therefore, Wiktor Ostrowski wrote in an article about the first nationwide contest of the technical amateur films: 'The hinder motive of the small gauge development is the fact that (...) the market hadn't been supplied by the film reel. (...) Our editorial staff is still receiving letters with complaints on this situation. We could give one advice to all our correspondents: enroll in the film clubs or create a new one'²⁹. And Andrzej Benesz, an amateur filmmaker as well as a member of the current parliament added: 'The development of the AKFs chain makes the amateur filmmaking accessible for everyone who is willing, even for those who cannot afford to buy his or her own film camera.

27 „Należy sobie powiedzieć przede wszystkim, że dzieli nas od filmów zagranicznych olbrzymia przepaść w zakresie techniki. Brak odpowiedniego sprzętu, zarówno dźwiękowego jak i zdjęciowego, brak dobrych materiałów, brak sprzętu pomocniczego jest tu wyraźny jak na dłoni.”, L. Mokrzycki, ..., pp. 2357, 2360.

28 „Wszyscy zgodnie twierdzili, że mimo iż górują nad nami wyposażeniem technicznym (...) są za nami daleko w tyle, jeżeli chodzi o inwencję, problematykę i poziom artystyczny naszych filmów.”, R. Kreyser, *W odwiedzinach u austriackich i czechosłowackich filmowców-amatorów*, 'Kinotechnik' 1959, no 128, p. 2736.

29 „Momentem hamującym rozwój taśmy najwęższej jest fakt, że (...) nie zaopatrzone jednocześnie rynku w taśmę filmową. (...) Redakcja nasza otrzymuje wciąż pisma ze skargami na taki stan rzeczy. Wszystkim naszym korespondentom dajemy jedną radę: zapisujcie się do klubu filmowego lub twórzcie nowe kluby.”, W. Ostrowski, *Film amatorski*, 'Kinotechnik' 1956, no 95, p. 1957.

Thanks to the clubs the multiplexing of the amount of those who can fruition their creative ambition is growing'³⁰. However, it is worth to add that despite the Benesz's optimism, although the equipment was accessible to the club-members, it frequently didn't accede to their needs and creativity.

Not only those who were interested in creating films were joining AKFs, also the enthusiasts of the technique, who were processing and redoing cameras and projectors accessible on the market. Jan Drela was one of them: 'We introduce you our colleague Jan Drela, a worker of the Filmowe Biuro Techniczne [Film Technique Bureau], who constructed and presented to us the 16 mm projector – portable, built in a simple and proper way without the great defects even of the first rate projectors'³¹, as well as the amateurs from the club in Katowice:

The filmmakers from Stalinogród sacrifice a lot of the attention and time to the issues of the cinematographic technique. (...) Hence, what are they working on? Are they only training themselves? No! Their ambitions are bigger. An innovative movement has been created between them. Filmmakers from Stalinogród not only try to make colorful films, but they are also working on the technique of scoring films by using the tape recorders and even now, they are able to take a pride from its practical results. They put a lot of work, skills and ingenuity into building a model projection room³².

The members of AKFs from the period of communism were not only the amateur filmmakers, but cinema-technicians in some way, too. They had to and also wanted to be interested in the technological side of

30 „Rozwój sieci AKF czyni film amatorski dostępnym każdemu chętnemu, nawet tym, których nie stać na kupienie sobie własnej kamery filmowej. Dzięki klubom następuje zwielokrotnienie ilości tych, którzy mogą zrealizować swoje twórcze ambicje.”, R. Kreyser, *Rozmowy o polskim filmie amatorskim*, 'Kinotechnik' 1961, no 160, p. 3457.

31 „Przedstawiamy naszym Czytelnikom: kolega Jan Drela, pracownik Filmowego Biura Technicznego, skonstruował i zademonstrował nam projektor 16 mm, przenośny, zbudowany w sposób prosty i celowy, nie posiadający wielkich wad projektorów nawet najwyższej klasy.”, *Projektor Jana Dreli*, 'Kinotechnik' 1957, no 113, p. 2362.

32 „Wiele uwagi i czasu poświęcają filmowcy z WDK w Stalinogrodzie zagadnieniom techniki kinematograficznej. (...) Nad czym bowiem pracują? Czy tylko szkolą się? O nie! Ich ambicje sięgają dalej. W ich szeregach narodził się (...) ruch nowatorski. Filmowcy stalinogrodzcy nie tylko próbują robić filmy barwne, ale pracują nad techniką udźwiękowienia filmów za pomocą magnetofonu i mogą już poszczycić się realnymi wynikami. Wiele pracy, umiejętności i pomysłowości włożyli w budowę wzorowej kabiny projekcyjnej.”, L. Rubach, *Amatorski ruch filmowy na Śląsku*, 'Kinotechnik' 1955, no 84, p. 1706.

filmmaking. And the use of the equipment of those days required a much wider expert's knowledge than what has to be known by the present nonprofessional makers. Moreover, the equipment was a reason for the amateurs to enroll in the AKFs, because the prices of cameras, film reels and projectors exceeded financial abilities of an average Pole. The former club-members were not only using, but also undoing and experimenting with the equipment, adapting it to the needs of their imagination.

To objectify the artistic value of the amateur film

The focus of the amateurs on the technical side of film had an influence on the way they understood the artistic values of nonprofessional cinema. In the above-mentioned report from a trip to film clubs in Austria and Czechoslovakia, Ryszard Kreyser stated that the level of Polish amateur films, its originality and artistic values, was unquestionably higher than of the foreign ones. Those kinds of opinions are cited in numerous articles from 'Kinotechnik'³³, but at the same time they are almost never developed. *Spojrzenia*³⁴ by Andrzej Błasiński and Daniel Szczechura, *Regi Poloniae*³⁵ by Danuta and Jan Maćków and Stanisław Fischer, *Trzy bez atu*³⁶ by Ryszard Kreyser and Jerzy Vaulin, which were honored on many contests, as well as other appreciated amateur films, were mentioned in plenty of articles, but never widely analyzed. I haven't found in 'Kinotechnik' any interpretation of the small gauge films, or attempt to understand its phenomenon, any analysis of the specificity of Polish amateur cinema, or distinction according to

33 „Może najbardziej zmienną rzeczą jest, że prasa polska, oprócz nas, prawie nie zainteresowała się tym potężnym wrażeniem, jakie wywołały w całym świecie amatorskim polskie filmy. – Echa kongresu w Bad Ems w prasie zachodniej”, 'Kinotechnik' 1959, no 128, p. 2738; „W przeciwieństwie do filmu amatorskiego na zachodzie Europy i w Ameryce, gdzie stanowi on jedną z rozrywek dobrze sytuowanych panów w średnim wieku uprawiających filmowanie przeważnie dla celów rodzinno-pamiątkowych w Polsce film zwany amatorskim powstał ze szczerzej miłości do sztuki filmowej, z głębokiej ciekawości dla jej tajemnic i silnego pragnienia przemawiania do innych językiem obrazów.”, W. Stradomski, *Film za parę groszy*, 'Kinotechnik' 1959, no 133, p. 2846-2847.

34 *Spojrzenia*, (1955), dir. A. Błasiński and D. Szczechura, AKF 'Kamera'.

35 *Regi Poloniae (Przemysław)*, (1957), dir. D. and J. Maćków and S. Fischer, AKF 'Śląsk'.

36 *Trzy bez atu*, (1957), dir. R. Kreyser and J. Vaulin, AKF 'Warszawa'.

trends and tendencies. The titles of the amateur films were mostly mentioned in reports from film festivals and contests, but in this kind of articles their authors were usually focusing only on the overall level of films and the general situation of the movement.

'Most of the amateurs pay too much attention to the technical issues, underestimating the intellectual and artistic aspects of amateur cinematography'³⁷, one can read very adequately in the text *Metody oceny filmu amatorskiego*. Obviously, it is reasonable to focus on the technical rather than artistic aspects of amateur cinema in the magazine mostly dedicated to the technicians. Although, if this magazine played a significant role in the movement in the first decade of its existence and is 'ironically called "Federation-B"', it could be presumed that it had an influence on the amateurs perception of the films. And from the current perspective – also on its history.

The above-mentioned article is a good example of this problem. It presents a version of a paper of scale. "Thanks to it, it is easier to avoid the omissions and chaotic opinions about films, moreover it facilitates the estimation of the cinematographic value of work through placing it in adequate columns"³⁸. The paper distinguishes ten categories: the first general impression, a topic/plot, a construction of contents, an image from technical point of view, soundtrack and illustrative graphics, an accuracy of realization and unique qualities. The evaluation gives between one and ten points in every criterion and the easiest mathematics decides about the selection of the triumphal film³⁹. Although the paper of scales was designed to improve the work of many contests juries and objectify the film ratings, one can have an impression that its idea comes from the technical attitude to film. It comes from a willing to mathematically measure its artistic impressions. Fortunately, I haven't found in 'Kinotechnik' any information about implementation of this paper.

37 „Zbyt wielu amatorów poświęca za dużo uwagi i czasu sprawom czysto technicznym, a nie docenia aspektów intelektualnych i artystycznych kinematografii amatorskiej. Metody oceny filmu amatorskiego”, 'Kinotechnik' 1958, no 119, p. 2512.

38 „Dzięki której łatwiej jest unikać przeoczeń i chaotycznych ocen filmu, oraz łatwiej jest sprecyzować wartości kinematograficzne dzieła przez umieszczenie ich w odpowiednich rubrykach”, 'Kinotechnik' 1958, no 119, p. 2511.

39 See: 'Kinotechnik' 1958, no 119, p. 2512.

The technical amateur films

Even technological history of amateur cinema from the communist period can't be completed if it omits films. Although 'Kinotechnik' didn't specifically focus on them, one can find there some articles about different types of the small gauge cinema⁴⁰. In one of them, Wiesław Stradomski indicates the typology of amateur cinema by specifying its most common topics. He distinguishes: occasional reportages, tourist and landscape films, architectural films, technical and production films, films dedicated to sport and animals⁴¹. In his book *Kręcimy film amatorski*, Stradomski presents the typology again, this time differentiating amateur cinema with: home movies, tourist and landscape films, documentaries, teaching films (educational and technical), animation and feature films⁴².

Even though both typologies are different to some point, they reveal that amateur cinema was a very wide phenomenon. This term was used in reference to films which followed the scheme of professional cinema (division into feature, documentary and animated films), genres connected to television (reportage), commemorative films, which showed extracts from private lives (home movies, tourist and landscape films), as well as informative films, created for education, industry or as promotion materials. Therefore, when writing the technological history of the amateur cinema from the communist period, one cannot omit technical films, which were a part of this kind of cinema.

Those films were perceived by the amateur movement exactly like every other type, despite the fact that they were made for different purposes, or that their production distinguishes them from the rest of the amateur cinema. As Wiktor Ostrowski argued:

This newest contest (...) is the first nationwide one dedicated to amateur films related to the technical issues, announced by the Naczelna Organizacja Techniczna [General

40 See: A. Jankowska, *Film naukowy dostępny dla amatorów*, 'Kinotechnik' 1958, no 124, pp. 2636-2637; W. Ostrowski, *Amatorski film turystyczny*, 'Kinotechnik' 1961, no 157, p. 3376; R. Kreyser, *Temat niepopularny – film rodzinny!*, ..., pp. 2267-2268.

41 See: W. Stradomski, *Co kręcić?*, 'Kinotechnik' 1956, no 99, p. 2102.

42 See: W. Stradomski, *Kręcimy film amatorski*, ..., pp. 8-14.

Technical Management] (...). One has to understand that the amount of the professional films of the informative type or the popular scientific films about technology is absolutely insufficient in the era of the technical development of life. The amateur movement has a rewarding challenge here. We predict that teams of both amateur filmmakers and engineers, technicians and instructors will be created.⁴³

Although the idea of the technical films was to produce them in cooperation with researchers and technicians, they were presented and evaluated during contests, likewise different small gauge films made by amateur filmmakers only. And during those events – as we know from the paper of scales at least – the jury was focusing mostly on the quality of realization and the artistic values. Technical and informative films were also presented during film previews, where they were enthusiastically received by the audience:

The reaction of the full cinema-room indicates that films which were shown answered the number of questions from the crowd, they fulfill the eternal people's curiosity of reaching the cases we are not aware of in our everyday life. The audience watched with bated breath the dramatic fight between phagocytes and the tuberculosis germs, masterly shown in the Japanese film 'Świat mikrobów' [The World of the Germs]; the silence, which kept in the suspense, accompanied the complicated heart surgery shown in the Soviet film 'O życiu skazanych' [About the Life of the Convicts]⁴⁴.

Today it could be somehow surprising to include technical films into the area of the amateur cinema. It definitely unveils the specificity of the amateur movement of these days, which escapes easy classifications.

43 „Najnowszy konkurs (...) to pierwszy ogólnopolski konkurs na film amatorski o tematyce technicznej, ogłoszony przez Naczelną Organizację Techniczną (...). Trzeba sobie zdać sprawę, że liczba filmów zawodowych typu instruktażowego lub popularno-naukowego z dziedziny techniki jest zupełnie niewystarczająca w dobie politechnizacji życia. Ruch amatorski ma tu wdzięczne pole do popisu. Przewidujemy tworzenie zespołów, do których z jednej strony wejdą amatorzy-filmowcy, z drugiej zaś inżynierowie, technicy i instruktorzy.”, W. Ostrowski, *Film amatorski, ...*, p. 1957.

44 „Reakcja wypełnionej po brzegi sali wskazywała, że pokazywane filmy odpowiadają na szereg stawianych sobie przez widza pytań, zaspokajają wieczną ludzką ciekawość docierania do tych spraw, których nie jesteśmy w stanie dostrzec w zwykły sposób. Widzowie z zapartym tchem śledzili dramatyczną walkę fagocytów z zarazkami gruźlicy mistrzowsko pokazaną w japońskim filmie «Świat mikrobów»; pełna napięcia cisza towarzyszyła skomplikowanym operacjom serca w trakcie wyświetlania radzieckiego filmu «O życiu skazanych».”, A. Janowska, *Film naukowy dostępny dla amatorów, ...*, p. 2636.

This type of cinema was an area for the creators who weren't trying to be professionals, but had the ambition to make films similar to those screened in cinemas. And also, for those who were simply using film to fulfill their own needs. Because of high prices of the equipment, problems with its accessibility, as well as the complicated process of its usage, which required training or at least an access to specialist publications, technical films couldn't be placed beyond the amateur movement, as I believe is today. However, they were a part of it and they also influenced this kind of cinema.

From the single-handed constructed camera to the 16 mm Kodak

It wasn't my purpose in this paper to introduce the complete history of amateur cinema from the communist period. However, by the choice of a significant period of time (between 1955 and 1965 – from the beginning to the dynamic development of the AKFs movement), the medium (monthly 'Kinotechnik') and the method of interpretation (the technology), I tried to present the specificity of the amateur cinema phenomenon from those days and signalized few of its crucial aspects.

The technology plays a fundamental role in the contemporary narration about small gauge films from the communist period and it is a result of the specificity of the equipment used by amateurs. I even presume that it played as important role in the movement as the films themselves. Its usage required much higher qualifications than the nonprofessional filmmakers should have nowadays. Moreover, the access to the equipment was remarkably limited, because of its quantity in the market as well as its high prices. Development and popularity of the amateur film clubs were the results of this situation to a large degree. It is also important to remember that in this movement participated not only filmmakers, but also engineers and technicians, more interested in the usage and improvements of the equipment than in making films.

The history of the amateur movement from the communist period is a history of technology also because the narration about it omits the artistic values of small gauge films (even though Polish amateur cinema of those days was admired because of this feature). Those films were perceived in a 'technological' way because of the attempts to precisely estimate their values, as indicated the paper of scales presented in 'Kinotechnik'.

Furthermore, technological history of this type of cinema is also a consequence of the role of the technical films in the movement, which were considered as one of its most important type. It also suggests that amateur cinema of this period was a wide phenomenon.

The series *Rozmowy o polskim filmie amatorskim* presented in 'Kinotechnik' started with the article about the engineer Tadeusz Jankowski, the oldest titled amateur filmmaker, who created the first in Poland club for the small gauge cinema enthusiasts – Sekcja Filmowa (Film Section) in Polskie Towarzystwo Fotograficzne (Polish Photographical Society) in 1934. Three years later he gained the first prize and the gold medal on the Union International du Cinéma d' Amateur UNICA (International Union of Amateur Film). Asked about the beginnings of his interest in amateur cinema, he said: 'When I was a teenager I tried to construct film camera by myself. Obviously I haven't succeeded. First fine attempts into filmmaking were in 1928, when I had the 9,5mm Pathe-Baby camera. But the full success came not until 1930, when I got 16 mm Kodak camera.'⁴⁵

The history of this first Polish amateur filmmaker seems symptomatic for the whole small gauge cinema from the communist period. It is a history in which the technology has its significant place. Obviously it is not a complete narration, also it is not the only one possible. Nevertheless, it is an important history, which reveals the specificity of the amateur movement.

What does it mean that the history of amateur cinema from the communist period is a history of technology? That is on the margin of the official narration about native cinema and doesn't really have a place in the handbooks of Polish cinematography. Although it is important to remember that even the amateur filmmakers frequently distanced themselves from the professional cinema, emphasizing that their movement worked on different rules than those which were obliged the professional filmmakers⁴⁶. So probably the amateur cinema from the

45 „Mając kilkanaście lat próbowałem samodzielnie skonstruować kamerę filmową co rzecz jasna zupełnie mi się nie powiodło. Pierwsze udane próby filmowania w moim życiu miały miejsce w roku 1928, miałem wówczas kamerę Pathe-Baby 9,5mm. Pełen sukces odniosłem jednak dopiero w r. 1930 po zdobyciu kamery 16 mm marki Kodak.”, R. Kreyser, *Rozmowy o polskim filmie amatorskim*, 'Kinotechnik' 1961, no 154, p. 3296.
46 See: K. Zanussi, ..., pp. 4262-4263.

Paulina Haratyk

*Cinema-technicians. The history of amateur film in the period of Polish People's Republic
as a history of technology*

communist period history as a history of technology could be seen as a form of its specific emancipation from the narration of cinematography in which it is marginalized? But maybe it is a kind of encouragement for looking at this cinema in different way which allows to grasp its originality and specificity?

BIBLIOGRAPHY

„Kinotechnik”, issues from years 1955-1965, no 79-200.

Marecki Piotr, *Kino niezależne w Polsce 1989-2009. Historia mówiona*,
Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

Stradomski Wiesław, *Film amatorski w Polsce*, Centralny Ośrodek
Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1971.

Stradomski Wiesław, *Kręcimy film amatorski*, Centralna Poradnia
Amatorskiego Ruchu Artystycznego, Warszawa 1966.



STEFAN CZYŻEWSKI

PRZEŁOMOWY MOMENT W HISTORII TV – ZAPIS CYFROWY¹

W historii kultury nowożytnej wyznaczanej między innymi rozwojem składających się nań mediów łatwo zauważyć takie fakty, których zaistnienie stawało się podstawą wręcz rewolucyjnych zmian. Fakty te następowały najczęściej dość nagle, nie były efektem kontynuacyjnie przebiegającego równomiernego rozwoju. Ta konstatacja pociąga za sobą stwierdzenie, że rozwój kultury nie przebiega linearnie, a tworzące go fakty ujawniają się z różną dynamiką.

Takim faktem była dla literatury rewolucja Gutenberga, która jakkolwiek nie zmieniła natychmiast literatury, ale zmieniła sposób jej dystrybucji rozpoczynając erę komunikacji typograficznej. Multiplikacja książek zaczęła być powszechna i łatwo zauważyć, że stosunkowo szybko zjawisko to stało się podstawą zachowywania piśmiennego dziedzictwa ludzkości. Wieloegzemplarzowość wydawnictw wpłynęła na ukształtowanie się kultury książki, a jej przeobrażenia spowodowały początek czasów prypisów i odsyłaczy wiążących książki ze sobą.

Malarstwo także może odnotować taką rewolucyjną zmianę, jaką było wprowadzenie techniki farb olejnych rozwijanej od XV/XVI wieku. Nastąpiła jakościowa zmiana wynikająca z własności fizycznych tych farb, które poprzez spowolnione, względem wcześniej powszechnie stosowanych farb wodnych, proces schnięcia umożliwiły: efekty laserunkowe, malowanie z wyższym stopniem czytelności szczegółów i stosowanie szerszego zakresu kolorów. Zapanował powszechny

¹ Publikacja została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/07/B/HS2/00419 - projekt „Pozasystemowe sposoby użytkowania nowych technologii medialnych w okresie schyłkowego PRL”.

zachwyty efektami trompe l'œil i starożytny mit o rywalizacji Zeuksisa i Parrasjosa nabrał nowej aktualności.

Fotografia w sensie jej dostępności i powszechnej praktyki fotografowania, zwłaszcza w kulturze społeczeństw Zachodu, miała również takie momenty zwrotne w swych dziejach. Odnotowane jest, upowszechniające fotografię, wprowadzenie w 1925 roku modelu aparatu małoobrazkowego *Leica 35mm*, jakkolwiek, wracając do źródeł wieku XIX, takim momentem był fakt wręcz symboliczny – wydarzenie z 1888 roku, kiedy spółka Eastman wprowadziła model aparatu Kodak na stuklatkowe rolki, aparatu reklamowanego hasłem – *You press the button, we do the rest*. Oczywiście masowość uprawiania fotografii w 1888 roku i sto lat później, to zupełnie coś innego. Jednak historia technologii fotograficznej jest historią ciągłej aplikacji do fotografii najpierw zawodowej, potem amatorskiej wszelkich osiągnięć nauki i techniki.

W stosunku do każdego z dwudziestowiecznych mediów, w ich dotychczasowej historii, także nie sposób mówić o sytuacji statycznej w znaczeniu stałości ich kulturowego i społecznego funkcjonowania w zależności od repertuaru środków wyrazowych, które na bazie technologii wyznaczają ich specyfikę. Dzieje się tak dlatego, że media te zazwyczaj mają techniczny rodowód i ulegają przeobrażeniom wraz z rozwojem technologii w sensie cywilizacyjnym. Proces ten jest ciągły, lecz nie ma charakteru jednostajnie kontynuacyjnego, przebiega z różną dynamiką zmian. Niektóre z owych zmian mają wręcz spektakularny wymiar, powodując zmianę jakościową danego medium, po której, wydaje się, że jego historia staje się czymś kompletnie odrębnym.

Takimi zmianami w dziejach filmu było wprowadzenie: dźwięku, koloru (w systemie taśm trójwarstwowych), później dźwięku surround oraz spektakularnie rewolucyjna era cyfrowych efektów specjalnych.

Taką zmianą w dziejach telewizji było również wprowadzenie koloru, ale najbardziej rewolucyjny przełom nastąpił na skutek zmiany technologii wytwarzania obrazu telewizyjnego i jego zapisu z analogowego na cyfrowy. W „cyfrowej erze” telewizji zredukowane zostały nieomal całkowicie ograniczenia telewizji analogowej dotyczące przesyłania i dystrybucji sygnałów a także ich zapisywania oraz, co

wymaga w kontekście niniejszego tekstu szczególnego podkreślenia, kopiowania zarejestrowanych programów TV. Przełom ten stał się podstawą dynamicznego rozwoju nowych form funkcjonowania telewizji w kulturze, tu szczególnie należy podkreślić możliwości satelitarnych platform cyfrowych i Internet TV. Dodać należy, że na platformach cyfrowych i analogicznie pod adresami internetowymi dostępne zaczęły również być programy radiowe. Bowiem prawie równoległe, lecz bez tak znaczącego wpływu na kulturę, nastąpiła rewolucja w technologii systemu zapisu, kopiowania i odtwarzania dźwięku. Jej zakres jednak został ograniczony do zmian wynikających z zamiany analogowych płyt winylowych na nośniki CD. Stało się tak dlatego, że mechaniczne uszkodzenia nośnika winylowego objawiające się trzaskami i skrzypieniami uniemożliwiały odsłuch dźwięku bez zakłóceń i dlatego stosunkowo szybko wprowadzono płyty CD. Technologia dźwięku analogowego nie była tak wrażliwa na różne elektromagnetyczne zakłócenia degradujące jakość dźwięku, jak to było w przypadku obrazu. Magnetyczny zapis dźwięku na taśmach w systemie analogowym pozostał równoległy do płyt CD (zapis cyfrowy) jeszcze stosunkowo długo.

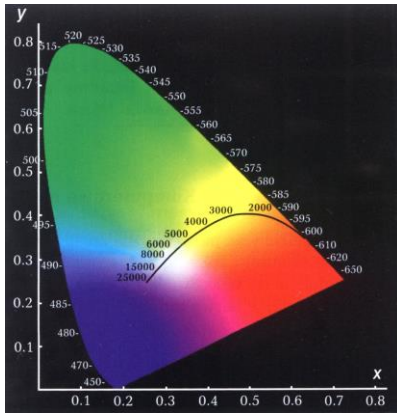
Należy zauważyć, że technologia radiowa, jak i telewizyjna, po stronie studyjnej, obie korzystały z techniki cyfrowej od połowy lat osiemdziesiątych. Praktyka dopiero ostatnich lat przyniosła wprowadzenie technologii cyfrowej do telewizyjnej emisji naziemnej DVB-T (Digital Video Broadcasting – Terrestrial) a na cyfrowy naziemny sygnał radiowy jeszcze musimy poczekać... Spowodowane to jest wieloma złożonymi przyczynami, leżącymi na różnych obszarach od uwarunkowań technologicznych po ekonomiczne i społeczne.

Różnica pomiędzy „poziomem rewolucyjności zmian” na skutek wprowadzenia technologii cyfrowej pomiędzy radiem a telewizją wynika bezpośrednio z podstawowego parametru określającego ilość przesyłanych i odbieranych informacji (czyli zmian w sygnale radiowym/telewizyjnym) na jednostkę czasu – określić to można proporcją jak 1 (radio) do 325 (TV). Oznacza to, że analogowy sygnał telewizyjny stwarza wielokrotnie wyższe wymagania techniczne dla urządzeń, niż radiowy, bowiem w jednej sekundzie należy przesłać 325 razy więcej informacji. Między innymi dlatego wprowadzenie cyfryzacji

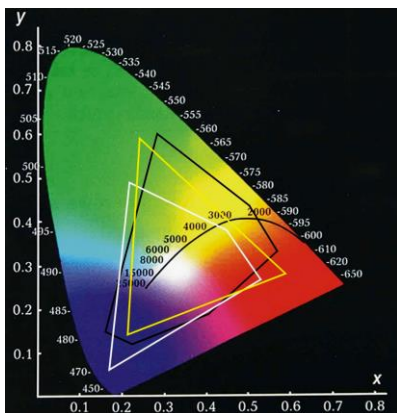
w telewizji jest w tej skali wydarzeniem rewolucyjnym, zredukowało bowiem prawie wszystkie kłopoty z sygnałem analogowym.

Na wstępie – uwaga metodologiczna, uwarunkowana techniką. Obraz na ekranie telewizyjnym i dźwięk w głośnikach zawsze były i ciągle są – mimo technologii cyfrowej TV – analogowe! W języku profesjonalnym stosuje się określenia A/D i D/A, czyli „analog to digital” i „digital to analog”, dla interfejsów jakimi są – odpowiednio – kamera i mikrofon oraz ekran i głośnik. W technologii cyfrowej, cyfrowy jest sygnał zawierający informacje o obrazie (dźwięku) pomiędzy tymi interfejsami. Oznacza to, że tzw. „obraz (dźwięk) analogowy” oraz „obraz (dźwięk) cyfrowy” są skrótami określeń „obraz (dźwięk) w technologii analogowej” oraz „obraz (dźwięk) w technologii cyfrowej”. To ważna uwaga metodyczna, bowiem tzw. „obraz (dźwięk) cyfrowy” nie istnieje – obraz (dźwięk) cyfrowy jest zawsze analogowy!

Tekst niniejszy jest próbą wyjaśnienia technologicznych uwarunkowań owego rewolucyjnego przełomu, jakim niewątpliwie było „przejście na cyfrę” poprzez porównanie jakości obrazu telewizyjnego w technologii analogowej do jego cyfrowej wersji. Omawia zagadnienia warunkujące tzw. definicję obrazu – wyznacznik jego jakości, czyli zdolności do tworzenia kopii rzeczywistości, która zawiera składniki postrzegania tożsame z realnością, tj. akceptowalne jako tożsame ze skumulowanymi doświadczeniami wizualnymi. Im owa definicja jest na wyższym poziomie, tym wyższy jest poziom tej tożsamości. Poziom tej definicji warunkowany jest przez ilość odtwarzanych szczegółów na jednostkę powierzchni (rozdzielczość), ostrość konturową, kontrast i tzw. barwną szerokość fotograficzną (subtelność ilościowego rozróżniania różnicowań kolorystycznych – „gamut”).



Gamut kolorów rzeczywistych według Międzynarodowej Komisji Oświetleniowej (CIE). Liczby na obwiedni są długościami fali w nm (m^{-9}) określają kolory „czyste” o nasyceniu 100% – wynik rozszczepienia światła białego. Wewnątrz „podkówki” kolory ze zmniejszającym się nasyceniem, do punktu bieli – „0 koloru”. Linia krzywa z liczbami 2000 do 25000 ilustruje temperaturę barwową bieli (od światła świecy do błękitu nieba).



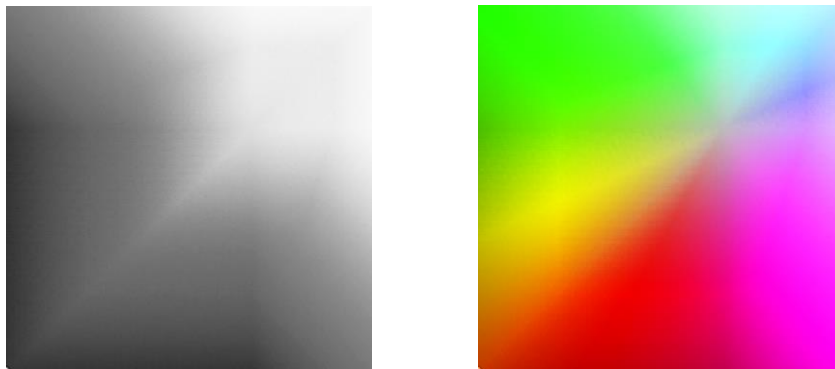
Gamuty kolorów w praktyce (zbiór wszystkich kolorów, możliwych do odtworzenia przez dane urządzenie) - przykłady.
Linia czarna – skaner RGB
Linia żółta – monitor RGB (ekran TV)
Linia biała – drukarka CMYK

Powyższe rysunki pokazują, jak bardzo zakres rzeczywistych kolorów jest w praktyce ograniczany przez możliwości odtwarzania przez różne urządzenia. Dzieje się to z trzech powodów. Po pierwsze, urządzenie rejestrujące musi mieć możliwości zarejestrowania różnicowań kolorystycznych; po drugie, urządzenie wyświetlające musi mieć możliwości wyświetlenia zarejestrowanych różnicowań, gdyż ograniczeniem są fizyczne właściwości np. luminoforu ekranu, czy barwników drukarki; oraz po trzecie, różnice gamutów są rezultatem degradacji sygnałów spowodowanej m.in. różnego rodzaju kompresjami.

Z teoretycznego punktu widzenia należy mieć na uwadze obraz na ekranie, który powinien zawierać składniki wizualne reprodukowanej rzeczywistości i poprzez to przezroczyć do niej odsyłać, powodując u widza odczucie realności. Nie ma absolutnie żadnego znaczenia, w jakiej technologii obraz ten jest pozyskiwany, zapisywany i w końcu wyświetlany. Ważna jest tylko owa zgodność z rzeczywistością jako kryterium widza aprobującego efekt ekranowy. Oznacza to konieczność dostarczenia widzowi w finalnym obrazie takiej samej ilości informacji, niezależnie od metody jego zapisu, transmisji i projekcji. Informacje te określa się poprzez ilość zróżnicowanych względem siebie punktów – pikseli i stopniem możliwości wprowadzenia tych różnicowań – tzw. głębokość bitowa.

Drugą część niniejszego tekstu stanowi dokonane – na bazie powyższych sformułowań teoretycznych – porównanie zapisu analogowego i cyfrowego oraz prezentacja tzw. formatów zapisu dominujących w końcu epoki analogowej z wyodrębnieniem: kompozytowych i komponentowych oraz tych, które rozpoczęły epokę cyfrową. W porównaniu tym nie sposób uniknąć pojęć i metodologii nauk ścisłych, dlatego też tekst rozszerzony jest odpowiednio skomentowanymi ilustracjami. Zawiera również proste wyjaśnienia skomplikowanych pojęć i określeń, które wykorzystuje się do opisu poszczególnych etapów tworzenia sygnału obrazu telewizyjnego na drodze: analog – cyfra – analog, takich jak częstotliwość próbkowania, głębokość bitowa, kwantyzacja, kompresja, itp. Desygnaty tych pojęć warunkują właśnie definicję obrazu telewizyjnego, czyli poziom odtwarzanego realizmu.

Jak już powyżej zostało wspomniane – każdy obraz na ekranie telewizyjnym, komputerowym, także z cyfrowego rzutnika, będący „reprezentantem” rzeczywistości – jest i zawsze był, obrazem analogowym! Zawiera bowiem szereg różnicowań odcieni szarości lub kolorystycznych, których całkowita liczba – znamy ją m.in. z prospektów monitorów komputerowych – powinna osiągnąć jako minimum (dla koloru) niewyobrażalny poziom 16 777 216 różnicowań, aby zapewnić zgodność reprodukcyjną w stosunku do rzeczywistości. [256 (R – czerwony) x 256 (G – zielony) x 256 (B – niebieski)]



Odrębne zagadnienie stanowi liczba pikseli tworzących obraz. Modelowy przykład na bazie systemu TV czarno białej – wg. standardu OIRT (Organisation Internationale de Radiodiffusion et de Télévision): jeżeli system ten ma 625 linii poziomych, a proporcje kadru są 4:3, to liczba punktów wzdłuż linii będzie $625 \times \frac{4}{3} = 833$. Tak więc liczba punktów na jednej klatce wynosi $833 \times 625 = 520\,625$ i stanowi teoretyczną rozdzielczość maksymalną. Jeżeli informacja w takiej liczbie punktów zmienia się w każdej kolejnej klatce, a jest ich 25 na sekundę, to musimy przesłać: $25 \times 520\,625$ – czyli 13 015 625 odmiennych wartości w ciągu sekundy. W rzeczywistości (nieco upraszczając) wystarczy przesłać jeden impuls elektryczny będący informacją o różnicy pomiędzy dwoma kolejnymi punktami, tak więc liczba danych na sekundę spada o połowę, tj. do 6 507 812.

W praktyce liczba tzw. aktywnych punktów obrazowych jest mniejsza, ze względu na m.in. tzw. czasy powrotów linii i ramki (są to czasy trwania impulsów

synchronizacji i wygaszania – analogicznie jak miejsce „czasowe” na mostek międzyklatkowy w taśmie filmowej) i wynosi 576 x 720, czyli 414 720 punktów na jedną klatkę, mnożąc przez 25 klatek na 1 sek. otrzymujemy 10 368 000 odmiennych wartości, dla przesłania których potrzebna jest szerokość pasma częstotliwości dla sygnału ok. 5 MHz (np.: system PAL B/G).

Historycznie, praktycznie wszystkie urządzenia TV analogowej, zarówno po stronie nadawczej, jak i odbiorczej operowały **sygnałem kompozytowym** czyli zawierającym równocześnie dwie informacje o jasności i o kolorze. Po stronie produkcyjnej TV analogowej, (w studiach i montażowniach) dzięki rozwojowi elektroniki – powszechnie od ponad 30 lat, operuje się innym typem sygnału, tzw. **sygnałem komponentowym**, w którym następuje rozdzielenie na niezależne tory informacji o jasności i o kolorach, bądź też przesyłanie niezmięszanych składowych RGB (w profesjonalnych monitorach komputerowych jest stosowany taki sygnał i wymaga połączenia karty graficznej komputera z monitorem trzema kablami). Należy zauważyć, że w praktyce operowania tym typem sygnału kompletnej informacji o obrazie, już nie można przesłać jej „po jednym kablu”, jedнопrzewodowo – jak kompozytu, a potrzebne są (w zależności o rodzaju komponentu – są różne!) dwa lub trzy przewody. Oznacza to, że w zapisie magnetycznym, również każdy tor rejestrowany jest jako oddzielny ślad magnetyczny.

Composite Video – składowe: sygnał luminancji i chrominancji przesyłane są po jednym przewodzie. Powoduje to wzajemne zakłócenia na skutek interferencji częstotliwości odzwierciedlających zmiany w obrazie. Trudności technologiczne długo uniemożliwiały przesył tak dużego strumienia danych i zdecydowano się na zmniejszenie szerokości pasma sygnału, czyli spadek rozdzielczości. System ten nie powodował kłopotów z synchronizacją, bowiem nie trzeba było „składać” poszczególnych kolorów z luminancją.

Component Video – każdy kolor składowy jest przesyłany jako oddzielny sygnał video. Składowymi podstawowymi są RGB lub pochodne (Y, R-Y, B-Y, kolor zielony powstaje w wyniku „odjęcia” czerwonego i niebieskiego od sygnału jasności Y – biel). System ten wymaga większej szerokości pasma, ale zapewnia optymalne odwzorowanie kolorów.

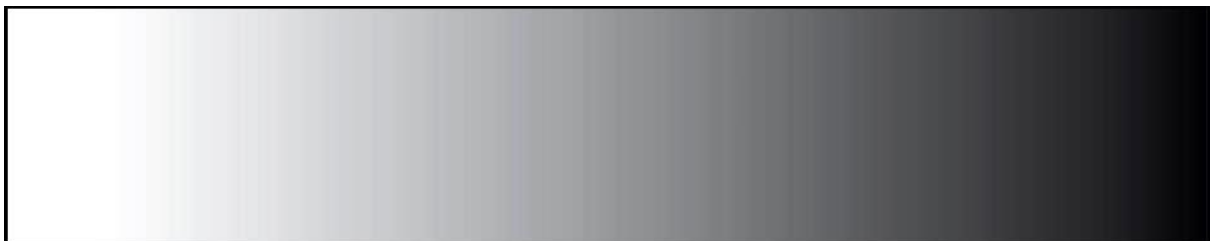
Praktycznie każdy z systemów zapisu magnetycznego miał dwie wersje – kompozytową (wcześniejszą) i komponentową (późniejszą). W połowie lat siedemdziesiątych wprowadzony amatorski system VHS (video home system) później, już w latach osiemdziesiątych zastąpiony został przez S-VHS (super video home system). Analogicznie pseudo profesjonalny Video8, przez Hi8; profesjonalny U-matic, przez Betacam. Oczywiście w technologiach studyjnych było inaczej – stosowano różne mutacje magnetowidów AMPEX najpierw z taśmą o szerokości dwóch, później jednego cala. Przejście na rejestrację sygnału komponentowego stało się możliwe dzięki rozwojowi elektroniki zwiększającemu znacznie szybkość transmisji danych. Powyższe

systemy zdominowały technologie TV (było jeszcze kilka, które nie zostały wdrożone), lecz wszystkie były analogowe i na skutek tego obciążone wadą utraty jakości obrazu przy wykonywaniu kopii.

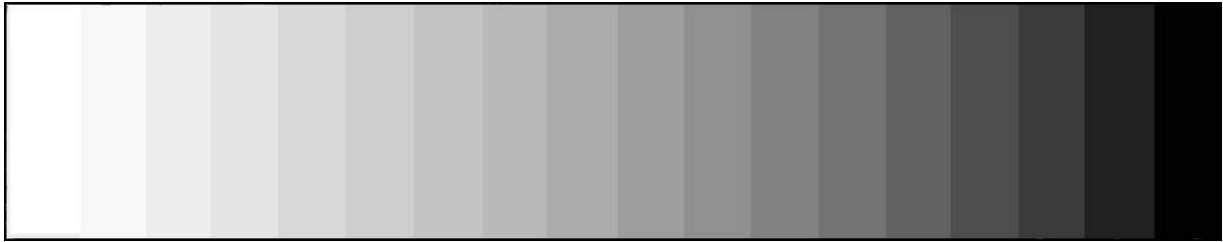
Obecnie wszystkie systemy cyfrowe są komponentowe.

Cyfrowa TV

Dane o różnicach pomiędzy dwoma kolejnymi punktami telewizyjnego obrazu analogowego mogą, w dowolnym momencie pomiędzy dwiema kolejnymi klatkami, zmieniać się od zera (ten sam punkt ekranu ma te same dane, czyli na dwu kolejnych klatkach – jest takim samym punktem), aż – np. na sklejce – do zmiany maksymalnej (tj. np. „biel – czerń”). Jak wyżej już zostało wspomniane, w praktyce, pomiędzy ową czernią i bielą w obrazie analogowym oko człowieka może odróżnić około 250 poziomów szarości jako wystarczającą liczbę do odczucia wrażenia realizmu – a więc istnieje konieczność ich zapisu. Sygnał analogowy, stanowiąc informacje o takim obrazie, jest zmiennym przebiegiem napięcia o płynnych przejściach pomiędzy dwiema wartościami, różnymi dla kolejnych punktów obrazu, w przedziale od wartości zerowej (czerń), do wartości maksymalnej (biel). Zagadnienie to ilustruje poniższy rysunek przedstawiający „kontynuacyjną” szarość, w której ludzki aparat postrzegania może rozróżnić około 250 różnic definiowanych jako różnice jasności pomiędzy dwoma sąsiednimi punktami.



Jeżeli widzimy całość, to wydaje się, że widzimy zmianę jasności bez interwałów. Gdyby spreparować poniższy rysunek wydzielając w nim paski, które zostałyby rozdzielane przerwami, to wówczas, aby dostrzec różnicę na brzegach takich pasków, byłoby ich około 250. Poniższy rysunek przedstawia ten problem w uproszczeniu, gdyż jest na nim tylko osiemnaście pasków a i tak nie dostrzegamy różnicy pomiędzy pierwszym a drugim. Jest to efektem ograniczeń technologicznych (druku lub/i ekranu), gdyż test taki musiałby spełniać niezwykle wysokie wymagania odnośnie parametrów: kontrastu, jasności i warunków obserwacji (w tym relacja z tłem). Ważna uwaga: każdy z pasków na całej swojej powierzchni jest szarością jednorodną.

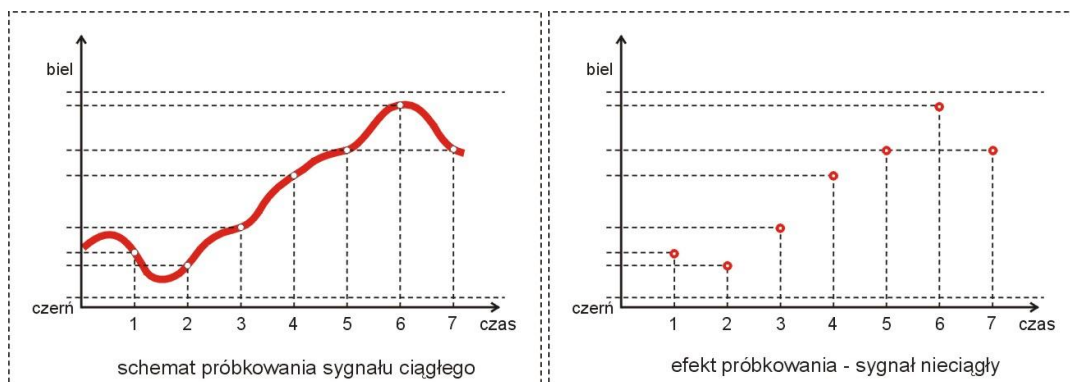


Aby 250 poziomów zapisać w układzie binarnym (a nie dziesiętnym), należy użyć tzw. „8-bitowego słowa”, czyli ośmiopozycyjnej sekwencji zer lub/i jedynek. Ze względów „matematycznych”, jako konsekwencja zapisu binarnego, przyjęto 256 poziomów, gdyż $2^8 = 256$. „Zera” i „jedyнки”, zestawiane ze sobą w dowolnych kombinacjach tworzą możliwość opisu każdego z 255 poziomów od czerni poprzez szarości do bieli („jednobitowe słowo”, tj. alternatywa „0” lub „1”, opisywałoby różnicę tylko pomiędzy dwoma poziomami np.: biel i czerní). Zero lub jedynka na każdej z ośmiu pozycji daje takich kombinacji 255. Liczba „255”, zapisana jako 255 w znanym i stosowanym powszechnie systemie dziesiętnym, przedstawiona w zapisie binarnym, wyrażona jest przez 11111111, ale 256 – już przez 100000000, czyli „słowo” musiałoby być już „dziewięciobitowe”.

Konwersja A/D

Przyjęto 8 bitową głębokość obrazu cyfrowego (czyli 255 poziomów odcieni szarości) jako wystarczającą do odtworzenia wrażenia realności, ale... dla obrazu barwnego, trójskładnikowego, tj. RGB – mamy: $256 \times 256 \times 256$ równie 16 777 216 informacji

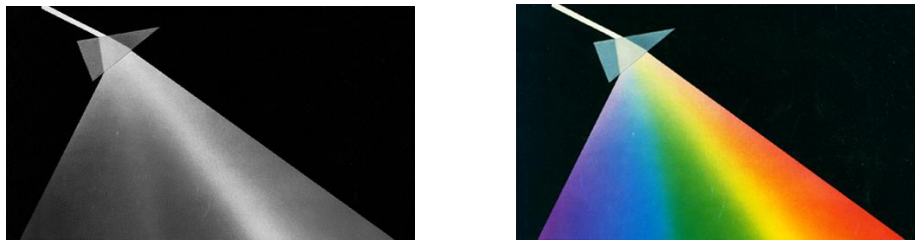
Faza pierwsza – próbkowanie



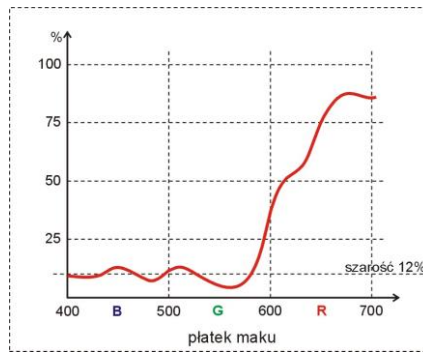
Sygnał analogowy jest „płynnieciągły” w czasie. Istotą przetworzenia go na sygnał cyfrowy jest zamiana zapisu owego płynnego ciągu zmian w przestrzeni od minimum do maksimum (w praktyce amplituda sygnału TV waha się od 0,3V – czerní, do 1V – biel), w trakcie tzw. próbkowania, na sygnał nieciągły w czasie tzw. sygnał dyskretny, czyli zawierający ciąg następujących po sobie impulsów, ale z „lukami” czasowymi pomiędzy nimi. W lukach tych nie ma danych o informacji obrazowej. Wartości tych impulsów są opisane w układzie binarnym, tj. dla każdego z nich istnieje oddzielna sekwencja cyfr, zawierająca kombinacje tylko dwu wartości „0” i „1”.

W oparciu o skomplikowane teorie matematyczne przyjęto, że częstotliwość próbkowania powinna być co najmniej dwukrotnie większa niż maksymalna częstotliwość sygnału próbkowanego (tzw. reguły Nyquista / Shanona). Jest to ogólna prawidłowość, której zależności możemy spotkać także przy digitalizacji dźwięku, dla którego maksymalne pasmo odtwarzanych częstotliwości akustycznych wynosi wg normy Hi-Fi – od 20 do 20 000 Hz, digitalizowane jest z częstotliwością próbkowania 44 100 Hz – standard CD, lub z 48 000 Hz – standard DAT (digital audio tracking – magnetofony). Dla obrazów telewizyjnych (szerokość pasma dla PAL B/G do 5 MHz) wystarczałoby 10 MHz, w praktyce przyjęto wartość częstotliwości 13,5 MHz, konieczną ze względów technicznych, ponieważ spełnia ona wymóg całkowitej wielokrotności częstotliwości wybierania liniowego, zarówno dla standardu 625/50 (PAL – Europa), jak też 525/60 (NTSC – USA i Japonia), co z oczywistych powodów ma sens praktyczny.

Nadmienić jednak należy, że maksymalna szerokość pasma częstotliwości w sygnale analogowym wymagana jest tylko dla jego składowej walorowej, czyli sygnału luminancji, chrominancja może być jeszcze do przyjęcia nawet przy czterokrotnym zawężeniu jej szerokości pasma (dla PAL B/G około 1,3 MHz). Możliwość taka wynika z cech psychofizjologicznych ludzkiego aparatu postrzegania bardziej czułego na różnicowania w szarościach, które wystarczy tylko „zakolorować”. Powyżej opisana kwestia gamutu dodatkowo to udowadnia, a poniższe rysunki dopełniają wyjaśnienie.



Ponieważ w rzeczywistości nas otaczającej nie istnieją barwy czyste – zawsze są mniej nasycone niż 100% (poza rozszczepionym przez pryzmat światłem białym – tu są w nasyceniu 100%). Oznacza to, że np. dana czerwień, powiedzmy kwiatu maku, ma w swojej dominującej „czerwoności” ilości śladowe domieszki barw zielonej i niebieskiej... czyli ma w sobie śladową szarość, bowiem składa się na tę szarość także proporcjonalna do G i B „śladowa” część z dominującej R. Oko tego nie postrzega, ale odpowiednie przyrządy – spektrometry – tak. Czyli barwę maku tworzy kilkunastoprocentowa szarość (~12%R + ~10%G + ~13%B) zdominowana przez kilkudziesięcioprocentową (~80%) czerwień. Ilustruje to poniższy rysunek.



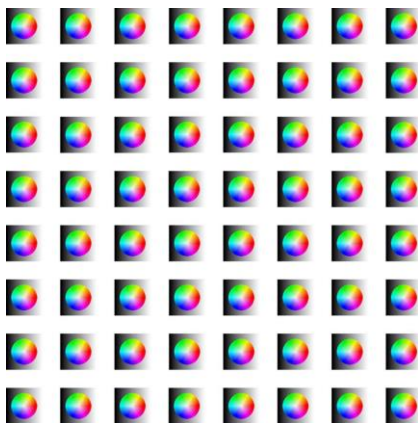
Zależność tę wykorzystano w procesie digitalizacji sygnału analogowego. W komponentcie różnicowym sygnał luminancji – Y i dwa sygnały kolorów różnicowych R-Y i B-Y są próbkowane z różnymi częstotliwościami, w zależności od przyjętego standardu (jest ich kilka, co nieco komplikuje zagadnienie). Różnice te odzwierciedlane są poprzez prosty „szyfr” trzech cyfr rozdzielonych znakiem „:”, i tak np. dla standardu D1 (ITU-R BT 601 / CCIR 601) ma on postać 4:2:2, co oznacza próbkowanie sygnału luminancji 13,5 MHz (pełna szerokość pasma – wyrażone przez „4”), oraz dwukrotnie zmniejszoną częstotliwość próbkowania sygnałów różnicowych kolorów 6,75 MHz (połowa szerokości pasma – wyrażone dwoma „2”). Z kolei zapis 4:1:1, oznacza rezygnację systemową z rozdzielczości barwnej do poziomu 1/4 – co jest praktycznie granicą akceptowalności wizualnej. W praktyce bowiem oznacza to zapis informacji o kolorze tylko dla 180 z 720 pikseli wzdłuż linii! Czyli, że cztery kolejne piksele mają te same wartości RGB. Poniższy rysunek ilustruje ten problem.



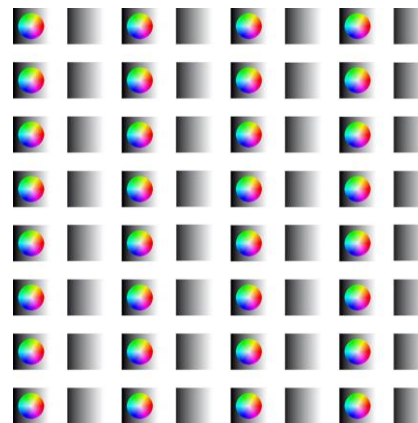
piksel z próbkowaniem chrominancji i luminancji



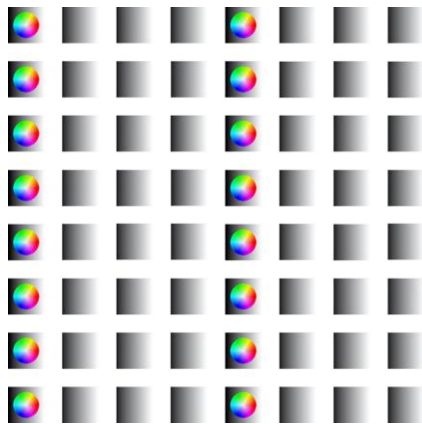
piksel z próbkowaniem tylko luminancji



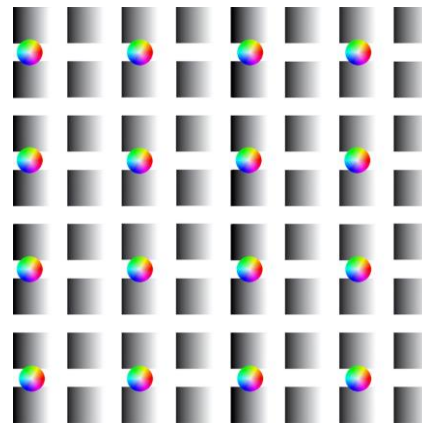
4:4:4



4:2:2



4:1:1

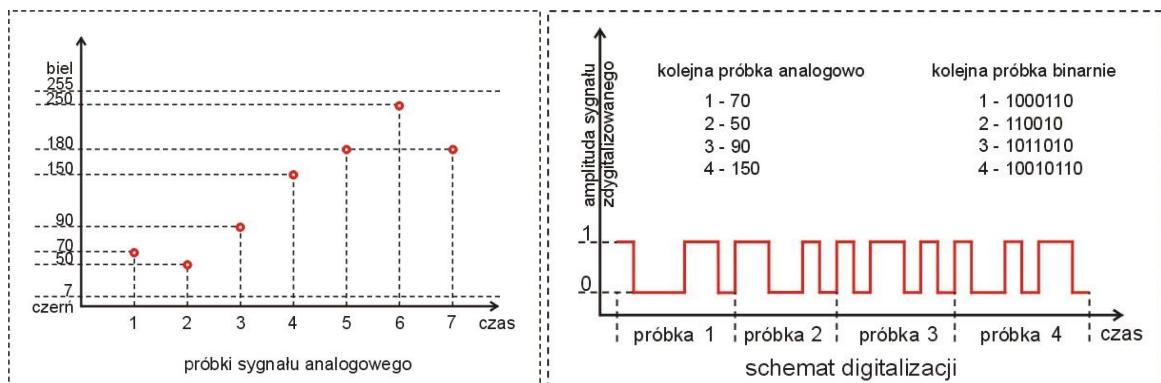


4:2:0

Idea rozkładu próbkowania w zależności od przyjętego standardu: chrominancji i luminancji, oraz tylko luminancji, na tzw. macroblocku (fragmencie) obrazu 8 na 8 pikseli.

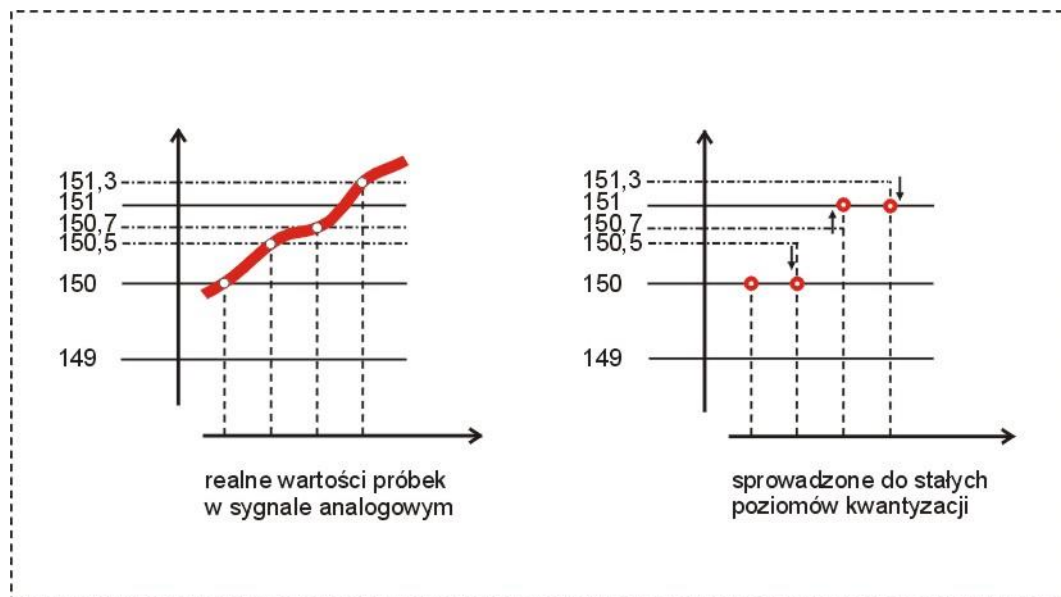
Faza druga – digitalizacja i faza trzecia – kwantyzacja.

Digitalizacja:



Digitalizacja jest operacją matematyczną, polega na zamianie zapisu wartości poszczególnych próbek dyskretnego sygnału analogowego (o różnych wartościach amplitudy) na ciąg wartości binarnych (tylko o dwu wartościach – „0” i „1”). Wymaga jednak wsparcia „bardzo szybkiej elektroniki” – proces ten odbywa się w czasie rzeczywistym.

Kwantyzacja:



Rysunek powyższy ilustruje zasadę stałych poziomów kwantyzacji – wartości 150,0 i 150,5 w sygnale analogowym zostają sprowadzone do jednego poziomu: 150,0 sygnału cyfrowego, a 150,7; 151,0 i 151,3 zostają wyrównane do 151,0. Jest to pewnego rodzaju uproszczenie. W teoretycznym modelu każdy dowolny punkt ekranu może być przedstawiony przez dowolną kombinację trzech wartości RGB, wypadkowo opisującą jego kolor w przedziale 0 – 255. Przedstawiona powyżej zależność jest jednym z parametrów digitalizacji sygnału analogowego (tzw. kwantyzacja), ściśle związana z głębokością bitową, ale podkreślić w tym miejscu należy, że przyjęte 8 bitów jest minimalną wartością gwarantującą widzowi w procesie percepcji poczucie realności oglądanego obrazu. Tu napotykamy różnicę w stosunku do obrazu analogowego, którego charakterystyczną cechą jest ciągłość przejść pomiędzy różnicami w sąsiednich punktach ekranu a nie schodkowość. Dodać należy, że zwiększenie głębokości bitowej – np. do 10, powodowałoby 1024 poziomy (2¹⁰ = 1024) zmniejszając uproszczenia wynikające ze stałości poziomów kwantyzacji. Równocześnie jednak wymuszałyby zwiększenie strumienia danych, znacznie komplikując technologię.

Faza czwarta – kompresja

Polega na:

- a) usunięciu redundancji – czyli „nadmiaru” danych. W prostym przykładzie są to np. powtarzające się takie same wartości RGB dla kolejnych punktów wzdłuż linii telewizyjnej, np. niebo jako tło. Usunięcie ich z informacji o obrazie „nie zubaża go”, pod warunkiem że te „tozsame” dane z jednego punktu zostaną przy odtwarzaniu z powrotem przywrócone we wszystkich takich samych punktach odtwarzanego obrazu, co spełnione jest poprzez stosowanie odpowiednich algorytmów kompresji.
- b) usunięciu irrelewancji – czyli takich danych, których utrata jest ze względów ogólnej nośności informacyjnej obrazu dopuszczalna. W przeciwieństwie

do poprzedniego – odwracalnego typu redukcji danych, usunięcie irrelevancji powoduje nieodwracalną utratę informacji. Realizowana jest poprzez zastosowanie złożonych algorytmów kompresji.

W rzeczywistości jest to najbardziej skomplikowana i jednocześnie najbardziej spektakularna operacja matematyczno-elektroniczna w procesie digitalizacji sygnału analogowego. Ze względu na stopień komplikacji tych procesów, szczegółowe dane na ten temat muszą zostać pominięte. Dodatkowym powodem jest różnorodność systemów i wielość metod kompresji. Dość wspomnieć, że tylko w standardzie MPEG 2 wydzielono w jego obrębie cztery poziomy (Low Level, Main Level, High 1440, High) różniące się strukturą algorytmów MPEG, oraz sześć profili (4:2:2 Profile, High Profile, Spatially Scalable Profile, SNR Scalable Profile, Main Profile, Simple Profile) różniących się szybkością transmisji strumienia danych i formatem obrazu, tj. liczbą tworzących go pikseli, w całości układ ten daje teoretycznie 24 kombinacje możliwych podstandardów. W praktyce istnieje bodaj 12, ale i tak stanowi to znaczną komplikację.

Ważność danych szczegółowych dla rozważań o definicji obrazu jest niezwykle istotna, bowiem stwierdzenie, że mamy do czynienia z sygnałem MPEG 2 (nazwa pochodzi od Moving Picture Experts Group, którzy definiowali standardy) jest niewystarczające, gdyż np. SNR Scalable Profile @ Low Level oferuje format wielkości 352 x 288 pikseli i szybkość transmisji do 3 Mbps. (jakość obrazu gorsza niż np. na płytach VCD), podczas gdy zdefiniowany jako standard transmisji barwnych sygnałów telewizyjnych Main Profile @ Main Level przesyła informację o obrazie złożonym z 720 x 576 pikseli i szybkość transmisji do 15 Mbps., a High Profile @ High Level zapewnia przesył danych z formatu 1 920 x 1 152 pikseli i szybkość transmisji do 100 Mbps., czyli jakość zbliżoną do High Definition.

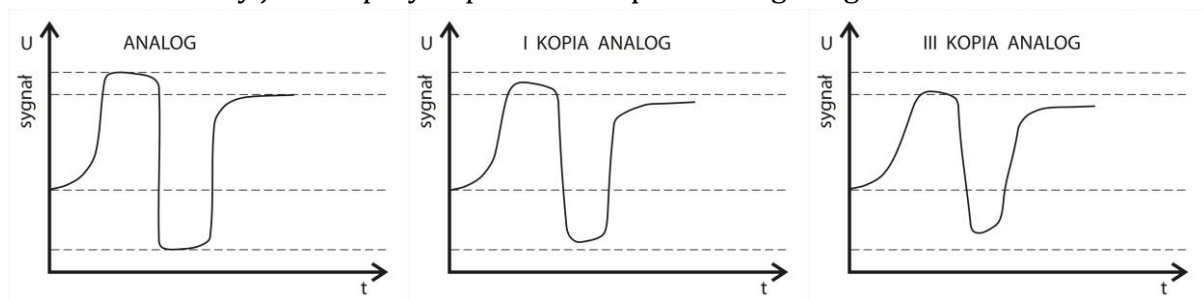
Pewnym wyjaśnieniem powyższych skomplikowanych informacji może być następujący przykład. Powszechny na rynku standard płyt DVD (Digital Versatile Disc) oferuje dwa rodzaje płyt: jednowarstwowe – DVD SL (Single Layer) o pojemności 4,7 GB i dwuwarstwowe – DVD DL (Double Layer) o pojemności około 8 GB. (nie mylić z dwustronnymi; w finale tworzenia wersji kombinacji, może być płyta dwustronna i dwuwarstwowa na obu stronach, o łącznej pojemności do 17 GB!). Kupiony film na płycie dwuwarstwowej można skopiować na płytę jednowarstwową (o prawie połowę mniejszej objętości, tj. „zredukować objętość” z 8 GB na 4,7 GB) przy zachowaniu standardowego czasu odtwarzania – SP (Standard Play). W zależności od nagrywarki można skopiować ten film wybierając inny z wielu możliwych stopni redukcji objętości, od SEP (Super Extended Play), przez warianty: SLP EP LP LSP, poprzez podstawowy SP, i ... zwiększyć, HSP (High Standard Play), po HQ i nawet HQ+ (High Quality plus). Ważna uwaga: wszystkie przypadki zachowują oryginalny, ten sam czas trwania filmu, zmienia się tylko procentowa zajętość dysku. Dodać należy, że dla ostatnich przypadków konieczne byłoby użycie płyty dwuwarstwowej, ale nie miałyby to sensu, bowiem na płycie wyjściowej jest określona ilość informacji i można ją powielić lub tylko zmniejszać redukując tym samym jakość obrazu. Jej zwiększenie skutkuje zwiększeniem objętości danych, lecz nie jakości obrazu.

Uwaga końcowa jest najważniejsza – we wszystkich tych przypadkach byłyby to format zapisu MPEG, w praktyce ten sam typ plików – *. Vob (Video Object). Powyższe wyjaśnia zagadnienie różnych stopni kompresji w praktyce.

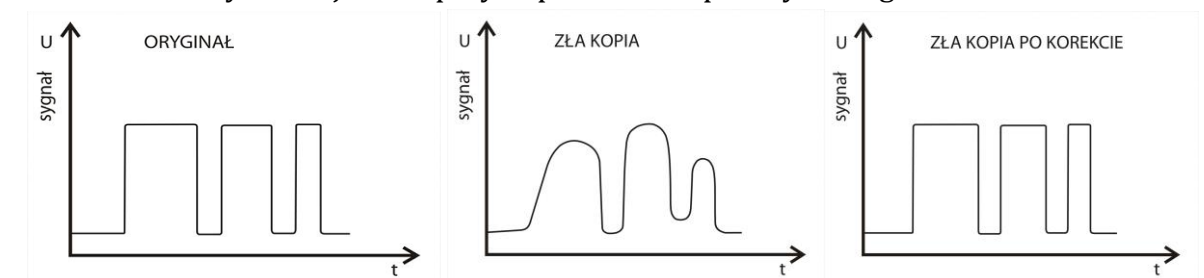
Opisany powyżej proces digitalizacji telewizyjnego sygnału wizyjnego zawiera pewne uproszczenia. Konstrukcja tych uproszczeń nie skutkuje powstawaniem błędów, nie obciąża też negatywnie prezentacji niezwykle skomplikowanej teorii sprowadzonej do przedstawienia jej podstawowych idei.

W analogiczny sposób, poniżej zilustrowana jest główna cecha „rewolucyjności” systemu cyfrowej telewizji – możliwość wykonywania dowolnej liczby kopii z zapisanego oryginału w porównaniu z systemem analogowym.

Idea utraty jakości przy kopiowaniu zapisu analogowego:



Idea utrzymania jakości przy kopiowaniu zapisu cyfrowego:



Korekcja sygnału analogowego w kopii jest praktycznie niemożliwa. Ponieważ sygnał jest ciągły i w danej jednostce czasu może – w zależności o szczegółów obrazu – przybrać „nieskończoną” liczbę wartości. Kopiowanie powoduje degradację kontrastu i spadek ostrości. Sygnał cyfrowy ma tylko dwie wartości – „0” i „1”, dlatego stosunkowo prosto można go korygować, gdyż wszystko, co jest większe od „0” jest „1”.

Zalety systemu cyfrowego w porównaniu z systemem analogowym nie dotyczą tylko możliwości wykonywania bezstratnych kopii. Niezwykle ważną cechą jest możliwość edycji nieliniowej – dzięki istnieniu metadata (m.in. do poszczególnych klatek przypisany jest kod czasowy), montaż odbywa się poprzez „pracę na adresach”. Jest z tego powodu niezwykle funkcjonalny, umożliwia dowolne ilości powrotów do poszczególnych skrajek i przesuwania ich z dokładnością do jednej klatki, ustawiania dowolnie długich przenikań, zakładania „roletek”, itp.. Dzieje się tak, gdyż w praktyce montowany materiał nie jest na etapie montażu „cięty” – sklejki powstają na etapie zapisu ostatecznej wersji i wytworzenia master kopii.

Problem zwiększania definicji obrazu wydaje się nie mieć końca. Od kilku lat trwa ekspansja koncernów oferujących nowe rozwiązania technologiczne. Przykładem może być High Definition TV, która, co ciekawe, nie jest zagadnieniem nowym... Amerykańska przygoda Zbigniewa Rybczyńskiego przebiegała we współpracy z koncernem Sony wdrażającym wówczas analogową telewizję wysokiej rozdzielczości. Wyścig trwa, po High Definition TV rynek oferuje Ultra High Definition TV z rozdzielczością w poziomie rzędu 4 000 pikseli. Czy jest to spowodowane troską o widza, któremu dostarcza się lepszego obrazu, czy jest rezultatem polityki handlowej realizowanej przez koncerny? Można jednak postawić hipotezę, że nie mają te zmiany charakteru rewolucji technologicznej, tej miary jak przejście na zapis cyfrowy.

Uwaga techniczna – ponieważ tekst powyższy nie jest interpretacją a tylko relacją tytułowej problematyki, nie ma również charakteru polemicznego, w związku z czym, nie posiada odsyłaczy w tekście. Poniżej wykaz źródeł wykorzystanych przy jego redakcji.

BIBLIOGRAFIA

- Czyżewski Stefan, *Technologiczne uwarunkowania definicji obrazu w technologiach video. Część I Obraz analogowy*. „Kamera. Film & Tv”, nr 1/2004 (10).
- Czyżewski Stefan, *Technologiczne uwarunkowania definicji obrazu w technologiach video. Część II Obraz cyfrowy*. „Kamera. Film & Tv”, nr 2/2004 (11).
- Barclay Steven, *The Motion Picture Image. From Film to Digital*. Focal Press, Boston, Oxford, Auckland, Johannesburg, Melbourne, New Delhi 2000.
- Digital Vision. Grading. Finishing. Masterin. Restoration*. www.digitalvision.se, Sweden, USA, United Kingdom, Hong Kong.
- European Broadcasting Union Technical Review. Special Supplement 1998*, Editeur Responsible: P.A. Laven, European Broadcasting Union, Society of Motion Picture and Television Engineers. Geneva 1998.
- Falk David, Brill Dieter, Stork David, *Seeing the Light. Optics in Nature. Photography, Color, Vision, and Holography*. Harper & Row, Publishers. New York, Cambridge, Philadelphia, San Francisco, London, Mexico City, Sao Paulo, Singapore, Sydney 1986.
- Goodman Robert M, *Goodman's Guide to the Panasonic SDX900*. AMGMedia Publisher, USA 2005.
- Horton Mark, Mumby Clive, Owen Steve, Pank Bob, Peters Danny, *On-Line Non-Linear Editing*. Quantel Ltd. 1997.
- Informacja obrazowa. Własności i detekcja promieniowania e-m. psychologia widzenia. Przetwarzanie obrazów*, red. Ostrowski Marek. Kopystyńska Aleksandra, *Promieniowanie elektromagnetyczne*; Petrykiewicz Jan, Mikołajczyk Małgorzata, *Zjawiska falowe w optyce. Optyczne układy obrazujące*; Rosiński Kazimierz, *Rola detektorów w układach obrazujących i analizatorach promieniowania*; Rosiński Kazimierz, *Detektory fizyczne*; Zaleski Adam, Jabłonka Stanisław, *Detektory chemiczne*; Jabłonka Stanisław, *Barwa i metody wyrażania bodźców barwowych*; Ostrowski Marek, *Detektory biologiczne*; Młodkowski Jan, *Psychologiczne aspekty przetwarzania informacji wizualnej*; Młodkowski Michał, *Przetwarzanie cyfrowe i analiza obrazów*; Wydawnictwa Naukowo-Techniczne. Warszawa 1992.
- Invisible Post Production. Episodic Effects For Television*, A Special Supplement of Clips Magazine, Quantel Ltd. www.quantel.com.
- Kindler-Jaworska Elżbieta, *Przewodnik po telewizji cyfrowej*, TVP S.A. Ośrodek Szkolenia – Akademia Telewizyjna. Warszawa 2000.
- Kowalik Maciej, *Analogowe sygnały wizyjne PAL i komponent. Materiały szkoleniowe*, Ośrodek Szkolenia i Analiz Programowych TVP S.A. Zespół Szkoleń Technicznych. Warszawa, październik 1999.
- Kulikowski Juliusz Lech, *Informacja i świat w którym żyjemy*, Wiedza Powszechna. Warszawa 1978
- Kurek Tadeusz, *Realizacja programów telewizyjnych*, Wydawnictwa Radia i Telewizji. Warszawa 1980.

- Miszczak Stanisław, *Teoretyczne zasady reżyserii dźwięku w radiofonii i telewizji*, Wydawnictwa Radia i Telewizji. Warszawa 1976.
- MPEG-2. *Encyklopedia* www.mpeg-2.net. *The Complete Guide To MPEG-2 and Related Terminology*, red. Turcotte Samuel, MediaWare, Sun Microsystems, Vision Tech. Canberra, Palo Alto, Herzliya 1999.
- Neyman Yuri, Riviere Sacha, in collaboration with Steen Russell, *Your Dailies Choice: Through Control System (T.C.S.)™, Cinematographer's Control Chart "GAMMA=1c". User Manual*. GAMMA & DENSITY Co., Inc.
- Realizacja obrazu filmowego i telewizyjnego*, Zeszyt 25, red. zeszytu: Nowicki Marek. Wydawnictwa Radia i Telewizji. Warszawa 1980.
- Soft Machines and the Cinematographic Imaginary. Nowe media i film*. Międzynarodowa konferencja, Media Desk Polska, Centrum Sztuki WRO, Plus Camerimage. Łódź 2007.
- The Digital Fact Book. A reference manual for the broadcast TV & post production industry; red. Pank Bob; Edition 8; Quantel Ltd. 1988, 89, 90, 91, 92, 94, 96
- Throup David, *Film in the Digital Age*. Quantel Ltd 1996.
- Uhma Marek, *Elementy technologii telewizyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.
- Walczyk Jan, *Podstawy systemów telewizji użytkowej*, Wydawnictwa Komunikacji i Łączności. Warszawa 1982.
- Wybrane zagadnienia techniczne TV-kolorowej*, red.: mgr inż. Cz. Klimczewski, Biuro Kadr i Szkolenia Wydział Szkolenia i Doskonalenia Zawodowego. Warszawa 1971.
- Wysocka Elżbieta, *Wirtualne ciało sztuki. Ochrona i udostępnianie dzieł audiowizualnych*, Narodowe Centrum Kultury. Warszawa 2013.