

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY **HYBRIS 3/2016 (34)**

01010100 01101111 00100000 01101111 01100011 01111010 01111001 01110111 01101001
01110011 01110100 01100101 00101100 00100000 11000101 10111100 01100101 00100000
01100011 01111010 11000101 10000010 01101111 01110111 01101001 01100101 01101011
00100000 01110000 01101111 01100111 11000101 10000010 11000100 10011001 01100010
01101001 01100001 00100000 01110011 01110111 01101111 01101010 11000100 10000101
00100000 01110111 01101001 01100101 01100100 01111010 11000100 10011001 00101100
00100000 01100100 01101111 01110011 01101011 01101111 01101110 01100001 01101100
01101001 00100000 01101001 00100000 01110111 01111001 01110010 01100001 01100010
01101001 01100001 00100000 01100011 01101000 01100001 01110010 01100001 01101011
01110100 01100101 01110010 00100000 01110100 01100001 01101011 00100000 01100100
11000101 10000010 01110101 01100111 01101111 00101100 00100000 01110000 11000011
10110011 01101011 01101001 00100000 01101001 01110011 01110100 01101110 01101001
01100101 01101010 01100101 00101110 00100000 01001011 01110100 01101111 00100000
01100010 01101111 01110111 01101001 01100101 01101101 00100000 01110000 01110010
01111010 01100101 01110011 01110100 01100001 01101010 01100101 00100000 01110000
01101111 01100111 11000101 10000010 01100101 01100010 01101001 01100001 11000100
10000111 00100000 01110011 01110111 01101111 01101010 11000100 10000101 00100000
01110111 01101001 01100101 01100100 01111010 11000100 10011001 00100000 01101001
00100000 01101011 01110011 01111010 01110100 01100001 11000101 10000010 01110100
01101111 01110111 01100001 11000100 10000111 00100000 01100011 01101000 01100001
01110010 01100001 01101011 01110100 01100101 01110010 00101100 00100000 01100001
00100000 01110111 01101001 11000100 10011001 01100011 00100000 01110000 01110010
01100001 01100011 01101111 01110111 01100001 11000100 10000111 00100000 01101110
01100001 01100100 00100000 01110011 01101111 01100010 11000100 10000101 00101100
00100000 01100010 01111001 00100000 01110010 01101111 01111010 01110111 01101001
01101110 11000100 10000101 11000100 10000111 00100000 01101010 01100001 01101011
00100000 01101110 01100001 01101010 01110011 01111010 01100101 01110010 01111010
01100101 01101010 00100000 01110011 01110111 01101111 01101010 01100101 00100000
01101000 01101111 01110010 01111001 01111010 01101111 01101110 01110100 01111001
00101100 00100000 01110000 01110010 01111010 01100101 01110011 01110100 01100001

ARTYKUŁY

MAŁGORZTA GLINICKA

**LANGUAGE DYNAMICS IN THE CASE OF AN OMNISCIENT
IN THE JAIN LITERATURE OF CLASSICAL
PERIOD (5th- 10th c. CE) [001-015]**

JULIUSZ GRZYBOWSKI

ZAGADKA TIMAJOSA [016-036]

JOANNA PAPIERNIK

**THE OBJECTIVE CHARACTER OF VIRTUES IN
MARSILIO FICINO'S *PLATONIC THEOLOGY* [037-053]**

PETR SLOVÁČEK, LECH RUBISZ

**PRZEMOC JAKO KONSTYTUTYWNY ELEMENT TEORII
POLITYCZNOŚCI. CARL SCHMITT A TZW. KWESTIA
ŻYDOWSKA [054-073]**

BARTOSZ SWOBODA

**URZECZENIE RZECZY.
SŁOWO W POEZJI I DZIEŁO SZTUKI [074-084]**

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA

**MAURICE MERLEAU-PONTY: U ZARANIA FILOZOFII
RÓŻNICY WE FRANCJI [085-098]**

ŁUKASZ MATUSZYK

FENOMENOLOGICZNE CIAŁO LIBERATURY [099-118]

MALWINA ROLKA

**MIT I ORALNOŚĆ W ŚWIETLE DIAGNOZ KRYZYSU
KULTURY NOWOCZESNEJ [119-137]**

TOMASZ GARNCAREK

**REWOLUCJE I REAKCJE SPOŁECZNE PIERRE'A BOURDIEU
I JEANA BAUDRILLARDA [138-156]**

BARTOSZ JANIK

**KRIPKENSTEIN FROM THE MATHEMATICAL POINT OF
VIEW: A PRELIMINARY SURVEY [157-170]**

PRZEKŁADY

PAUL GUYER

**KANTOWSKIE DEDUKCJE PRZYNCYPIÓW
PRAWA [171-228]**

PAUL MACLAUGHLIN

BAKUNIN I FEUERBACH O NATURALIZMIE [229-240]

RECENZJE

PAULINA FRANKIEWICZ

POWRÓT NA ALGIERSKĄ PLAŻĘ [241-246]

KATARZYNA KREMPLEWSKA

**RECENZJA KSIĄŻKI: HENRYK BENISZ, *SCHOPENHAUER,*
NIETSCHE, HEIDEGGER [247-256]**



MAŁGORZTA GLINICKA
UNIwersytet Warszawski

LANGUAGE DYNAMICS IN THE CASE OF AN OMNISCIENT IN THE JAIN LITERATURE OF CLASSICAL PERIOD (5th–10th c. CE)

In the following article I would like to discuss a crucial and recurrent issue of the Jain philosophy of classical period (5th–10th c. CE): the relation between language and omniscience, and to find an answer to a question: how is it possible for a person, who is omniscient (cf. *ājñā*, *ayogikevali*, *sayogikevali* etc.), i.e. one who possesses omniscience (*kevala*), to create a linguistic image of reality, since they have lost dependency on karmic matter, and in consequence on whole materiality? Do we face a paradox or is it a logical consequence of Jain philosophical presumptions?

Relation between the Self and Matter in the Light of Language Materiality

Although the language – according to the Jain philosophy – is a mode of matter, it is connected strictly with living beings and their mutual relations¹. It is described in *Tattvârtha-sûtra* (“The Treatise on Reals”) [TS] by Umasvâti (4th/5th) in the following way:

¹ Karl H. Potter, describing complexity of this relations, realises: “[...] the Jain thinks of the *jīvas* as swimming around in a suspension of particles of *ajīva*. When some of these particles attach themselves to a *jīva*, the *jīva* is said to be bound – but so, from another point of view, are the particles of *ajīva*. Now the particles are not related by a dependence relation to the *jīva*; *ajīva* and *jīva* are quite different in nature. But the *ajīva* which constitutes bondage depends on the nonbinding *ajīva* as its substratum, just as the *jīva* which is bound depends on the unbound *jīva* as its substratum. Freedom is possible just because it is possible for the binding *ajīva* to be destroyed without destroying the nonbinding *ajīva*, and (more importantly) because it is possible for the bound *jīva* to be destroyed without destroying the unbound *jīva*. Both

parasparôpagraho jīvanām².

“Living beings assists each other”.

Viyāhapannatti [ViP], the fifth part (*aṃga*) of the Jaina canon, also presents the interrelatedness between matter and soul, a compelling motive present in Jaina literature of all phases, important especially in the context of conscious reception and usage of written words and sounds:

“The soul (*jīva*) is *poggali* scil. possesses atoms of matter, namely in the senses, as well as *poggala*, i.e. individual”³.

Akalaṅka (8th c. CE), together with other representatives of Jain thought, ascribes preoccupation concerning language to human being⁴, that is why it is impossible to disjoin *śabda* and human consciousness. The author of RVār signalizes that cognitive ability is limited by knowledge veiling karman, treated as a kind of karman which causes obfuscation of knowledge and has its innumerable secondary configurations. This characteristic blackout affects all kinds of mental activity, including all linguistic operations. We read in RVār, that among material constituents covering knowledge (*jñānâvaraṇa-mūla-prakṛteḥ*), i. e. varieties of karman, there are such of secondary (*pañcôttara-prakṛtayaḥ*) and tertiary (*uttarôttarāḥ*) nature, that are of peculiar kind (*prakṛti-viśeṣāḥ*)⁵.

the *jīva* and the *ajīva* become free [...]” [Potter 1991, 146]. Nathmal Tatia enunciates: “There is no bondage without the inter-relation of spirit and matter, and there is no inter-relation of spirit and matter without the bondage” [Tatia 2006, 225].

² TS V. 23.

³ ViP 423b, p. 158.

⁴ RVār I. 15. 1-5.

⁵ RVār I. 15. 13. Topic of *mūla-prakṛti* has been undertaken in: Zaveri 1992, p. 121; Flügel 2006, p. 440; Tater 2009, pp. Xxx, 56, 69. Cf. Akalaṅka stresses in RVār II. 6. 5. that in some humans and all five-sensed animals, in spite of a parrot and a *maina* bird (*pañcêndriya-tiryakṣu śuka-sārikâdi-varjiteṣu manuṣyeṣu*), as he explains, there are particles responsible for veiling syllabic linguistic knowledge (*akṣara-śrutâvaraṇasya*) because of the rise of all-yielding destructing factor (*sarva-dhâtispardhakasyôdayād*) [Cf. Muni 1998, 198–200].

Matter as an Attendant of the Non-material

The Jain thinkers underline that there is a mutual relationship between matter and the living being. AP mentions that they are of twenty one kinds (*jīva-pudgalayoḥ eka-viṃśatī*)⁶. The relation between matter and the soul is clearly explained in *Dravya-saṃgraha* (“The Compendium of Substance”) [DS] by Nemichandra (10th c. CE), according to which matter belongs to the group which is not the self⁷. B. J. Bhaskar explains that the soul and matter “stand towards each other in relationship of phenomenal conjunction” [Bhaskar 1972, 73]. However, the most interesting concept concerning their mutual contacts, from my point of view, is that which considers matter as an attendant of the self, which has been explained in GS⁸:

jīvādoṇaṃtaguṇā paḍiparamāṇum hi vissasovacayā. jīveṇa ya samavedā
ekkekkaṃ podi samāṇā hu⁹.

jīva to'nantaguṇā pratiparamāṇau visrasopacayāḥ. jīvenā ca samavetā
ekaikaṃ prati samāṇā hi.

“With every atom (Paramaṇu of Karmic and quasi-Karmic matter which binds the soul there are) naturally attendant (Visrasopa-chaya atoms of the same kind; and their number is) infinite times the number of souls (liberated and mundane). (The naturally attendant atoms) also coexist with each atom (of Karmic and quasi-Karmic matter which binds) the soul. Each atom of (Karmic and Quasi-Karmic matter) has an equal number of naturally attendant atoms”.

We can observe here a concept of atomic structural tiers connected with each other and with the soul. The first tier consists of atoms (*paramaṇu*) firmly attached to the soul. The second tier is a collection of atoms attending (*vistasôpacaya*)¹⁰ to it.

P. S. Jaini comments on this issue in the following way:

⁶ AP 29.

⁷ DS 15: ajjīvo puṇa ñeo puggaladhammo adhamma āyāsaṃ. kālo puggalamutto rūvādiguṇo amutti sesā du.

⁸ All quotations and translations on the basis of *The Sacred Books of the Jainas. Gommatasara Jīva-kāṇḍa*, Rai Bahadur J. L. Jaini, Pandit Ajit Prasada, The Central Jaina Publishing House Ajitashram, Lucknow 1927.

⁹ DS 249.

¹⁰ This category of *visrasopa-chaya* atoms has appeared in [Jain 2003].

“Matter (*puḍgala*) renders «service» to the *jīva*, first by transforming itself into this «karmic» matter and then into body, vital life (*prāṇa*), sense organs, speech and the physical basis of mind (*dravya-manas*). [...] It should be noted, however, that this «assistance» has strictly the nature of instrumentality (*nimitta-kāraṇa*); it is not nearby so vital as its counterpart, the operative or material cause (*upādāna-kāraṇa*). Being a «material» cause is the prerogative of the substance alone; that is, the substance (*dravya*) in one mode (*paryāya*) is the material «cause» of the substance in its subsequent mode, which is thus its «effect». There can be neither an addition to nor a substratum from this innate power of the substance, the power to modify itself in accordance with its potential or «*upādāna*» – regardless of the presence or absence of instrumental (*nimitta*) causes. The Jaina therefore maintains that when the matter cause (*upādāna-kāraṇa*) is present, instrumental causes (*nimitta-kāraṇas*) will automatically appear [...]” [Jaini 2000, 48].

Jaini pays attention to a very important aspect of this attendancy – its entanglement with the theory of karman and peculiar cause and effect order. As RVār indicates – referring to the process of pot’s production – that to complete an action material (*upādāna*) and efficient (*nimitta*) causes are necessary¹¹. This mutual concomitance is stressed in *Laghu-tattva-sphoṭa* (“A Light Bursting of the Reality”) [LTS]¹², *Tattvārtha-śloka-vārttika* (“A Drop of the Supreme Self”) [ŚVār] by Vidyānanda (9th c. CE)¹³, as well as in *Adhyātma-bindu* (“A Commentary to *Tattvārtha-sūtra* [written] in Ślokas”) [AB] by Harṣavardhana Gaṇi (15th c. CE)¹⁴.

To illuminate the problem of cause and effect order, I would like to refer to Hemacandra, the thinker of the later period (12th c. CE), who, undertaking reflection on causality law, in *Pramāṇa-mīmāṃsā* (“The Examination of *Pramāṇas*”) claims that:

pūrvôttarâkâra-parihâra-svikâra-sthiti-lakṣaṇa-pariṇâmenâsyârtha-kriyôpapattiḥ¹⁵.

“The evidence of causal activity of that object (possessing the substance and the mode, mentioned in PM I. 1. 33 – annotation MG) [is acquired] due to transformation characterized by appropriation and permanence and seizing preceding and subsequent shapes”.

¹¹ RVār 1. 20. 3-5.

¹² LTS 365.

¹³ ŚVār VIII. 6.

¹⁴ AB I. 22.

¹⁵ PM I. 1. 34.

The author of PM continues his disquisition, stating that the real entity (*vastu*), being neither the substance (*na dravya-rūpam*), nor the mode (*na paryāya-rūpam*), nor both of them (*nôbhaya-rūpam*), is engaged in causal activity at the same time (*yugapad*) or successively (*krameṇa*) due to relevant auxiliary conditions (*upakāra*) in concomitant vicinity (*sahāri-sannidhāne*)¹⁶. To make a progress the substance has to participate in cause and effect order and each change can be considered from distinct points of view.

Akalaṅka gives an opinion, that existence of living being (*jīvasyāstitvaṃ*) is pervaded by all entities (*sarveṇāstitvena vyāpta iti*), i.e. obtained (*prāptam*) through existence of matter etc. (*puḍgalādy-astitvenāpi*), because it is elicited by word *syād* (*śabdena tathā prāpitatvāt*) used to describe reality from different perspectives, which are ostensibly mutually exclusive¹⁷.

The relation between soul and matter is specific and unassailable. Padmarajiah states:

“The Jaina, who, as a realist, firmly believes in an ultimately or irreducibly dualistic reality of soul and the material world, does not, therefore, subscribe to this idealistic spiritualisation of the world” [Padmarajiah 1963, 254].

To sum up, complementarity, mutual dependency and relation are extensively analyzed in the Jain philosophy. All other issues as well should be considered from this point of view. What is important, and this is the main point the paper highlights, is the fact that matter, as the soul's attendant, helps a person speak. *Tattvārthasūtra-rājavārṭtika* (“Royal Explanatory of *Tattvārtha-sūtra*”) [RVār] expresses straightforwardly that ability to produce sounds, as well as possession of mind, is possible for the soul that owns the body¹⁸. The important role is played by mind. Material atoms in the air and in mind have innate capacity for forming themselves into groups or matter aggregates¹⁹. Mind is substantial (*paugdalika*) and concurrently is a domain of *jīva*, that is why it consists of palpable aggregates, but

¹⁶ PM I. 1. 34.

¹⁷ RVār IV. 42. 5.

¹⁸ RVār V. 9. 9, p. 160–161.

¹⁹ RVār V. 3. 3, p. 79–80.

distinguished by a specific subtlety. It can be improved and perfected, together with other two spheres of human activity, i.e. body and speech, until a person reaches the state of omniscience.

An Omniscient and the Material Word

An idea of an omniscient person is the core of the Jain epistemology. It is an expression of a belief that human being possesses ability to acquire – according to different and appointed practices – omniscience (*kevala-jñāna*, *kevala-darśana*, *sarva-jñā*). This subject has been undertaken in such treatises as: TS, Umasvāti's *Tattvârtha-sûtra-bhâṣya* ("The Commentary to *Tattvârtha-sûtra*") [TSBh] by and *Samaya-sâra* ("The Quintessence of Collocations") [SSâr] by Kundakunda (4th/5th c. CE), *Āpta-mīmāṃsā* ("Reflection on Authority") [AM] by Samantabhadra (6/7th c. CE), *Sarvârtha-siddhi* ("The Attainment of all Goals") [SAS] by Pūjyapāda (5th c. CE), *Dvâtriṃśikā* ("The Collection of Thirty Two") [DT] by Siddhasena Divākara (6th c. CE), DŚ, *Paramâtma-prakaśa* ("The Elucidation of the Supreme Soul") [PAP] by Yogīndudeva (8th c. CE), RVâr, LTS, *Aṣṭasāhasrī* ("The Eight Thousand") [ASā] by Vidyānanda (10th c. CE), the commentary to *Laghu-tattva-sphoṭa* ("A Light Bursting of the Reality") [LTS] by Amṛtachandra-sūri (10th c. CE), Akalaṅka's *Aṣṭasatī* ("The Eight Hundred") [AS] and *Satya-śāsana-parīkṣā* ("The Analysis of True Knowledge") [SŚP] by Vidyānanda, *Dravya-saṃgraha* ("The Compendium of Substance") [DS] by Nemichandra (10th c. CE) and many others²⁰.

R. J. Singh rightly suggests:

"a general idea about an omniscient being as knowing everything is not enough. We must know the particular and specific individual possessing omniscience" [Singh 1974, 11].

The author of SAS claims that self can be material and non-material, owing to the fact that it has modes of karmic bondage²¹. Because human activity (*yoga*) applies to operation of mind, body and speech [Singh 1974, 122], the state of omniscience affects all of these spheres, ruining all types of karman, including karman veiling language abilities (*śruta-jñāna*) [Singh 1974, 220]. Therefore, omniscience is a

²⁰ Dating on the basis of Malvania, Jayendra 2007.

²¹ SAS II. 7-8.

state of total karmic annihilation (*kṣayôpaśamīkānāṃ jñānānāṃ kevalinī*)²². Singh stresses that the omniscient can see everything that has form and everything that is formless [Singh 1974, 160].

One of the first sources mentioning this issue is ViP with a passage presenting a figure of the omniscient, underlining the unique ability of all-knowing person to perceive a sound (pkr. *sadda*, skr. *śabda*), together with other components of reality:

342a “Only the kevalin, not the imperfect monk (chaumattha) wholly discerns (jāṇai pāsai) the following ten items: the fundamental entities [1] Motion, [2] Rest and [3] Space; [4] the soul not joined to a body, jīva a-sarīra-paḍibaddha, [5] the [separate?] atom, [6] sound, sadda, [7] smell, [8] wind, vāya, [9] who will be a Jina and who will not, and [10] who will attain liberation and who will not”²³.

Amṛtachandra, in order to stress the exceptional characteristic of perceiving and processing sounds ability, formulate an ascertainment in AM:

sva tvamevāsi nirdoṣo yukta-śāstra-virodha-vāk. avirodho yudiṣṭaṃ te prasiddhena na bādhyate²⁴.

“And such an omniscient personage you alone are whose utterance is neither in conflict with logic nor in conflict with scripture. As for the proof of such an absence of conflict, it is the circumstance that what you seek to establish is never contradicted by what is known to be the case”.

Devasena (10th c. CE) clearly expresses this problem in *Ālāpāpaddhati* (“The Course of Question”) [AP], paying attention to the nature of matter, i.e. to its substance and modes. He gives the following definition of the omniscient’s knowledge:

jaṇai tikālavisae davvaguṇe pajjāe ya vahubheda. paccakhaṃ ca parokkhaṃ aṇeṇa nāṇattisaṃ ceṃti.

jānāni tri-kāla-viṣayāt dravya-guṇāt paryāyāṃś ca bahu-bhedān. pratyakṣaṃ ca parokṣaṃ anena jñānam iti idam bruvant²⁵.

²² RVār I. 30. 8.

²³ ViP, p. 146.

²⁴ AM I. 6. Quotations from AM with translations on the basis of *Samantabhadra’s Āpta-mīmāṃsā. Critique of An Authority [Along with English Translation, Introduction, Notes and Akalaṅka’s Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī]*, tr., ed. Nagin J. Shah, Sanskrit-Sanskriti Granthamālā 7, Ahmedabad 1999.

“(That) by which (the soul) knows (all) the substances, (and their) attributes, pertaining to the three times (past, present and future), directly and indirectly, is the knowledge (j), so they say”.

It is worth remembering that common knowledge – due to the Jain philosophy – is able to comprehend one meaning at one time and cannot lead to the discrimination of substance from quality:

[...] na guṇâdi-parityâgenânyo dravyasya viśeṣaḥ svataḥ prasiddho'sti²⁶.

“It is not possible to achieve by nature peculiarity of different substance through [its] separation from qualities etc.”

Nemichandra, the author of *Gommaṭa-sāra* (“The Quintessence of Gommaṭa”) [GS], adds²⁷:

prajñāpanīyā bhāvā ananta-bhāgastu anabhilāpyānām.
prajñāpīyānām punaḥ ananta-bhāgaḥ śruta-nibaddha²⁸.

“Expressible matters (i.e. the total of knowledge as expressed by the Adorable (Arahanta) himself in his enlightened voice, divyadhani or letterless speech, anakṣaravam) is an infinite part of inexpressible (matter; i.e. the total of all what is known to the omniscient). And only an infinite part of expressible (matter) can be digested a scriptural (knowledge)”.

The omniscient is supposed to annihilate factors responsible for obstructing (*avarāṇa*) knowledge of all types, including the knowledge of sounds. To illustrate this intuition Akalaṅka states:

pratipuruṣaṃ hi mati-śrutâvaraṇa-kṣayôpaśamo bahudhā bhinnāḥ tad-bhedād bāhya-nimitta-bhedāc ca śrutasya prakarṣâprakarṣa-yogo bhavati mati-pūrvakatvâviśeṣe'pi²⁹.

²⁵ GS 266.

²⁶ RVār I. 1. 16.

²⁷ All quotations and translations on the basis of *The Sacred Books of the Jainas. Gommaṭasara Jīva-kāṇḍa*, Rai Bahadur J. L. Jaini, Pandit Ajit Prasada, The Central Jaina Publishing House Ajitashram, Lucknow 1927.

²⁸ GS 334.

²⁹ RVār I. 20. 9.

“Since for each man complete annihilation of sensory and scriptural knowledge’s obstruction, repeatedly interrupted because of modification of it and because of modification of external causes, is a joint between potentiality and non-potentiality of scriptural [knowledge] in non-distinction preceded by sensory knowledge”.

Omniscience is of great importance because it is the highest attestation of human liberating skills from constant rebirth. Akalañka reaffirms it by saying:

saṃsāriṇaḥ puruṣasya sarveṣv artheṣu mokṣaḥ pradhānam, pradhāne ca kṛto
yatnaḥ phalavān bhavati tasmāt tan mārgōpadeśaḥ kāryaḥ tad arthatvāt³⁰.

“Liberation of person immersed in saṃsāra amongst all goals is the most important [one], and in [that] primary [goal] realized effort is that, which brings fruit, hence an instruction concerning a way to realization, because it is meaningful”.

To reach omniscience one has to cross over twelve stages of knowledge, but – what is more important – to reach a supreme knowledge one has to gain a right vision (*samyag-darśana*), which has been clarified in RVār in the following way: “the attainment of the highest knowledge is waited upon the attainment of the right vision” (*pūrva-samyag-darśana-lābhe uttara-jñāna-lābho bhajanīyaḥ*)³¹.

According to *Sarvajña-siddhi* (“The Accomplishment of Omniscience”) [SJS] the omniscient is a person, who distinguishes everything (*sarvo viśeṣaḥ sarvajñaḥ*), because he is withdrawn by the property of speaking (*vakṛtvena hy apodyate*) and surmounted difference (*apodita-viśeṣa*)³². He³³ is called “one who has attained his object” (*siddhaḥ*), an Arhat (*jina*) and “he who has accomplished his aim” (*siddhārthā*)³⁴.

In a case of a person who does not enter the higher stages of development, words and sounds can be examined from different angles – from linguistic (*śabda-naya*), etymological (*samabhirūḍha-naya*) and

³⁰ RVār I. 1. 3.

³¹ RVār I. 1. 71.

³² SJS 19.

³³ I am using a form “he” to describe the omniscient, because of masculine forms used in described texts, but it is worth remembering that according to Śvetāmbara sect women are also capable of acquire the state of omniscience.

³⁴ SJS 67.

constructionist (*evambhūta-naya*) ones³⁵. The omniscient surpasses these perspectives realising all of them simultaneously³⁶.

It is worth considering if language speaking is contradictory to omniscience. Akalaṅka argues in *Sidhi-viniścaya* (“The Ascertainment of Perfection”) [SV] that it is not³⁷. The omniscient’s relation to language changes according to the stage he attends: the omniscient with mind, body and speech (*sayoga-kevalī*) is immersed in language, but the omniscient without these three components of human activity (*ayogya-kevalī*) is absolutely deprived of dependency on matter, and in consequence free from the intellectual intermingling in physical world [Jain 2012, 78–79]. The omniscient, free from medium of senses, cognizing substances with their modes – words as the modes of matter among others – is able to modify only his own substance, since he himself is the material cause (*upādāna*), so the ability to speak is within him. From one point of view he is without speech, because he has achieved the peak of perfection and he has broken off the connection with the material world, but from the other one he is able to speak, because as a human being he expresses himself only by his own virtue. Words, instrumental in nature (*nimitta*), are just catalysts and assistants (*upakāra*). What is more, Samantabhadra, without distinguishing between *sayoga-kevalī* and *ayogya-kevalī*, says that an omniscient is able to produce words – infallible (*nirdoṣaḥ*) and treating of what is suitable (*yukti-śāstrāvirodhi*)³⁸.

It is worth remembering that, according to the Jain philosophy, everything, including language, should be considered from different points of view. When the Jain thinkers treat a word as the mode of matter, they do not consider it to be sufficient to receive a full expression and articulation. To speak, a man has to use his own virtue with a help of words as facilitators. That is why the omniscient is also

³⁵ AP 76-79. AP clarifies that the linguistic perspective gives an explanation of term such as i.e. “*dārā*” (“wife”) assigning synonyms “*bhārgā*” or “*kalatram*” to it. Another example is “*jalam*” (“water”), which can be expressed as “*āpaḥ*”. As to the etymological perspective Devasena lists “*gau paśuḥ*”, which means “a cow [is] domestic animal.” The constructionist perspective is presented as follows: “*indatīti indraḥ*”, which means “Indra [is someone who] is powerful”.

³⁶ Cf. PKM 2.12.

³⁷ SV 8.

³⁸ AM 5.

capable of producing utterances – not matter but his own substance, the soul, is engaged and responsible for this act³⁹.

³⁹ 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

- 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.
- Malvania, Dalsukh, Soni, Jayendra (eds.), 2007, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 10, *Jain Philosophy*, part 1, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- 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.
- Potter, Karl H., 1991, *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Singh, Ramjee, 1974, *The Jaina Concept of Omniscience*, Ahmedabad: L. D. Series 43.

SOURCES

- AB = Harṣavardhana Gaṇi: *Adhyātma-bindu. Harṣavardhana's Adhyātmabindu: with Autocommentary.* 1972, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- AM = Samantabhadra: *Āpta-mīmāṃsā.* Gajadharalal Jain (ed.), *Āpta-mīmāṃsā Pramāṇa-parīkṣā ca.* 1914, Kāśī: Bhāratīya Jaina Siddhānta Prakāśinī Saṃsthā.
- AS = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Aṣṭasatī.* Cf. AM.
- ASā = Vidyānanda: *Aṣṭāhasrī.* Nāthāraṅgaji Gāṃdhī (ed.), *Aṣṭāhasrī.* 1915, Bombay: Nirṇaya Sāgara Press.
- 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, Bengaluru: Kalpatharu Research Academy.

- DT = Siddhasena Divākara: *Dvātriṃśikā*. Vijayalāvanayasūri (ed.), *Dvātriṃśaddvātriṃśikā*. 1977, Botad.
- GS = Nemichandra Siddhanta Chakravarti: *Gommaṭa-sāra*. *The Sacred Books of the Jains*. *Gommatasara Jīva-kāṇḍa*, vol. 5, tr., com. Rai Bahadur J. L. Jaini. 1927, Lucknow: Pandit Ajit 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.
- PAP = Yogīndudeva: *Paramâtma-prakāśa*. Jagdish Prasad Jain Sadhak (ed.), *Paramâtma-prakāśa*, tr. Rickhab Dass Jain. 2000, Delhi: Radiant Publishers.
- PKM = Prabhācandra: *Prameya-kamala-mārtaṇḍa*. Mahendrakumar Sastri (ed.), *Prameya-kamala-mārtaṇḍa*. 1990, Delhi: Sri Garib Dass Oriental Series, Sri Satguru Publications.
- PM = Hemachandra: *Pramāṇa-mīmāṃsā*. S. Mookerjee, N. Tatia (eds.), *Pramāṇa-mīmāṃsā*. 1970, Varanasi: Tara Publications.
- RVār = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika*. Mahendrakumar Jain (ed.), *Tattvārtha-vārttikam [rāja-vārttikam]*. Hindī anuvāda sahita. 1953, Kāśī: Bhāratīya Jñānapītha.
- 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-Rājavārttika 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 Vidyāpītha.
- SAS = Pūjyapāda Devanandin: *Sarvārtha-siddhi*. *Tattvārtha-vṛttiḥ Sarvārtha-siddhiḥ*, *Pūjyapāda Devanandin*. Śrīsekharāma Nemichandra Granthāmālā 128. 1939, Ṣodaśapur: Devajī Sakhārām Diśī & Māṇikacandra-digambara-jaina-parīkṣālaya-mantri.
- SJS = Haribhadra-sūri: *Sarvajña-siddhi*. Śīrapura: Śrī Jaina Sāhitya Vardhaka Sabhā.
- SSār = Kundakunda: *Samaya-sāra*. R. B. J. L. Jaini (ed.), *The Sacred Books of the Jains*, vol. 8. 1930, Lucknow: Central Jaina Publishing House.

- ŚŚP = Vidyānanda: *Satya-śāsana-parīkṣā*. Gokulchandra Jain (ed.), *Vidyānandi-kṛta-Satyaśāsanaparīkṣā*. 1964, Varanasi: Jnanapitha Murtidevi Jain Granthamala Sanskrit Grantha no. 30.
- 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.
- ŚVār = Vidyānanda, *Tattvārtha-sūtra-śloka-vārttika*. Jayendra Soni (ed.), *Aspects of Jaina Philosophy. Lectures Delivered Under the Auspices of Annual Lecture Series 1994-95 at the Department of Jainology, University of Madras*. 1996, Madras: Research Foundation for Jainology.
- 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

LANGUAGE DYNAMICS IN THE CASE OF AN OMNISCIENT IN THE JAIN LITERATURE OF CLASSICAL PERIOD (5th-10th c. CE)

The article “Language Dynamics in the case of an Omniscient” is the study of the idea of an omniscient person on the basis of the classical Jain literature (5th-10th c. CE) in the context of language materiality, human activity and entanglement of a person into karmic bondage.

KEYWORDS: Jainism, language, sound, matter, mode, living being, mind, epistemology, karmic bondage, omniscience

SŁOWA KLUCZOWE: dżinizm, język, dźwięk, materia, przejaw, istota żywa, umysł, epistemologia, więzy karmiczne, wszechwiedza



JULIUSZ GRZYBOWSKI
UNIwersytet Adama Mickiewicza

ZAGADKA TIMAJOSA

S: „Czy przypominacie sobie dobrze, o ilu i o jakich problemach poleciłem wam mówić dzisiaj?”

T: „Pamiętamy niektóre z nich. A gdy chodzi o te, które zapomnieliśmy, ty, który jesteś tu obecny, przypomnisz nam je”¹.

Podajmy od razu fragment pokrewny, mówi Heraklit:

„Co do poznania rzeczy widomych, to ludzie zostają oszukani podobnie jak Homer, który był najmądrzejszy z Greków. Oszukali go bowiem młodzieńcy, co zabijali wszy, mówiąc mu: «cośmy widzieli i złowili, to pozostawiliśmy, a czego nie widzieliśmy i nie złowiliśmy, to przywozimy»”².

O tym, co pamiętamy, nie trzeba mówić. Trzeba mówić o tym, o czym zapomnieliśmy. Kłopot w tym, że skorośmy zapomnieli, to nie wiemy, o czym. Na to wychodzi, cokolwiek by mówić, wzrasta z wolna pytanie o tego, który jest nieobecny. Przed chwilą wprowadził Platon na scenę nieobecnego bohatera, teraz wprowadza nieprzedstawialny temat.

Zwieść nas może Timajos, który tak oto kontynuuje:

T: „A nawet, o ile ci to nie sprawia przykrości, powtórz nam je pokrótce od początku, by lepiej utrwalić nasze wspomnienia”³.

¹ Platon, *Timajos* 17 B, tekst grecki:

ἄρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἶπεῖν
τὰ μὲν μεμνήμεθα, ὅσα δὲ μή, σὺ παρῶν ὑπομνήσεις

² Heraklit B 56, tekst grecki: ἑξαπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησέως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

³ Platon, *Timajos* 17 B, tekst grecki: μᾶλλον δέ, εἰ μή τί σοι χαλεπόν, ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῇ μᾶλλον παρ' ἡμῖν

Tylko co będzie miał powtórzyć Sokrates? To, czego nie pamiętają jego współbiesiadnicy, czy wszystko, każąc nam się domyślić, kiedy trafia na to, co pamiętane, a kiedy trafia na to, co nie pamiętane? Sokrates też nam zadania nie ułatwi, bowiem, zgodnie z prośbą Timajosa, o wszystkim powie διὰ βραχέων, pokrótce, a więc z konieczności zrozumiany będzie tylko przez tych, którzy wiedzą, co skraca. W zagadce zadanej przez Timajosa słyszymy słowo znane nam już z dialogu *Fajdros*: ὑπομνήσκω, a zatem można by się spodziewać, że tędy wiedzie droga do jej rozwiązania. Posłuchajmy, przed chwilą egipski bóg Teut przedstawił królowi Tamuzowi swój wynalazek: pismo. Teut jest rzecz jasna zachwycony, twierdzi bowiem, że pismo stanie się skarbnicą pamięci, Tamuz jednak pełen jest nieufności:

„Teucie, mistrzu najdoskonalszy [...] Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie”⁴.

Zanim zajmiemy się słowem ὑπομνήσκω, zwróćmy jeszcze uwagę na słowo pojawiające się chwilę wcześniej, mianowicie ἀλλοτρίων τύπων. Tłumacz przekłada: „znaków obcych jego istocie”, co to znaczy? Samo ἀλλότριος znaczy wprawdzie: cudzy, należący do kogoś innego [Abramowiczówna 1958–1965 I s. 90 kol II], alienus [Matthia 1861, 140], obcy. Przeciwnieństwem, jak podaje Matthia, dla ἀλλότριος jest οἰκεῖος — własny, należący do domu. Należący do kogoś innego, a więc odsłaniający swoje bycie na obczyźnie. Nietrudno się zatem dziwić, że trafiamy wkrótce na pokrewieństwo ἀλλότριος z ξένος: ἐπι ξένος — ἐπ’ ἀλλοτρίας πόλεος — do obcych — do ἀλλοτρίας miast, słyszymy w tragedii *Andromacha* Eurypidesa [Andromacha 137]. Stąd mamy również w ἀλλοτρίος wiele momentów, które odsyłają ku dziwom i

⁴ Platon, *Fajdros* 274 E–275 A, tekst grecki: ὃ τεχνικώτατε θεύθ [...] σύ, πατήρ ὦν γραμμάτων, δι’ εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤρρες.

niezwykłościom. Pismo jest zatem obcokrajowcem i poruszenie przez pismo jest poruszeniem na gruncie gościnności, a zatem jakoś jest zawsze pismo tym, co Grecy zwali σύμ-βολον, poręką utraconej jedności. Przynajmniej wtedy, kiedy jest ὑπομνημα, czyli przypominaniem, a jeżeli pismo rości sobie do pamięci jakiegokolwiek prawa, to wedle Platona, może je sobie rościć tylko jako ὑπομνημα właśnie. Takie ot spotkanie przyjaciół po latach i wspólne pamięci przywoływanie. Kto się z przyjaciółmi po latach spotkał, doskonale rozumie, że nie ma rozmowy bardziej hermetycznej, nie znaczy to rzecz jasna, że nie może w takiej rozmowie uczestniczyć ktoś z zewnątrz, na przykład żona, która to mogła się przecież pojawić w naszym życiu później aniżeli przyjaciele. Uczestnictwo jest jednak tylko wtedy taktowne, gdy potrafi uszanować niedopowiedzenia i nie domaga się przedstawienia całej historii. Z drugiej strony uczestnictwo taktowne musi kilka historii wysłuchać w wersji zupełnie nieprawdopodobnej i każda żona wie doskonale, że przyjaciele męża o mężu opowiadają historie zupełnie niestworzone i mąż o przyjaciółach również, co więcej, każda żona wie, że te historie z czasem obrastają coraz to bogatszymi szczegółami, czyny wspomniane stają się coraz chwalebniejsze, powaleni wrogowie stają się z wolna mitycznymi potworami i Józek z 4 c, z którym to jeszcze niedawno mąż bił się na przerwie staje się Hydrą Lernejską albo Dzikim Kalydońskim. Nie ma w tym fałszu, a jedynie troska, aby wspomnianie było jak najbliższe temu, co wspomniane. Opowieść w jakiś sposób lepiej radzi sobie z upływem czasu, choć przecież przez opowieść jak nigdzie może indziej przeziara smutek.

Wyszło nam jednak coś, na co i być może zgodziłby się Teut, przynajmniej kilka dni po rozmowie z Tamuzem, co więcej, może i zgodziłby się sam Tamuz, mielibyśmy jednak kłopot z Platonem; ἄλλοτριός τύπος domaga się uzupełnienia. Platon używa sformułowań: τύπω, ἐν τύπω, które odpowiadają naszemu „w zarysie, ogólnie” [Abramowiczówna 1958–1965 IV, 374 kol II], ὡς ἐν τύπω, μὴ δι’ ἀκρίβειας εἰρησθαι żeby powiedzieć w zarysie, nie ściśle [Platon, Państwo 414 A], τύπος zakreśla granice, wybija jak stempel, samemu się z tym, co wystemplowane, nie utożsamiając. Wynalazek Teuta przedstawia się niewinnie, całą winę zrzucając na niewłaściwe użycie, ot milowy krok na drodze postępu ludzkości. Zresztą tak jest z każdym

wynalazkiem τέχνη⁵, a Teut jest, wedle słów Tamuza, τεχνικότητα — tym, który jest w τέχνη najbieglejszy. Zarys jest, zauważmy, o wiele bardziej niebezpieczny od ścisłego (ἀκριβής) przedstawienia, ponieważ dając margines do zmian, nie krępując zupełnie, stwarza pozór wolności. Porusza przypominanie, ale temu, co przypominane, nakazuje ukazywanie się w granicach zarysu. Poruszenie zatem rozpoznawane jest jako własne, choć jego efekt własnym być nie musi i zawsze jakoś nie jest. Krępowanie ruchów zmusza do obrony, margines nieskrępowania pozwala na pozór władzy, a wobec pozoru i bogowie zwykli się czasem mylić⁶.

Komu przypomina Sokrates? Powiedzmy sobie, skoro dzień wcześniej trzech dzisiejszych gospodarzy plus jeden gospodarz dzisiaj nieobecny słuchali *Państwa*, to zapewne pamiętają, więc pewnie przypomina czytelnikom. Tym przynajmniej, którzy *Państwo* czytali wcześniej aniżeli wczoraj. Wzmianki Sokratesa mają przypominać *Państwo*, ale przecież *Państwo*, jako pismo, samo jest ὑπομνήμα — przypominaniem, a więc również odsyła do rozmowy. Chodzi rzecz jasna o lokalizację, nastrojenie czytania: to jest ciąg dalszy, *Państwo 2*, sequel, ale też chodzi o wykluczenie interpretacji błędnych — część druga to część druga, trzeba znać pierwszą i dla tych, którzy nie czytali, możemy jedynie podać skrót wydarzeń z pierwszej połowy, żeby jakoś mogli się odnaleźć w drugiej. Zastąpić części pierwszej nawet najobszerniejsza relacja nie da rady, ponieważ będzie zawsze relacją.

No dobrze, przeszukując wytrwale zasoby naszej pamięci, utożsamiliśmy rozmowę, którą dzień wcześniej prowadził Sokrates, z

⁵ Zobacz argumentacja Gorgiasza wobec retoryki — Platon, *Gorgiasz* 456 A–457 C

⁶ Por.: Flawiusz Wegecjusz, *Zarys wojskowości* III 21: „Kto nie zna gruntownie sztuki wojennej może sądzić, że wtedy odniesie pełne zwycięstwo, gdy otoczy przeciwnika w jakimś wąwozie, czy osaczy mrowiem swych zastępów tak szczelnie, że ten nie będzie mógł się wyrwać. Tymczasem temu, który się nagle ujrzy zamknięty w potrzasku, rozpacz doda sił, a utrata wszelkiej nadziei i strach każą mu uchwycić za broń. Żołnierz, który wie, że czeka go niechybna śmierć drogo zechce sprzedać swe życie. Dlatego takim uznaniem cieszy się powiedzenie Scypiona: „Zrób miejsce nieprzyjacielowi do ucieczki” Istotnie, gdy osaczonym wrogom otworzy się drogę przez nasze szeregi, całą ich uwagę pochłonie jedynie próba ucieczki i wtedy dadzą się wyróżnić jak bydło”.

dialogiem znanym nam pod tytułem *Państwo*⁷, a przecież podstawową zasadą sequelu, o czym każdy producent filmowy wie, jest obecność tych samych postaci i zazwyczaj nawet tych samych aktorów, zasada jest na tyle żelazna i nieprzekraczalna, że czasem w części drugiej pojawiają się postacie, które w części pierwszej zginęły i to nawet czasem postacie pierwszoplanowe, zda się zatem, że obecność tych samych postaci jest bardziej wymagana aniżeli jedność akcji. Tymczasem tutaj mamy jedynie Sokratesa. Platonowi zdarzało się pisać części drugiej: *Polityk* jest drugą częścią *Sofisty*, *Kritiasz* jest drugą częścią *Timajosa*, możemy zatem uznać, że Platon ową żelazną zasadę sequelu znał. Więc o co chodzi? Tym bardziej, że gdyby Platon odsyłał do *Państwa*, poręczniej by chyba było, gdyby po prostu zasugerował, żeby czytelnicy *Timajosa*, którzy nie czytali *Państwa*, *Państwo* jednak przeczytali. Do pisma można wracać i choć każdemu są znane chwile, w których czytanie zdało się jakimś wśród bogów czytaniem, chwile, których przecież nigdy nie da się odtworzyć, a już na pewno nie da się o nich opowiedzieć, które jednak przecież jakoś tkwią w pamięci, chwile, w których książki ukazywały nam swoje opowieści raz jeden jedyny, może trochę tak jakby opowiadały po raz ostatni, albo, czemu nie, po raz pierwszy, były to jednak chwile, przynajmniej, zupełnie niewytłumaczalne i choć należy tak czytać czy raczej należy takiego czytania w czytaniu szukać i liczyć na nie, to zdarza się tak przecież niebывale rzadko i na pewno nie jest w naszej mocy. *Państwo*, kiedy powstaje *Timajos*, jest już dawno wydane, rozmówcy zda się jednak w ogóle o nim nie wiedzą. Nie w tym rzecz, że Sokrates historyczny nic nie wiedział o *Państwie*, to wiemy, ale Sokrates z dialogu Platona, szczególnie wtedy, kiedy *Państwo* streszcza, o *Państwie* wiedzieć powinien.

Tłumacz wprowadza dużo zamieszania, ἵνα βεβαιωθῆ ἄλλων παρ' ἡμῶν przekłada bowiem przez „by lepiej utrwalić nasze wspomnienia”. Gdybyśmy poszli za przekładem, musielibyśmy uznać, że Sokrates powtarza to, co współbiesiadnicy pamiętają, to natomiast, czego nie pamiętają, pomija. Czy jednak nie powinniśmy tak właśnie zagadki Timajosa rozumieć? Zagadki albo rozwiązania, które, jak

⁷ Nie jesteśmy w tym rozpoznaniu osamotnieni — zob. Siwek przyp. do: Platon, *Timajos* 17 A: „Słowa «wczoraj» nie należy rozumieć dosłownie. Platon odsyła nim czytelnika do dialogu *Państwo*, napisanego szereg lat wcześniej”.

widzimy, samo w zagadkę się wpisuje, tak jakby Sokrates tylko powtarzał to, co wcześniej powiedział Timajos. Utrwalenia wymaga to, co jakoś jednak jest obecne, to, co zapomniane, nie może zostać utrwalone, ponieważ utrwalenie musiałoby się wiązać z jeszcze głębszym zapomnieniem. Utrwalać (βεβαιόω) to przez potwierdzenie tego, co niepewne, choć jakoś przecież ustalone (rozpoznawalne w utrwalaniu), podać rękojmię słuszności. Są rzeczy, które nie wymagają utrwalenia, mówi o nich Platon w *Liście VII* i w *Uczcie*⁸, posłuchajmy *Listu VII*:

„Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”⁹.

Platon mówi o tym, co najważniejsze; kim są zatem rozmówcy Sokratesa, skoro ich wiedza wymaga utrwalenia, albo inaczej: o czym jest mowa w *Timajosie*, skoro dotyczy tego, co samo z siebie się nie utrwała? Utrwalenie ma dwie drogi, jedna wiedzie przez bezpieczeństwo, mówiąc inaczej, przez ‘utrwalić’ rozumiemy czasem: uczynić coś takim, co nie będzie wymagać troski — odporność na ciosy może się opierać na wspaniałej znajomości szermierki, ale też może się opierać na różnicy rodzaju. Gdzieś do podążania w tym właśnie kierunku, cokolwiek by mówić, skłaniać by nas mógł sam Platon, skoro mówi, że owa najwyższa wiedza „płonie sama siebie podsycając”. Niczego jej zatem nie trzeba; jest i tyle, nawet jakby się człowiek starał, niczego nie zmieni. Łaska zawsze ma w sobie coś z przekleństwa, łaski nie da się zrzucić, tak jak nie da się jej wyprosić. Zapewne, pozostaje nam jednak kwestia obecności czy dostępności, pytając inaczej: czy nie trafiamy na trwałą (βέβαιος) obecność w duszy tego, co najwyższe? Mówiąc inaczej: czy pojęcie najwyższej wiedzy jako informacji, a zatem pewnego zestawu danych, który można, bez specjalnej dla nich różnicy,

⁸ Zob.: Platon, *Uczta* 210 A–211 B

⁹ Platon, *List VII* 341 C–D, tekst grecki: οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει

przenieść z miejsca na miejsce, z duszy do duszy (zwróćmy uwagę, że sprowadzenie wiedzy do informacji wymusza na nas myślenie o duszy jako o pojemniku), nie zaprowadzi nas ku jakiejś bardziej czy mniej tajemnej nauce, która by miała właśnie być tą najwyższą? Naturalnie, już w *Uczcie* [Platon, *Uczta* 206 E–207 A] Sokrates mówi o tym, że wiedza z nas ucieka i że gdybyśmy nie powtarzali wciąż w sobie tego, co przecież wiemy, uciekłyby zapewne definitywnie, doskonale to zresztą wie każdy, kto zdawał kiedykolwiek jakiegokolwiek egzaminy i wiedza mu przed egzaminami uciekała (i uciekała rzecz jasna po egzaminach często definitywnie). Mówimy jednak o dwóch wiedzach: jedna wiedza to ta, którą możemy dysponować, wiedza, którą może, zgodnie ze swoją wolą, dysponować nasza dusza, nie można jednak mówić o dysponowaniu wiedzą, która naszą duszę przerasta, możemy mieć do niej dostęp, ale dostęp ów jest zawsze darowany, nawet przeto jeśli zdążyliśmy się jakoś do tego darowania przyzwyczaić, słowem, nawet wtedy, kiedy uważamy, że została nam darowana na wieki, dar, aby darem pozostał, musi być wciąż wyczekiwany. To, o czym nie da się zapomnieć, nie jest tym, co trwale obecne, ale jest raczej tym, co wciąż samo o sobie przypomina, zwykle pozostając w ukryciu.

Mówimy zatem o wiedzy czy o tonacji? Czy może raczej mówimy o wiedzy, która jest tonacją? Trwałość prowadzi, jak się zdaje, bardziej ku trwałej dyspozycji ἔξις, to znaczy ku otwarciu na to, co ku nam będące, a to niemożliwe jest bez odpowiedniego słuchu¹⁰. (Gdzie otwarcia szukać? I czy pytanie „gdzie?” postawione wobec otwarcia nie uczyni go z gruntu zamkniętym?).

Co robi Sokrates? Dla nas jest to rozmowa zamknięta, przysłuchujemy się, pamiętamy o *Państwie*, ale trudno powiedzieć, czy o *Państwie* właśnie nie powinniśmy zapomnieć. Nie uczestniczyliśmy w rozmowie, w której uczestniczył Sokrates, Timajos, Kritias, Hermokrates i ktoś jeszcze, nie znamy także zapisu tej rozmowy i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa takiego zapisu w ogóle nie ma. Mamy tylko streszczenie. Powinniśmy przyjąć, że to, co Sokrates mówi, nie jest tym, co Sokrates utrwała, cokolwiek by mówić, tak to przynajmniej wygląda, że co do tego, co słyszymy w streszczeniu, nikt nie ma żadnych

¹⁰ Por słowa, których używa Platon: ἐπ-αῖω *List VII* 341 C; ἐμ-μελής *List VII* 342 A

wątpliwości i potwierdzenia nie potrzebuje¹¹. Jaka rozmowa toczyła się dnia poprzedniego? Tego nie wiemy, wiemy na pewno, że różniła się ta rozmowa od *Państwa*, wiemy też, że gdybyśmy chcieli διὰ βράχων opowiedzieć *Państwo*, opowiedzielibyśmy je tak samo, jak opowiada Sokrates o czym innym.

PRZESTROGI WYROCZNI

Przytoczyliśmy opowieść o śmierci Homera, którą zachował dla nas Heraklit, przypomnijmy teraz relację obszerniejszą, którą znajdujemy w przekazanym nam przez Pseudo-Plutarcha fragmencie zaginionego dzieła Arystotelesa *O poetach*:

„Kiedy zaś [Homer] osiągnął wiek męski i dzięki sztuce poetyckiej zyskał już sławę, zapytał boga, kim byli jego rodzice i skąd pochodzi; a ten tak odpowiedział:

Wyspa Ios istnieje, twej matki ojczyzna, i ona
Ciało twe przyjmie; wystrzegaj się wszakże dziecięcej zagadki.

[...] W niedługi czas potem, kiedy płynął do Teb na Kronia (podczas tych świąt organizuje się tam agon muzyczny), przybył na Ios. Tam siadłszy na skale, przyglądał się nadpływającym z przeciwka rybakom, od których chciał się dowiedzieć, czy coś złapali. Ci zaś, ponieważ niczego nie złowili, a jedynym ich łupem były wyłapanie wszy, odpowiedzieli w ten sposób:

Cośmy złowili, zostało, a czego nie, to niesiemy.

Oto zmartwieni iskali się i te wszy, które złapali, nieśli na swoich szatach. Nie mogąc wpaść na rozwiązanie, Homer popadł w przygnębienie i na skutek tego zmarł” [Pseudo-Plutarch, *O Homerze* 1, 4 = Arystoteles, *O poetach* 75 Rose].

O co pyta Homer wyroczni? I na co wyrocznia odpowiada? Rzecz jasna, dialog to swoisty, ma swoje prawa odpowiedź, ale i ma swoje prawa pytanie. Kwestia zasięgu, ale i kwestia skoku, jak w końcu pytać boga, żeby w samym już pytaniu siebie samego nie stracić? A może tak właśnie trzeba? Pytanie stawałoby się wtedy poniekąd ofiarą. Tylko jaki

¹¹ Por.: Platon, *Timajos* 18 D; Timajos: „Tak, i to, jak mówisz, łatwo spamiętać (ναί, καί ταῦτα εύμνημόνευτα ἤ λέγεις); 18 C-T: „Tak, mówiło się o tym, i to w ten sam sposób (ταύτη καί ταῦτα ἐλέγετο.); 18 E; Timajos: „Pamiętamy (μεμνήμεθα)”.

możemy mieć dostęp do tak wsobnej rozmowy? Stawiając się w pozycji uprzywilejowanych obserwatorów, w których mocy jest przejrzeć nie tylko mowę ludzką, ale i boską, rościmy sobie prawa ponad miarę. Oczywiście, że nie możemy wydawać werdyktów ostatecznych, zresztą chyba w ogóle jakichkolwiek nie możemy wydawać werdyktów, jeśli werdykt ma być w śladowym choćby stopniu sprawiedliwy. Możemy co najwyżej liczyć na to, że nasza bądź co bądź zuchwałość przez bogów nade wszystko, ale i przez ludzi rozpoznana zostanie jako oznaka szacunku i być może tutaj przede wszystkim zawierzenia, a więc zdania się na wspólne niebezpieczeństwo. „Naturalna droga prowadzi od tego, co lepiej znane i dla nas jaśniejsze, do tego, co z natury jest jaśniejsze i lepiej znane” [Arystoteles, *Fizyka* 184 a 16–18]. To, co lepiej znane dla nas, ukazać się może jako początek wtedy dopiero, kiedy usłyszysz w sobie zew. Zew jest poczuciem gruntu gdzieś indziej niż się właśnie jest.

Na co odpowiada wyrocznia? Zdaje się bowiem, że mamy tutaj do czynienia z odpowiedzią wybrakowaną. Z jednej strony. Z drugiej mogłoby się wydawać przecież, że mamy do czynienia z odpowiedzią na inne pytanie, tak jakby starożytnym komentatorom pomyliły się zwoje papirusu. Odpowiedź w końcu, aby być odpowiedzią, jakoś musi odpowiadać. A o co pyta Homer? I na co odpowiada wyrocznia? Proklos, widząc odpowiedź i wpadając, jak się zdaje, w te same, co my, tarapaty, uznał, że Homer „zasięgnął wyroczni dotyczącej własnego bezpieczeństwa” [Proclus, *Chrestomathia* 1, 5]. Na co mam uważać? Czego mam unikać? Słowem, pytanie wedle Proklosa miało być pytaniem właściwie geograficznym. Opisz (γράφω) mi boże ziemię (γῆ) tak, bym mógł się po niej bezpiecznie poruszać. Albo zatem pójdziemy za Proklosem, albo zagadki będziemy mieli dwie. Pierwszą zadałaby Homerowi wyrocznia, wskazując kierunek poszukiwań w miejscu, w którym Homera miała spotkać śmierć. Tam, gdzie jest kraj twojej matki Homerze; tam gdzie Homerze umrzesz, jeśli tylko tam się pojawisz — tam właśnie musisz się udać, jeśli chcesz się dowiedzieć, skąd pochodzisz ty sam. Czy nie trafiamy na sprzeczność? Jeśli bowiem Homer zagadki by się wystrzegł, to znaczy gdyby posłuchał wyroczni, nie umarłby na Ios, a zatem wyrocznia okazałaby się fałszywa. Wyrocznia zatem przestrzega sama przed sobą.

Starożytny autor ukrywający się pod imieniem Plutarcha mówi nam o innej jeszcze, bardziej rozbudowanej wersji wyroczni. Biorąc pod uwagę, że wyrocznia delficka raczej gustowała w odpowiedziach

związanych, żeby nie powiedzieć: lakonicznych, możemy przyjąć, że mamy do czynienia z interpretacją. Tym bardziej, że znajdujemy wewnątrz tej rozbudowanej wersji próbę odpowiedzi, trochę tak, jakby Homer zapytał się wyroczeni o znaczenie wyroczeni:

„Szczęsny a także nieszczęsny — boś zrodzon na oba te losy
Szukasz ojczyzny: matczyzny to kraj nie ojcowski
{miasto twojej matki na wyspie, co jest pod Kretą szeroką}
ani daleko, ni blisko Minosa ziemi leżący.
W nim i tobie sądzone dokonać swego żywota
gdy coś w dziecięcym języku usłyszysz i sensu nie pojmiesz
wierszy, co kryją w słowach niejasnych zagadkę
(δυσξύνετον σκολιοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον)” [Pseudo Plutarch, *O Homerze* 1, 4].

Nie powinniśmy chyba dać się zwieść, a przynajmniej nie powinniśmy dać się zwieść tak łatwo. Pseudo-Plutarch zagadki, jak się zdaje, w ogóle nie dostrzega i nie dostrzega również przedstawionego przez siebie przypadkiem rozwiązania. Bardziej kieruje nim sumienność archiwisty, czy może zwykła chęć wykazania się rozległością erudycyjnych zasobów aniżeli poszanowanie dla tkwiących w tekście zagadek. Poszanowanie, a zatem zdziwienie. Czy matczynym krajem jest ojczyzna zawsze, czy tylko czasami? Ojczyzna (πατρίς), istotnie w języku greckim (jak i zresztą w polskim) jest rodzaju żeńskiego, pochodzi jednak (jak w języku polskim) od słowa ojciec (πατήρ). Czy zatem powinniśmy, zgodnie z zaleceniami Pseudo-Plutarcha, przyjąć, że Pytia odpowiada wprost? Skoro odpowiedź nie tyle wytycza drogę, ile odpowiada, na co płynąć na Ios?

Autor tłumaczenia Pseudoplutarchowego *Żywotu Homera*, Włodzimierz Appel, w przypisie ad locum, mówi o kłopotach z tłumaczeniem ostatniego wersu. Tam bowiem, gdzie poprzednio mieliśmy zagadkę, tutaj mamy δυσξύνετον σκολιοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον. Słowo ὕμνος jednak, nawet jeśli wzięlibyśmy je w szerokim znaczeniu, jako „pieśń”, jak mówi Appel „w ogóle nie przystaje do określenia nim heksametrycznej „wszawej” zagadki” [Appel 2007]. Co zatem tutaj słowo ὕμνος robi? Jasne, interpretator nie musiał być wytrawnym stylistą, stąd oszołomiony niewzruszonymi nakazami heksametru być może postradał zdolność mowy. Być może, nie byłby na pewno w takim działaniu odosobniony. Ale być może nie, może we

„wszawej” zagadce wystyszał ton powagi dla nas już niesłyszalny, ba, być może gasnący już w czasach naszego interpretatora, czemu to starał się ów bezimienny interpretator delfickiej wyroczni oddać szacunek. Być może nieporadnie, a nawet błędnie nazwywając rzuconą przez chłopców zagadkę hymnem.

Hymn ma być δυσξύνετος — nie dający się (δυσ) uwspólnić (ξύν = σύν). Pomóc nam może Eurypides. Przytoczony bowiem przez Pseudo-Plutarcha interpretator delfickiej wyroczni, jak się zdaje bowiem, był czytelnikiem wielkiego ateńskiego tragika. Posłuchajmy fragmentu *Fenicjanek*, mówi Antygona:

„Przynoszę
trzykroć przelaną rodzoną krew:
matkę i dzieci — radość Eryni,
co dom Edypa ze szczętem zniszczyła,
gdy dzikiej Sfingi,
śpiewaczki nieodgadnionej, odgadł pieśń,
a samą ją zabił.
(τᾶς ἀγρίας ὅτε
δυσξυνέτου ξυνετὸν μέλος ἔγνω
Σφιγγὸς αἰδοῦ σῶμα φονεύσας.)” [Eurypides, *Fenicjanki* 1501–1507]

U Eurypidesa mamy μέλος, a nie ὕμνος, przy czym słowo δυσξύνετος odnosi się do Sfinksa¹². Pieśń jest ξυνετὸν, a zatem Edyp dosłownie „rozpoznał składną pieśń” (ξυνετὸν μέλος ἔγνω). Rozpoznał składną pieśń w tym, co złożyć się nie pozwala. Słowo γινώσκω prowadzi nas ku zbliżeniu: poznał, to znaczy zbliżył się, a nawet dotknął, stąd Plutarch używa słowa γινώσκω w znaczeniu „być z kimś w zażyłych stosunkach, także cielesnych” [Abramowiczówna 1958–1965 I 467 kol II]. Rozpoznanie z konieczności zatem wiedzie nas do wglądu, a stąd do zatracenia. A przecież zwykle wyobrażamy sobie Edypa utrzymującego dystans, tymczasem ten, kto rozwiązuje zagadkę, wrzuca się w miejsce, w którym tkwi odpowiedź. Edyp też otrzymał wyrocznię, przy czym wyrocznia nie ostrzegała Edypa przed zagadką, a przecież mogła. Czy zagadka Sfinksa była bardziej godna powagi niż

¹² Sfinks jest w języku greckim rodzaju żeńskiego, stąd w przekładzie Łanowskiego mamy „dzikiej Sfingi”, w polskim jednak Sfinks przeszedł do rodzaju męskiego. Rzecz jasna, musimy pamiętać, że Eurypides był Grekiem i ów bezimienny interpretator wyroczni był Grekiem również. A przynajmniej chciał, żebyśmy tak o nim myśleli.

zagadka rybaków? Nie wiem. Bez wątpienia taką nam się przedstawia, ale mam wrażenie, że nie musiała się taką wcale przedstawiać starożytnym. Gdyby Sfinks zadał Edypowi „wszawą” zagadkę, być może wyraźniej byśmy zobaczyli to, co chyba powinniśmy zobaczyć — że zagadka wcale nie daje rozwiązania, a jeżeli już, to daje rozwiązanie wcale nienależące do opowieści, ot łamigłówka, którą można w wolnej chwili się zająć. Cóż takiego wynika z rozwiązania zagadki dla Edypa? Nabywa jakiejś dzięki rozwiązaniu wiedzy, dowiaduje się czegoś o świecie albo przynajmniej o sobie? Nie, raczej dowiaduje się przecież tego, co już wcześniej wiedział. Tym różni się przede wszystkim zagadka od wyroczni, że wyrocznia mówi o tym, czego dopiero trzeba będzie się dowiedzieć, zagadka natomiast mówi o tym, co się dosknałe wie. Zagadka obraca się zatem w żart. Owszem, Edyp starzeje się i jako starzec być może chodzi o lasce, ale widać przecież doskonale, że niczego by to nie zmieniło, gdyby o lasce nie chodził. Mit zdaje się zupełnie o rozwiązaniu zagadki nie pamiętać, pomimo tego, że zagadka jest w micie momentem, który uruchamia cały mechanizm. Rozwiązanie, bez względu na to, jaka jest jego treść, wyznacza moment, od którego los będzie już postępował bez przeszkód. Ten, kto rozwiązuje zagadkę, sięga do miejsca, w którym pytania i odpowiedzi są jedynie igraszką. W jakiś sposób zagadka unieważnia sensowność odpowiedzi, ukazując ją nie tyle jako przygodną, przygoda jest ujawnieniem się istoty, ile rodzajowo różną.

Wracając do naszego interpretatora, ὕμνος jest wedle niego δυσξύνετος za sprawą σκολίους λόγους, zakrzywionych słów. Krzywy, zgięty, ukośny — wylicza znaczenia słowa σκολιός Abramowiczówna — krętacki, niesprawiedliwy [Abramowiczówna 1958–1965 IV, 68 kol II]. Gdyby nie ὕμνος, moglibyśmy i nawet powinniśmy przecież w chłopcach odnaleźć nie tylko bohaterów negatywnych, ale przecież (bohaterem negatywnym można się czasem stać mimo prawego charakteru) winniśmy ich skazać na potępienie. Nie tylko dlatego, że uśmiercili nieopatrznie największego poetę, ale dlatego, że nie zastosowali się do reguł rozmowy. Być może dlatego Pseudo — tym razem — Herodot każe Homerowi wygłosić ku chłopcom w ramach rewanżu soczystą obelgę:

„Z takich to bowiem ojców krwi zrodzonej jesteście

ni w uprawne obszary, ni w owce stada bogatych” [Pseudo Herodot, *Żywot Homera* 35].

Zwróćmy uwagę, że Pseudo-Herodot, poza tym, że w usta Homera wkłada ów hulaszczy heksametr, nie może się jednocześnie pogodzić z tym, że tak błaha sprawa jak zagadka mogłaby stać się przyczyną śmierci. Homer zmarł tedy wedle Pseudo-Herodota na skutek choroby, a „nie jak niektórzy utrzymują, z powodu niemożności rozwiązania dziecinnej zagadki” [Pseudo-Herodot, *Żywot Homera* 36]. Cała rozmowa z chłopcami pojawia się zatem jako kłopotliwa wymiana uprzejmości, którą sumienny biograf winien raczej wziąć w całości w nawias jako ewidentny pokaz słabości wielkiego męża, aniżeli poddawać żmudnemu procesowi racjonalizacji.

Musimy się nie zgodzić. Jeśli chłopcy uśmiercili Homera, to uśmiercili go jak najbardziej wedle zasad i nie nieopatrznie. Nie należy im się zatem obelga. A jeśli istotnie Homer do obelgi musiał być się uciec, była ona jego porażką. Wedle Pseudo-Herodota zatem Homer umierałby dwa razy. Po drugie: owa krzywizna, σκολιός, którą tak chętnie zepchnęlibyśmy w czeluści zepsucia, posiada w sobie zadziwiająco przeciwieństwo ostrości i niewinności, tak jakby przyjmowane przez nas zwykłe narzędzia oceny moralnej nie miały tutaj zwyczajnie zastosowania. Wobec moralności dzieci są jakoś podobne bogom, młodość jest piękna również dlatego, że jest przeciwieństwo jakoś ponad dobrem i złem, a bogowie są nie bez przyczyny wiecznie młodzi. Dla rozumu krzywizna zagadki wyznacza plac, w którym rozum czuje się nieswój. Porażka, w której ryzyko zostaje Homer wrzucony, nie jest porażką w obrębie rozumu, ale porażką rozumu jako takiego. Nie chodzi o jakieś tam rozwiązanie czy jego brak, ale chodzi o rozwiązanie jako takie. Walka toczy się zatem nie tyle wedle zasad, ale o zasady, to znaczy zasady są stawką walki.

Autor rozbudowanej wersji wyroczni poza Eurypidesem czytał, zda się, również Ajschylosa:

„Wszystko-ć powiem co jedno wiedzieć chcesz; zagadek
Nie będzie w mojej mowie: w prostych rzecz wyjawię
Słowach, jako do druhów przemawiać się godzi
(λέξω τὸρῶς σοι πᾶν ὄπερ χρήζεις μαθεῖν,
οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἀπλῶι λόγῳι

ὥσπερ δίκαιον πρὸς φίλους οἴγειν στόμα.)” [*Prometeusz w okowach* 616–618 (609–611)]

Zagadka używała słów zakrzywionych, σκολιός λόγος, tak się nie mówi do przyjaciół, wobec przyjaciół używa się prostych słów, ἀπλοῦς λόγος. Prostych, czyli jakich? Z jednej strony ἀπλοῦς wiedzie nas ku temu, co jedno, „z niczym nie połączone ani nie wymieszane (*cum alio non iunctus vel mixtus*)” [Matthia 1861, 341], stąd ἀπλῶς znaczy u Platona niedialogowany sposób opowiadania [*Państwo* 329 D], Arystoteles mówi o niezmiyszanych kolorach [*O barwach* 791 a], a Tukidydes o pojedynczym murze, którym otoczyli Ateńczycy Mitylenę [*Wojna peloponeska* 3, 18]. To, co proste, jest rzecz jasna lepiej zrozumiałe, nie może się bowiem w sobie samym skryć. Dlatego ἀπλοῦς znaczy „szczery” czy „otwarty” [Abramowiczówna 1958–1965 I, 257, kol I]. To, co proste, nie odsyła poza siebie, ani się sobą nie zasłania, jest przeto bezbronne, bezbronna jest bowiem mowa między przyjaciółmi, w takiej bowiem mowie przyjaciel się przed przyjacielem odsłania. Dlatego Ajschylos mówi: „ἀπλᾶ γὰρ ἐστὶ τῆς ἀληθείας ἔπη” [Ajschylos, frg. 176]¹³, a i wtóruje mu Eurypides:

„Proste jest słowo prawdy, nie potrzeba najrozmaitszych pokrętnych wywodów (ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ καὶ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ’ ἐρμηνευμάτων)” [*Fenicjanki* 469–470].

Proste słowo prawdy nie potrzebuje ποικίλων ἐρμηνευμάτων, wielobarwnych tłumaczeń, które uniemożliwiają skupienie. Nadmiar barw, rozmaitość nie tyle przejawia się w ilości, ale w równorzędności tego, co ukazuje się obok siebie. Polinejkes, który wygłasza w *Fenicjankach* powyższą sentencję, kieruje nas na dwoistość (δίχρα), która rzecz jasna odsyła nas do zagadki, ale i przecież do wielości, która nie chce stać się jednością, a zatem jest wielością a-logiczną, tzn. taką, której nie można do jednego sprowadzić, ani nie można przez nią przejrzeć. Tak jakby wielość była zasadą, ἀρχή.

Wyrocznia tyleż przestrzega, co nakazuje. Wyznaczając kierunek, naprowadza na los. W anonimowym *Sporze Homera z Hezjodem*

¹³ Cyt. za: [Liddell, Scott, Jones 1948, I, 190, kol II].

słyszymy, że Homer „unikał podróży na Ios” [*Spór Homera z Hezjodem* 5], ale przecież i od Arystotelesa słyszymy, że wyroczni zasięgnął Homer, „kiedy [...] osiągnął wiek męski” [Pseudo-Plutarch, *O Homerze* 1, 4 = Arystoteles, *O poetach* 75 Rose], a skądinąd wiemy, że po osiągnięciu męskiego wieku Homer żył jeszcze całkiem długo. Wynika stąd przeto, że z podróżą na Ios zwlekał i trafił tam zresztą przypadkiem, płynął bowiem wedle Arystotelesa do Teb, a nie na Ios. Rzecz jasna, morze w mitologii greckiej pełni niezastąpioną funkcję boskiego zakrzywienia przestrzeni, słowem każdy Grek, bez względu na to, czy mityczny, czy tylko historyczny, wsiadając na statek, musiał się liczyć z tym, że płynie poniekąd wszędzie, to znaczy, że dopłynąć może chcący czy niechcący do każdego miejsca. Mitycznego czy tylko geograficznego. Homer płynący do Teb musiał zatem mieć Ios również na myśli. Ucieczka przed ostrzeżeniem wyroczni jest w istocie wyjściem na spotkanie, co w ramach opowieści o śmierci Homera bodajże najwyraźniej mówi nam Proklos:

„Kiedy /poeta/ nie mógł wpaść na rozwiązanie [...], wówczas zgębiony odszedł, tak bardzo pogrążając się w myślach nad sensem wyroczni, że pośliznął się i uderzył o kamień, a po trzech dniach zmarł” [Proclus, *Chrestomathia* 1,5].

Proklos jest taktowny i w racjonalizacji nie widzi powodu do chwały. Raczej dostrzega konieczność i postępuje niechętnie. Najchętniej, zdawałoby się, pozostałby przy wersji mitycznej. Ale nie ma takiej możliwości. Już nie ma. Zwróćmy uwagę, że racjonalizacja jest motywem przewodnim życiorysów Homera, zdaje się bowiem, że już w przygnębieniu, które to wedle Arystotelesa miało się stać bezpośrednią przyczyną śmierci Homera, winniśmy racjonalizację dostrzec. I zdaje się, że przejaw racjonalizacji powinniśmy dostrzec również, rzecz jasna, wychodząc poza życiorysy Homera, ale nie wychodząc przecież poza rozważania o zagadce w postaci Sfinksa. O ile Sfinks bowiem, który sprowadza śmierć, jest zupełnie zrozumiały, o tyle śmierć płynąca z samej zagadki już zrozumiała nie jest, szczególnie wtedy, kiedy zagadka zdaje się dotyczyć i chyba przecież dotyczy spraw błahych. Strach zostaje przeniesiony z zagadki na straszego potwora, staje się przeto zrozumiały i cokolwiek by powiedzieć jakoś określony. Albo zatem Sfinks pojawia się jako zaporę bezpieczeństwa, próba okiełznania

strachu, albo też pojawia się, żeby wytłumaczyć strachu nieobecność w miejscu, w którym wcześniej obecny był. Mówić po prostu: czy jesteśmy w stanie nie tylko pomyśleć, ale jakoś zbliżyć się do próby pomyślenia kogoś, kto umiera, nie rozwiązawszy zagadki?

Racjonalizacja spotyka się z osłabioną wersją mitu, po pierwsze, po drugie racjonalizacja pojawia się tam, gdzie rozum dostrzega nie tylko mitu, ale może przede wszystkim swoją własną nieobecność. Rozum ukazuje się zatem w swojej słabości, przy czym, co ważne, jest to słabość następcy: swoją nieobecność dostrzega bowiem rozum tam, gdzie wcześniej go nie było. Pomimo to poczuwa się rozum do praw, co więcej, w tym poczuciu prześwieca nie tyle obowiązek, ile tęsknota. Rozum stara się przeto mit ocalić. Nawet, a może przede wszystkim rozum jako zbierający λόγος. Zbierający to, co się rozpadło. Mit postrzeżony jako wielość poszukuje wsparcia. Nie w tym rzecz, żeby rozum miał być wskrzesicielem mitu, bądź żeby rozum, rozglądając się za mitem, doczepiać się miał do niego jako warstwa ochronna. Raczej chodzi o to, by zająć jego miejsce, to znaczy, by miłośnik mądrości (φιλόσοφος) jakoś (πῶς) stał się miłośnikiem mitów (φιλόμυθος)¹⁴. Rozum jest zatem sprzymierzeńcem nieobecnego mitu, ale jest przecież sprzymierzeńcem, z którym wiążą się spore niebezpieczeństwa. Rozum bowiem w jakiś sposób, aby mit ocalić, musi mu najpierw odebrać głos.

Rozum jest sprzymierzeńcem, a zatem jakoś gościem. Gościem, który dba o dom nieobecnego gospodarza. Gospodarza, którego nie ma, i chyba przecież nie będzie. Z jednej strony dana jest różnica, ale wszystko wokół naprowadza na jakąś bliskość. To, czym się rozum zajmuje, czy inaczej: to, czym się zajmować winien, to tłumaczenie tej bliskości. W jakiś sposób rozum, który zapomina o tym, że jest gościem, staje się zbiorem zagadek i zbiorem odpowiedzi. Zagadka przestaje być jednak wyzwaniem, nie tworząc napięcia w micie. Być może dlatego właśnie zagadka jest czymś, przed czym należy się strzec.

Arystoteles tłumaczy nam, że przyczyną zagadki, którą chłopcy zadali Homerowi, było niepowodzenie w łowach, przyczyną zagadki i przyczyną tkwiącej w zagadce złośliwości. Jeśli zaufamy Arystotelesowi, będziemy wiedzieć, dlaczego chłopcy zadają zagadkę Homerowi, dlaczego jednak Sokratesowi zadaje zagadkę Timajos? To pierwsze,

¹⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 982 b 17–19

drugie: dlaczego po chwili od niej odchodzi? Gra się toczy o życie, życie Sokratesa rzecz jasna, któremu chłopcy (przy całym bowiem uznaniu dla Timajosa, gra on tutaj rolę chłopca) zadali zagadkę. Sokrates pyta za Homerem o ojczyznę, czyli o państwo doskonałe. Mamy tutaj rzecz jasna pewne przesunięcie związane z najnowszymi odkryciami greckich filozofów, ale gdzieś indziej szukać należy ojczyzny Sokratesa jak nie w państwie doskonałym? Stąd trzeba docenić próbę Kritiasza, który państwa doskonałego szuka na przekór wszystkiemu, przede wszystkim na przekór rozsądkowi, w Atenach. Ale też, co słyszymy przecież od Sokratesa, w państwie doskonałym Sokrates samego siebie nie odnalazł, z tego miejsca zatem zaczyna pytać: „sama strategia Sokratesa — zauważa Derrida — rozwija się, wychodząc od swoistego braku miejsca, i właśnie to czyni ją tak niepokojącą czy zgoła oszalamiającą” [Derrida 1999, 51].

Sokrates pytający o ojczyznę staje w miejscu, w którym chwilę później odnajdzie sofistów. Jak wędrowiec z miasta do miasta, tym od sofistów być może najbardziej różny, że zaskoczony, a nie tylko zaskakujący. Sokrates wygląda za zagadką, choć zagadka może (i chyba przecież musi) wyglądać poza Sokratesa.

Gdzie zatem Sokrates jest i skąd jest Sokrates? To pierwsze, drugie, które przecież właściwie nierozłącznie związane jest z pierwszym: nie wiemy, w jaki sposób należy to miejsce wskazać, czyli inaczej mówiąc: pochwalić. Droga wiedzie przez zagadkę, aby zatem droga była właściwa, Sokrates musi ze swoich rozmówców uczynić śmiertelnych wrogów, przyznajmy jednak: wrogów, którzy tak jak chłopcy łapiący wszy w swoim śmiertelnym niebezpieczeństwie będą zupełnie niewinni, czy inaczej: ich największa wina, być może dlatego, że wywołana i po części odgrywana (odgrywana to znaczy sceniczna — nie znaczy to, że nieszczerą), wciąż wyczekiwać będzie zachęty. Dlatego Sokrates, przeciwnie niż Pseudoherodotowy Homer, nie rzuca obelg, lecz chwali:

„Ten np. Timajos, urodzony w Lokroj w Italii, mieście rządzonym zgodnie z najlepszymi prawami, nie ustępuje nikomu z tych, co tam żyją, co do majątności i rodu, piastował najwyższe urzędy i zajmował odpowiedzialne stanowiska w mieście, i osiągnął, według mojego zdania, szczyty całej filozofii” [Timajos 20 A].

Gdzie jest odpowiedź Sokratesa? Jest i nie jest. *Timajos* jest bowiem nade wszystko odpowiedzią Timajosa. Jakkolwiek miałyby to brzmieć, odpowiedzią kłopotliwą i przecież, o czym nas poucza sam Timajos, nie do końca przygotowaną. Z jednej strony Timajos bowiem zastępuje Kririasza, z drugiej zastępuje Sokratesa. Rzecz jasna zarówno Kritiasz, jak i Timajos zastępują przede wszystkim tego, który jest dzisiaj nieobecny. A był obecny wczoraj.

BIBLIOGRAFIA

- Aeschyli, 1914, *Tragoediae*, edidit U. de Wiliamowitz-Moellendorff, Berlin; przekład polski: Aischylos, 1954, *Tragedie*, przełożył i opracował Stefan Srebrny, Warszawa.
- Aristotelis, 1966, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Oxford., przekład polski: Arystoteles, 1990, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II.
- Aristotle's, 1948, *Metaphysics*, W.D. Ross (ed.), t. 1–2, Oxford; przekład polski: Arystoteles, 1990, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa.
- Aristotelis 1886 quae ferebantur librorum *Fragmenta* Valentinus Rose (collegit), Lipsiae.
- Colli, G., 1992, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków.
- Derrida, J., 1999, *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa.
- Euripides, 1978, *Tragoediae*, with an english translation by Arthur S. Way. T I–IV, Harvard; przekład polski: Eurypides, 2006, *Tragedie*, t. I–IV, Warszawa.
- Flawiusz, Wegecjusz Renatus, 1973–1974, *Zarys wojskowości*, przeł. Anna Komornicka, [w:] „Menander”, XXVIII (1973), 400–417; 485–501; XXIX (1974), 198–232; 333–352.
- Herakleitos von Ephesos, 1909, griechisch und deutsch von Hermann Diels, Berlin Weidmannsche buchhandlung; przekład polski: Heraklit z Efezu, 1996, *147 fragmentów*, przeł. R. Zaborowski i E. Lif-Perkowska, Warszawa.
- Homerika, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, 2007, przeł. W. Appel, Warszawa.
- Homeri, 1912, *Opera* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen, t. V, Oxonii.
- Matthia, A. (ed.), 1861, *Lexicon Euripideum* ab Augusto Matthia inchoatum confecerunt Constantinus et Bernhardus Matthiae Augusti filii, Lipsiae.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (ed.), 1948, *Greek-English Lexicon*, vol. I–II, Oxford.
- Plato, 1906, *Timaeus*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. IV; przekład polski: Platon, 1986, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, przeł. P. Siwek, Warszawa.

- Plato, 1906, *Respublica*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. IV; przekład polski: Platon, 1958, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, przeł. W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa.
- Plato, 1906, *Gorgias*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. I; przekład polski: Platon, 1999, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. I.
- Plato, 1906, *Symposion*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. II; przekład polski: Platon, 1999, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. II.
- Plato, 1906, *Epistulae*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. V; przekład polski: Platon, 1987, *Listy*, przeł. Maria Maykowska, Warszawa.
- Plato, 1906, *Phaedrus*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. II; przekład polski: Platon, 1999, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. II.
- Słownik grecko-polski*, 1958–1965, Abramowiczówna, Z. (red.), Warszawa, tom I–IV.
- Thucydides, 1860, *Historiae*, edidit C. Hude, t. I–II, Lipsiae; przekład polski: Tukidydes, 1991, *Wojna peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, oprac. Romuald Turasiewicz, Wrocław.

ABSTRACT

THE RIDDLE OF TIMAEUS

This article focuses around the riddle, which Timaeus asks Socrates. I will therefore deal with troublesome absence of Socrates in troublesome dialogue of Plato's. I will deal with a riddle and I will try to remember that the riddle is deadly dangerous, at least for those who deal with wisdom, and therefore perhaps especially for philosophers. I will evoke the fragment B 56 of Heraclitus, where we can hear the story about Homer's death. Briefly: I will be wondering why Socrates is not dead after hearing riddle of Timaeus.

KEYWORDS: Socrates, Timaeus, riddle, myth (*mythos*), reason (*logos*)

SŁOWA KLUCZOWE: Sokrates, Timajos, zagadka, mit (*mythos*), rozum (*logos*)



JOANNA PAPIERNIK
UNIwersytet ŁÓDZKI

THE OBJECTIVE CHARACTER OF VIRTUES IN MARSILIO FICINO'S *PLATONIC THEOLOGY*¹

Marsilio Ficino is widely recognized as a leader of the Renaissance Western Platonism. Not only did he translate the whole *Corpus Platonicum*, the works of Plotinus and other Neoplatonists (Iamblichus, Proclus and Dionysius the Areopagite), but he also referred to these authors often in his own texts and was inspired by them in many of his own conceptions. From the Platonic tradition he derived, *inter alia*, much of his theory of Forms, the structure of being, the theory of knowledge and the construction of the soul². The same can be said about his considerations on the objectivity of virtues in the *Platonic Theology*.

¹ The research was funded by the Polish National Science Centre within the FUGA programme for postdoctoral fellows based on the decision nr: DEC-2013/08/S/HS1/00509. This paper was presented during International Plato Society — Midterm Meeting “Platonic Moral Realism”, March 13–15, 2015 Emory University — Atlanta, Ga.

² This of course does not mean that Ficino was a philosopher of exclusively Platonic and Neoplatonic provenance. For many years such an opinion about the Florentine's philosophy, i. e., that it was a particular renovation of Platonism, was diffused amongst readers of his works. Already at the turn of the 20th century some scholars noted this as simplification [Cf. G. Saitta, 1923, p. 79: “It is a widespread prejudice that the philosophy of Marsilio Ficino is nothing but a simple reproduction of Neoplatonism” (All translations, unless a name of a translator is reported, are made by the author of the paper); M. Heitzman, 1936, p. 236: “I consciously do not call this philosophy Platonism, because it is not in hundred percent pure Platonism. This issue is usually simplified and seen in this way rather because of declarations of Ficino himself, who many times calls himself a

Ficino did not write a methodical, complete treatise on ethics³, but the ethical questions are discussed in most of his writings (especially in *The Platonic Theology*, his commentaries on Plato and Plotinus, *argumenta* to the texts of these authors⁴, letters)⁵, because one of the Florentine's main interests was to analyze and to present in a convincing, consistent manner the indispensable aspects of human development and well-being (and that is why his moral philosophy is connected to the approach called 'virtue ethics'). In this context, the character and the role of both intellectual and moral virtues in holistic human growth (gaining the highest knowledge as well as achieving happiness) are of the greatest importance in the field of Ficino's ethics.

One of the works most frequently quoted and discussed in relation to the moral discipline is *Commentary on Plato's Symposium on Love (De*

Platonist and refers to Plato and Platonists.”)], but it was P. O. Kristeller, who first did closer research on other, especially scholastic (Thomistic) sources of Ficino's thought [e. g. Kristeller 1939, 201–211; idem 1944, 257–274; idem 1967,]. Some subsequent researchers continued this direction of study, e. g. A. B. Collins, 1974. Since the middle of the twentieth century studies on the topic have multiplied.

³ There are some smaller Ficinian treatises or essays specifically regarding ethics (this is not a complete list, I enumerate some of the most significant ones) like e. g.: *De quattuor sectis philosophorum* [Kristeller 1937, II, 9–10], *De virtutibus moralibus*, [Kristeller 1937, vol. II, 1–6], *De voluptate* [Ficino 1561, I, 987–1012], but by no means they can be treated as sources of complete, systematic lecture on ethics.

⁴ The most important here is *Argumentum de summo bono* [Kristeller 1937, II, 96–7], which corresponds to the famous letter *De foelicitate* [Ficino 1561, I, 662–665].

⁵ To a certain extent this reflects the fact that Ficino did not expound upon his ethical theory in a systematic way. As P. O. Kristeller points out, one cannot find a system of morals in the Florentine's *opera* and in deducing fundamentals of this area, it is necessary to base it on thoughts scattered throughout his writings [Kristeller 1988, 311]. According to G. Galli (even though his articles though were not highly appreciated by Kristeller), there are just some traces of Ficino's ethics in his *opera*, still it is a quite complete, even if not systematic, presentation of it. It can be found in his letters [Galli, 1897, 6–7]. Ficino wrote several letters regarding ethics, the longest one on this topic is the aforementioned *De foelicitate* to Lorenzo de Medici]. On the other hand, Kristeller's expectations can seem inadequate due to the fact that before the Enlightenment it was not the objective of philosophers to develop systems [this is a remark by Catana 2014, 684–685] and this, of course, does not mean that their theories are inconsistent or cannot be interpreted and delineated in a systematic way.

amore; even) written in the 1469. The text contains the virtue theory [Catana 2014, 680–703] and — what is strictly connected to this — the commonly known concept of Socratic or Platonic Love (this is such a characteristic element of Ficino's doctrine, that it is incorporated in monographs regarding his theory and became the topic of many separate studies⁶). However, the *Platonic Theology*, written in 1469–1474 (published in 1482), is the thinker's *opus magnum*, it is a visionary work and his philosophical masterpiece⁷. It discusses essential elements of Ficino's theory, including some important ethical issues. In my paper, I would like to demonstrate that in this treatise the nature of virtues is seen as unchangeable, indivisible and that is why it is objective. This conclusion stems from the metaphysical status of virtues and rational principles (*rationes communes*), on which the philosopher based his conception. Importantly, in such deliberations, Ficino often directly refers to Plato's thought, although — that should be further emphasized — this is not the only source of his inspiration in the aforementioned considerations, since the Neoplatonic tradition, which the Florentine thinker also highly appreciated, was employed by him in the ethical aspects of his doctrine⁸.

The subtitle of Ficino's *Platonic Theology* reads: *de immortalitate animorum* and all the considerations included therein are subordinated to this primary goal, i. e., the demonstration of the immortality of the human soul. The work takes the form similar to a medieval *summa*⁹; to prove the main thesis the author applies a series of various problematically structured arguments that were an object of interest for Renaissance intellectuals¹⁰. Consequently, ethical questions are woven into the series of

⁶ Cf. i. a.: [Kristeller 1988, 274–310; Saitta 1923, 217–272; Devereux 1969, 161–170; Maier-Kapoor 2011a; Eadem 2011b, Collins 1971, 435–442].

⁷ Cf. As M. J. B. Allen and J. Warden in their *Introduction to the Platonic Theology* [Ficino 2001–2006, vol. I, p. vii].

⁸ This is argued in the above mentioned article by L. Catana regarding *De amore*.

⁹ Kristeller 1938, 241–242: “in the fifteenth-century thought (...) the scheme of conceptual doctrine and (...) speculative lecture owes the medieval scholasticism more than something else. (...) «Platonic Theology» in the form of a lecture is more like a medieval «Summa» than humanistic treatise”. Cf. also: [idem 1975, 43].

¹⁰ R. Marcel evaluates the Ficino's decision to subordinate the entire *opus* to one issue in this way (idem 1958, 648): “At first glance, it might seem strange that Ficino reduced his

soul's immortality proofs and are raised on different occasions, which makes it more difficult to analyze them because it is necessary both to gather them, in order to picture Ficinian ethics *en bloc*, and to preserve contexts into which they were put. To present the objective character of virtues in *Platonic Theology* I will invoke their definition, role and status in this *opus* with references to Plato's works. As it is true that Ficino's ethical considerations were indebted to the wide Platonic Tradition, it is worth noting that he often directly refers to Plato's dialogues and letters while expounding his theory.

As is it is well known, one of the most popular topics for Renaissance thinkers (especially for Platonics) was *diginitas hominis*, which was notably based on the concepts of the uniqueness and divinity of the human soul analyzed in respect to the world of nature, with an emphasis on the liberty of our actions and our capacity as creators¹¹. In this respect, Platonic philosophers stressed the human capability, or faculty of a man, to determine his/her own choices, so also his/her moral destiny [Cf. Rist 1994, 457]. However, it is true as well that for ancient and Renaissance followers of Platonism there is an objective point of reference of a human's own moral formation, i. e., an external order, the unchanging reality of beings that does not have just certain metaphysical properties, but also definite moral characteristics. What is worth mentioning, in the Neoplatonic system — as J. M. Rist points out in his article — the human soul cannot only choose something opposite to the good and wants to be something more than the world soul, but it is able to establish a particular model of its personal good. What is more, as Rist states, the classic Neoplatonic approach is formally incapable of clearly distinguishing

theology to the question, which seemed to narrow its limits. However, in fact it was a clever way to pose the problem. In proposing the study of the immortality of 'souls', Ficino knew that the immortality of the human soul is put in this set, the actions on which will lead theology to consider all issues of its interest and these issues demanded a solution in the spirit of the philosopher's contemporaries".

¹¹ According to P. R. Blum (Idem 2007, 213) human immortality was the subject of humanistic rhetoric of human dignity. According to P. O. Kristeller (idem 1986, 28) in Ficino's system the question of immortality occupies a prime position and it is for him the cosmological and metaphysical extension of human dignity.

human possibility of producing physical objects from producing moral norms: and so being able to determine by himself/herself what is wrong by a human being seems to be a challenge for Plotinus' conception [Rist 1994, 463, 466, 462]. In the Christian Platonism of the thinkers of the Renaissance, there is a great emphasis on human liberty and creativity but, at the same time, one can find a claim that humans discover moral and aesthetic values and do not devise or construct them. It is evident when Ficino's conception is taken into consideration — his thought is set in the aforementioned intellectual movement, as he often uses Plato's texts (understood by him in accordance with the Christian faith) while discussing the nature of intellectual and moral values and from these considerations one can conclude that values have an objective character. Simultaneously, the Florentine drew extensively from *Enneads* and other Neoplatonic texts.

Among many arguments expounded upon for the main purpose of *Platonic Theology*, one refers to the soul with respect to its intellective part (the contents of the entire eighth book of the work), and in proving that one reasoning, out of sixteen, points to the fact that this part of the soul is immortal because it is indivisible. Ficino postulates the indivisibility as a criterion of the immortality in the earlier fragments of *Theology*, namely in the fifth book, which deals with the immortality of the soul explained by rational principles. In the 6th chapter of this book, he argues that it is impossible for an indivisible soul to receive divisible (or corporeal) qualities, because there is no way in which an indivisible thing could make a contact with a divisible thing. Thus the soul cannot be corrupted by anything divisible, as it cannot be touched by it; no corporeal form has access to the soul. What is more, the soul is also not corrupted by anything indivisible, since this kind of things can only perfect that which receives them. This is observed, for instance, in the case of indivisible images of things received by water, by mirrors and by soul (this is explained at length below) [Ficino 2001–2006, vol. II, V.6, 34–36]. In the eighth book, the philosopher justifies the indivisibility of the intellective part of the soul by using a number of detailed arguments, including (in the chapter 3) the proof that both intellectual and moral virtues, being indivisible, cannot be

the qualities of the body but have to be the qualities of the soul¹². Once again Ficino says that because the soul is indivisible, it can be in contact with indivisible things only and – this is what he specifies here (in the fifth book he expounds upon it on a higher level of generality, taking into consideration indivisible forms *en masse*¹³) — virtues are exactly of the same nature.

This is how the thinker presents the reasoning mentioned above; he explains (1) why virtue is a quality of the soul and (2) why it is indivisible. The first is evident, as the soul is of a peculiar character because of the presence of a virtue and the soul continues to exist even if there is no particular virtue in it. The second is more complex; the considerations employed for demonstrating it are tantamount to confirming the objectivity of virtues.

Ficino holds on to the traditional division and writes that there are two kinds of virtues: (I) the speculative, which are acquired through speculation and which are defined as *claritas intellectus* ('intellect's clarity') and (II) the moral, which are acquired by custom and their definition is: *fervor stabilis appetitus ab intellectus claritate succensus* ('unchanging flame of desire lit by the intellect's clarity') [Ficino 2001–2006, II, VIII.3, 288; translation by M. Allen and J. Warden, p. 289] and *voluntas quaedam constans quodcumque ratio dictaverit eligendi* ('an unwavering will to choose whatever reason dictates') [Ficino 2001–2006, II, VIII.3, 290; translation 291].

Because the topic of this paper is connected to the moral virtues, it is necessary to focus on the analysis of them and not on the speculative ones. It should be stressed, however, that Ficino discusses the latter ones parallel to the former ones and it is often indispensable to recall considerations regarding both of them to clarify the subject matter. What can be concluded from these definitions is that they display dependence of the will on the intellect, which can be seen as a reference to Aquinas

¹² The title of this chapter is: *virtus animae, quia indivisibilis est, corporis qualitas esse nequit* [Ficino 2001–2006, vol. II, VIII.3, 286].

¹³ In the sixth chapter of the fifth book Ficino uses words: 'form' and 'quality', but there is not the word 'virtue'.

intellectualism. It must be stressed, however, Ficino's conception is complex and it is also regarded as a voluntarist one (in this case it is postulated that he accepted Duns Scotus' doctrine) or the Florentine is seen as a thinker, who accepted the equal role of the two faculties¹⁴. The undisputed fact is that in discussing the nature of virtues the philosopher usually first analyzes the intellectual ones and then presents the similar characteristic of moral ones (or just saying: *Eadem est de mortalibus virtutibus ratio* [Ficino 2001–2006, vol. II, VIII.3, 292]).

It should also be noted here that an obvious sign of objectivity of virtues inheres in quoted explanations, namely in the words employed:

¹⁴ According to G. Saitta [idem 1923, 217–227] the will prevails, but he also stresses the interdependence of the will and the intellect. References to some studies on the intellect and will in Ficino's thought are given by M. J. B. Allen [idem 1984, 50–51]. The researcher mentions that authors such as M. Heitzman and P. O. Kristeller concentrate on texts in which Ficino stresses the importance of will and S. R. Jayne and M. J. B. Allen focus on texts where the philosopher accentuates the role of intellect (though all four authors expose ambiguities in Ficino's concept; the references: [Heitzman 1936a, 69–74; Kristeller 1965,] 463–494; idem 1967, 106–125; Sears 1963, 56–76; Allen 1975, 35–48]. Ch. Trinkaus [Idem 1970, 467, 778–779], referring to the same studies by Kristeller and quoted by Allen, writes that in Ficino “the will must play at least an equal role to that of the intellect”. According to A. Edelheit (idem 2008, 216–217), Ficino opts for an equal role of the will and the intellect, although he adds that this is especially true in social life. The most recent comprehensive research on the problem (it is also quoted by A. Edelheit) is the article by T. Albertini [eadem 2001, 203–225]. Albertini stresses the changing significance of the will and the intellect in the Florentine's philosophical project. She concludes (p. 225) that in the later period of Ficino's activity “even though the relationship of the intellect and the will remains asymmetric, the two powers of the mind are nevertheless described as developed parallel and complementary epistemic forces”. In regard to *The Platonic Theology* itself, Albertini, following Kristeller, postulates (p. 207) the domination of the will in this *opus*. It can be concluded that it is the will that (slightly) dominates [cf. e. g. *Argumentum to Platonic Theology*, in: Ficino 2001–2006. vol. VI, 240–242; ibidem vol. I, II.11, 174; I.6, 86–90], nevertheless, there are passages proving the importance of both of the powers [cf. e. g. Ibidem, vol. III, X.8, 186–192; vol. IV, XIV.3, 246–248], even if a closer examination of them leads to the confirmation of the pre-eminence of the will [cf. Albertini 2001, 213–215]. *Summa summarum*, in his *opus magnum* Ficino approaches the position of the parallel role of both faculties, but it must be stressed that he remains inconsistent in this topic. Once his considerations can be read as supporting intellectualism, another time — voluntarism.

stabilis (firm, steady, stable) and *constans* (constant, unchanging, immovable, secure, steadfast, resolute, steady, stable, unwavering). The connection between stability and objectivity is evident: for the quality of a thing to be objective this thing of necessity must be unchanging in its nature and so in its definition, too. In this case, the meaning of the latter part of the explanation is twofold: (1) the aforementioned definitions are stable, since throughout *Platonic Theology* the author does not employ characterizations of virtues different from or incoherent with them; (2) the content itself of the definitions includes the terms denoting steadiness which condition being a virtue.

But let us get back to Ficino's own line of reasoning with respect to the indivisibility of virtues. He explains the consecutive stages of the process of acquiring intellectual virtues. He argues that such an inquiry may take a long time, but this search is topped off by an act of intuitive flash, in which the knowledge of things comes immediately and is holistic, undivided, actual. The Florentine explicitly states (he does not always indicate the real sources of his considerations) that this explanation comes from Plato's Seventh Letter. In its famous epistemological digression the Greek philosopher describes the final phase of gaining knowledge precluded by a diversified propaedeutic course as a sudden blaze in mind [Plato, *Seventh Letter*, 341c–d]. As N. P. White writes: "the actual discovery — the coming to view Forms — is described as though it were a sort of illumination, as though a light were kindled" [White 1976, 205]. Consequently, a person has or does not have knowledge — *tertium non datur*; to know a thing means to have complete, absolute understanding. What is important, Ficino does not limit this description to intellectual virtues. He continues delineating the same character of moral virtues: if in someone lacks even the smallest thing to arouse or inflame (*ad accendendum*) stable and rational ardor of the appetite, this person does not have moral virtue. The flame of the appetite adequate for a virtue will blaze out suddenly at some point after a long habituation. Therefore, there is no possibility to acquire a part of virtue, the virtue is present or it is not at all. As Ficino states, we cannot know a part of a truth about a thing and not know another part of it, because at the same time we would know and not know the same thing. The same is said about moral virtue: if it could

come gradually, a part of it would be present and another would be absent, but is impossible for the will to want and not want something at the same time [Ficino 2001–2006, vol. II, VIII.3, 288–290]. The conclusion is: “the clarity of the truth in the intellect is equally sudden, and the flame in the desire that springs from it is sudden”¹⁵.

The argumentation for the indivisibility of both moral and intellectual virtues continues: Ficino claims (following ancient ethical considerations) that virtues condition one other. They are “tied together in this way that each virtue is contained in every separate virtue”¹⁶. Admittedly, — here I take into account just moral virtues — he enumerates and defines them, i.e., he explains justice, courage and temperance in accordance with Plato's definitions (explicitly stating that they are described in such a way by Plato)¹⁷, he indeed states that: “once one of them is acquired, you immediately possess all the others”¹⁸. This also enhances the virtues' indivisibility and objectivity: as they depend on one other, they have something in common, they share something — in the case of moral virtues it is, of course, the conception of objective good that binds them all; the good that makes them beneficial for the human soul and comes from the best causes. Here is why the process of acquiring them is profitable. The goal of moral virtue is the purification and separation of the soul from the divisible body¹⁹. This is beneficial for many reasons, but in this particular context, acknowledging the used words, it can be concluded, that it is such, because everything which is divisible, being subject to

¹⁵ Ficino 2001–2006, vol. II, VIII.3, 291 (p. 290: *Non aliter subita in intellectu claritas veritatis, subita inde in appetitu flagrantia*).

¹⁶ Ibidem, 295; p. 294: *Sunt ergo virtutes istae ita connexae invicem, ut in una sint omnes et quaelibet virtus tota comprehendatur in singulis (...)*.

¹⁷ As M. J. B. Allen and J. Warden suggest (Ibidem, 389), Ficino may refer especially to Plato's definitions of justice, courage and temperance in *Republic* 4.429A–435C. Ficino 2001–2006, vol. II, VIII.3 288: *In eo genere [virtutum — JP] sunt iustitia, quae suum cuique tribuit; fortitudo, quae ad opera opera honesta promptior, abicit a nobis timoris impedimentum; temperantia, quae libidinis mollitiem, quod alterum honestum impedimentum est, repellit. Hae quidem sunt apud Platonem virtutum descriptiones.*

¹⁸ Ibidem, 294: *Nam acquista illarum una [i. e. virtus moralis — JP] statim omnes habentur.*

¹⁹ Ibidem, 292: *Moralis quidem finis, animam a corpore divisibile purgare atque seiungere.* Cf. Kristeller 1988, 312.

corruption, is worse than that which is indivisible, i.e., free from dissolution (in contrast to the body). But, more importantly the beneficial character of virtues also is connected to their status or provenance as decisive for their character, power and results for the soul. As it was stated above (p. 4), moral virtues are qualities. Ficino explains that no form or quality introduced to the soul is harmful for it. A self-subsisting form is created separately from the soul and some power poured into the soul is beneficial for it, as it comes from the best causes, i.e., from God and angels. Virtues are of this kind, their power is to perfect soul, not to endanger it. God made them indivisible and advantageous (*beneficae*) for the soul and this is why they are its preservers (*conservatrices*) [Cf. Ficino 2001–2006, vol. II, V.7, 36]. The good that “draws the soul to itself through the will”²⁰ and perfects it is essential in the constitution of the moral virtues. It comes from God himself. As the order of nature requires, writes the philosopher, there exist: (I) a pure good, (II) an intellectual good (a pure intellect), (III) an ensouled intellect (a pure soul), and (IV) a corporeal soul. The first is God, the second — angel, the third — rational soul and the fourth — irrational soul²¹. Hence, the primary and the fundamental source of anything good is God (Ficino follows the traditional identification of God and the Good²²) and the good that joins the moral virtues comes from Him and depends upon Him, not upon anything changeable or arbitrary.

²⁰ Ficino 2001–2006, vol. III, XI.4, 251 (p. 250 (...) *bonum vero per voluntatem potius ad seipsum animam trahere*).

²¹ Ibidem, vol. V, XV.2, 36: *Requirat insuper ordo naturae ut sit bonum purum et bonum intellectuale (intellectus purus) et intellectus animalis (anima pura) et anima corporalis. Primum deus est, secundum angelus, tertium anima rationalis. Anima vero irrationalis est quartum.*

²²Cf. e. g. (it is not a complete “catalogue” of quotations regarding God as the Goodness or the Good) Ibidem, vol. I, II.2, 96: *Quam ob rem ipsa unitas, veritas, bonitas, quam invenimus super angelum, ex mente Platonis omnium est principium, deus unus, verus et bonus* (Ficino often points out that Platonists or Plato himself equate the highest good with God); vol. I, II.2, 102–104: *Iterum est unus deus tertia ratione Platoniorum qui summa est bonitas*; vol. III, XI.4, p. 251: *Ipsam quidem bonum Plato in Epistolis deum patrem nominat, ipsum vero intellegibile deum filium. Cf. Plato's The Sixth Letter 323d; Ficino 2001–2006, vol. IV, XII.1, 22: Ipsam vero bonitatem et veritatem esse deum ambigit nemo; ibidem, vol. IV, XIV.2, p.*

If God is the highest goodness and goodness by its very nature wholly communicates itself, then God imparts Himself to all things. Hence all seek the good, because, since they were born from the good, they seek out their origin, in order to be perfected there whence they arose [Ficino 2001–2006, vol. I, II.7, 133].

And that can be achieved by acquiring virtues, as their primary goal is to perfect the soul.

It should be stressed here that Ficino emphasizes human free activity (one of arguments for the immortality of the soul is its independence from the body demonstrated i. a. by a reasoning which proves that the soul acts freely²³) and he even calls the human soul the author of his blessedness²⁴. In no way, however, does this contradict the objective character of the good. The philosopher lists four possibilities of possessing the good. God has His own good from Himself, the corporeal beings possess their good only from God, but the angel and the rational soul have it from God and from themselves, because they furnish good to themselves. The difference between them is that the angel does this eternally and the soul — temporally²⁵. To the former, probably, divine joys are assigned by God naturally. The latter is responsible for its blessedness in such a way that acquires it by its own efforts²⁶. Thus the soul can bow

226: *Omne autem verum et omne bonum deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum.*

²³ Ficino 2001–2006, vol. III, IX.4, 30–56; the title this chapter *Anima libere operatur*. On freedom in Ficino see: Heitzman 1937, 59–82; Saitta 1923, 227–235; Kristeller 1988, especially chapter: *Volontà e amor divino*, 274–309; Ficino's concept of concept is strongly connected to his concept of love (cf. e. g. Saitta 1923, 227, 235; Edelheit 2014, 167–169 (according to Edelheit, in Ficino's thought the notion of *amor* replaced the notion of love).

²⁴ Ficino 2001–2006, vol. V, XVI.4, 260: (...) *ne (...) inferiores spiritus contemnantur, cum ipsimet sibi sint beatudinis auctores*. Ficino calls man's souls "lower spirits" and angels — "sublime spirits". Ibidem.

²⁵ Ibidem, 262: *Ita quatuor in bono gradus reperiuntur. Deus a se tantum bonum habet suum, corpora ab alio tantum, angelus et animus non modo ab alio, quia a deo, verum etiam a se, quia sibimet bonum praestant, sed angelus actu aeterno, animus temporalis.*

²⁶ Ibidem, 260: *Forsitan et ipse deus instituit divina gaudia superioribus quidem mentium gradibus natura obtingere, ordini vero inferiori laboribus comparari, ut essent et qui nascendo beati fierent, et qui se vivendo beatos efficerent (...).*

down to the lowest evil or come to the highest good like angels²⁷ and the good itself does not depend on it.

In *The Platonic Theology* (book XIV, ch. VI), we can also read that the human soul pursues four cardinal virtues as gifts of God. Human mind tries to acquire divine prudence, justice, fortitude and temperance. They are divine, because they are the highest rational principles all of things, and so are in God, and our mind seeks exactly for them. Ficino accepts the Neoplatonic scheme of four levels of virtues: the civic, the purgatorial, the already-purged soul and the exemplary level [cf. Catana 2014, 5–6] and ascertains that we are capable of being formed by the exemplary virtues in God. This is possible, because God, being the exemplary virtue, makes the human soul able to prepare itself for receiving the principal forms exactly thanks to the three preparatory levels of humans virtues. The philosopher defends the statement by deducing that: (I) these virtues are sown and quickened in us by the divine, (II) through them the divine ones are recognized, (III) they ascend to the divine, (IV) they affect us so that we move towards the divine [Ficino 2001–2006, vol. IV, XIV.6, 262–268]. “It follows both that God must some day take the species of the soul and form it with the immortal habit of divine virtue and that the species of the soul can be formed”²⁸. Consequently, there is not only an order of virtues adequate especially for humans, but there is the kind of virtues that pertains to God directly²⁹ and makes people godlike. Ficino says it explicitly in the succeeding fragment of his *opus magnum* (book XIV, ch. X)

²⁷ Ibidem, 262: *Neque mirari debemus animum posse non modo ad extremum digredi malum sicut miseri, sed etiam ad summum progredi bonum sicut angeli.*

²⁸ Ibidem, 269 (p. 268: *Ergo et deus immortalis divinae virtutis habitu animae speciem formare quandoque debet et animae speciem formari potest.*)

²⁹ It does not mean that a part of virtues concerning human activities does not pertain to God, as He governs the whole world. In caring for the whole, He does not neglect its parts. The philosopher explains this referring to Plato's *Laws* (here Ficino also expresses his source apparently) Ibidem, XIV.10, 322: *Neque putandum est hanc iustitiae partem, quae humana respicit, ad deum non pertinere, ad quem pertinet mundi totius administratio. In quo singula intelligendo amandoque facit, ut Plato vult, sequitur ut faciendo intellegat ametque singula, atque in toto curando partes — quibus non curatis non curatur totum — non negligat. Haec in Legibus Plato. Cf. Laws 10.900c–d; 902e–903d (Ficino 2001–2006, vol. IV, M. J. B. Allen's notes to translation, 364).*

referring (explicitly) to Plato: “in the last book of the *Republic* Plato proves that through virtue the rational soul becomes like God and accordingly God's friend (...)”³⁰.

The likeness of the soul to God is reflected in Ficino's explanation of the reward for the true probity. But the probity is “an indestructible good”, so “it will always act in the same way”³¹. Hence, the reward has to be eternal and it is “the everlasting possession of the measureless good”³². The highest virtue is in God himself, God is the Good itself, therefore a really pious soul is like Him in possessing everlasting good³³. The Florentine philosopher admits that some adversities happen to good men in this life (and by contrast prosperous things — to bad people), but they are just elements of the whole process, which is administrated by the divine justice, and it only reveals that there exists another life where justice is put according to our merits³⁴. Thus, as we can conclude, using mostly the Platonic sources and putting them in a Christian dimension, Ficino developed the theory of virtues being objective and independent of changing human opinions.

³⁰ Ficino 2001–2006, vol. IV, XIV.10, 325. Probably, he especially draws on *Republic* 611e–612a.

³¹ Ficino 2001–2006, vol. IV, XIV.10, 321: *indelebile bonum; semper similiter agit*.

³² Ibidem: *Est igitur eius [i. e. sanctitatis — JP] praemium immensi boni sempiterna possessio*].

³³ Analogical reasoning is applied to explain the eternal punishment suffered by the impious souls. These explanations are used for the (umpteenth) confirmation of the immortality of every human soul.

³⁴ Ficino 2001–2006, vol. IV, XIV.10, 322.

BIBLIOGRAPHY

- Albertini, Tamara, 2001, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind*, in. "Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy", eds. M. J. B. Allen, V. Rees with M. Davis, Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 203–225.
- Allen, Michael J. B., 1975, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Allen, Michael J. B., 1984, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Blum, Paul R., 2007, *Immortality of the Soul*, in: ed. J. Hankins, *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211–233.
- Catana, Leo, 2014, *Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino's "De amore"*, "The British Journal for the History of Philosophy", Vol. 22, No. 4, , pp. 684–685.
- Collins, Ardis B., 1971, *Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology*, "Journal of the History of Philosophy" 9, pp. 435–442.
- Collins, Ardis B., 1974, *The secular is sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague: Nijhoff.
- Devereux, James, A., 1969, *The Object of Love in Ficino's Philosophy*, "Journal of the History of Ideas", Vol. 30, No. 2, pp. 161–170.
- Edelheit, Amos, 2008, *Ficino, Pico and Savonarola: the Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden, Boston: Brill.
- Edelheit, Amos, 2014, *Scholastic Florence: Moral Psychology in the Quattrocento*, Leiden: Brill.
- Ficino, Marsilio, 1561, *Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus existere, & quæ in lucem nunc primùm prodire omnia: omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multipharia cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem versa pagella reperies.*

Unà cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adiecta, Basileae 1561, vols. I-II, reprint Turin 1983.

- Ficino, Marsilio, 2001–2006, *Platonic Theology (Theologia Platonica de immortalitate animorum)*, English translation by M. J. B. Allen with J. Warden; Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen, vols. I–VI, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Galli, Ettore, 1897, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia: Premiata tipografia fratelli Fusi.
- Heitzman, Marian, 1936 a, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 28, pp. 350–71, and 29 (1937), pp. 59–82.
- Heitzman, Marian, 1936 b, *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, part II, “Kwartalnik Filozoficzny” 13, s. 236–268.
- Kristeller, Paul Oskar, 1965, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in: “Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume”, ed. S. Lieberman, English Section II, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, pp. 463–494.
- Kristeller, Paul Oskar, 1939, *Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism*, „Church History” VIII, pp. 201–211.
- Kristeller, Paul Oskar., 1975, *Huit philosophes de la renaissance italienne*, traduit de l'anglais par Anne Denis, Genève: Librairie Droz.
- Kristeller, Paul Oskar., 1988, *Il pensiero filosofico*, Firenze: Sansoni (first printed: 1953).
- Kristeller, Paul Oskar, 1967, *Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Conférence Albert-Le-Grand 1965, Montréal: Institut d'Études Médiéales, Paris: J. Vrin.
- Kristeller, Paul Oskar, 1986, *Marsilio Ficino and His Work after Hundered Five Years*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, 2 vols., Firenze : Olsshki, vol. I, pp. 15–196.
- Kristeller, Paul Oskar, 1938, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, “Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia”, ser. 2, pp. 237–262.

- Kristeller Paul Oskar (ed.), 1937, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Firenze: Olschki.
- Kristeller, Paul Oskar, 1944, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, "Traditio" II, pp. 257–274.
- Maier-Kapoor, Cecilia, 2011a, *Marsilio Ficino's medico-philosophical language of love: Its genesis and its reception amongst sixteenth-century Italian love treatises*, Charleston: Proquest, Umi Dissertation Publishing.
- Maier-Kapoor, Cecilia, 2011 b, *Medicine, philosophy and platonic love: Ficino's eclectic discourse of love in "De amore"*, RSA, Montreal, http://www.academia.edu/1724191/Medicine_philosophy_and_platonic_love_Ficino_s_eclectic_discourse_of_love_in;
- Marcel, Raymond, 1958, *Marsilio Ficino*, Paris: Les Belles Lettres, collection Les classiques de l'Humanisme.
- Plato, *Republic*, 1894, ed. B. Jowett, L. Campbell, Oxford: Oxford University Press.
- Plato, *Laws*, 1921, ed. E. B. England, Text, notes, introduction, Manchester, University Press; London, New York Longmans, Green & Co.
- Plato, *Letters*, 1926, ed. J. Souilhé, Paris: Les Belles Lettres.
- Rist, John M., 1994, *Plotino, Ficino e noi stessi. Alcuni riflessi etici*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" vol. 86 , trans. E. Peroli, pp. 448–467.
- Saitta, Giuseppe, 1923, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina: G. Principato.
- Sears, Jayne, 1963, *John Colet and Marsilio Ficino*, London: Oxford University Press.
- Trinkaus, Charles, 1995, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, vols. I–II, Notre Dame: University of Notre Dame Press [first published 1970 Chicago, London].
- White, Nicholas P., 1976, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis: Hackett.

ABSTRACT

THE OBJECTIVE CHARACTER OF VIRTUES IN MARSILIO FICINO'S *PLATONIC THEOLOGY*

Marsilio Ficino did not write a methodical, complete treatise on ethics, but the ethical questions are discussed in most of his writings, including his *opus magnum* entitled *Theologia Platonica*. The most important sources for Ficino's ethical considerations are Platonic and Neoplatonic texts and this is strongly reflected in *Theologia*; one of the aspects of this dependence regards the nature of virtues: they are seen as unchangeable, indivisible and that is why they are objective. The main purpose of the paper is to present the objective character of virtues in *Platonic Theology* by invoking their definition, role and status with references to Plato's works.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, Platonism, Neoplatonism, ethics, virtue ethics

HYBRIS nr 34 (2016)

ISSN: 1689-4286



PETR SLOVÁČEK

UNIwersytet Śląski w Opawie

LECH RUBISZ

UNIwersytet Opolski

PRZEMOC JAKO KONSTYTUTYWNY ELEMENT TEORII POLITYCZNOŚCI. CARL SCHMITT A TZW. KWESTIA ŻYDOWSKA

W ogólnych rozważaniach na temat przemocy nie sposób pominąć kwestii przemocy absolutnej, którą nazistowskie Niemcy zastosowały na niespotykaną w dziejach skalę w stosunku do mniejszości żydowskiej. Dla wielu filozofów i intelektualistów, jak na przykład Hannah Arendt czy Emmanuel Levinas, jest Holocaust wydarzeniem na tyle bezprecedensowym, że do opisu kondycji człowieka w świecie tradycyjne kategorie filozoficzne okazują się niewystarczające, że wobec tego doświadczenia cywilizacyjnego może lepiej jest zachować milczenie. Nie dla wszystkich jednak Holocaust oznaczał zwycięstwo przemocy absolutnej i uniwersalne, dotykające nas samych okaleczenie człowieczeństwa. Właśnie do tej drugiej grupy, widzących Zagładę jako rezultat dających się racjonalnie wyjaśnić procesów historycznych, należy Carl Schmitt, prawdopodobnie najbardziej kontrowersyjna i zagadkowa postać historii myśli politycznej XX wieku. W swoich notatkach z okresu powojennego, opublikowanych pośmiertnie w 1991 roku pod nazwą *Glossarium*, nie tylko nie wyraża on choćby minimalnego współczucia wobec żydowskich ofiar nazistowskiego

szaleństwa, ale wręcz usprawiedliwia zbrodnie teo-historycznymi uzasadnieniami [Schmitt 1991, 45]¹.

Kwestia przemocy bardzo ściśle łączy się z nazwiskiem Carla Schmitta z dwóch powodów. Po pierwsze, jest on autorem znanej teorii polityczności. Teoria ta posługuje się kategoriami wroga i przyjaciela, a równocześnie wyodrębnia dwa sposoby myślenia — polityczne i neutralne. Istotny jest tu fakt, że Schmittowskie pojmowanie polityczności, zwłaszcza prefiguracja politycznego wroga, naznaczona jest trwale obecną możliwością przemocy. Po drugie, Carl Schmitt nie tylko nie był niezaangażowanym naukowcem i teoretykiem, jak twierdził choćby w Norymberdze [Bendersky 1987, 107], ale był wręcz aktywnym prześladowcą Żydów [Gross 2005; Motschenbacher 2000, 288–301]. Jego pozycja prawnika była w tym sensie nieporównywalnie ważniejsza niż ta, którą na przykład zajmował filozof M. Heidegger [Mehring 2009, 359]. Warto zaznaczyć, że faza legislacyjna, pozbawiająca praw obywatelskich określoną grupę obywateli, była niezbędna z punktu widzenia ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej [Zarka 2005, 4]. Wyniki badań z ostatnich lat świadczą ponadto, że swój antysemityzm ujawniał Schmitt nie tylko w propozycjach praktyk legislacyjnych, lecz także na płaszczyźnie teorii, i to znacznie wcześniej niż przed 1933 rokiem.

Powyższe hipotezy otwierają drogę do analizy uniwersalnego problem Holocaustu jako przemocy absolutnej z perspektywy roli intelektualisty Carla Schmitta i jego teorii politycznej. Poprzez analizę zarówno teorii polityczności, jak również jej przesłanek antropologicznych i teologicznych chcemy w dalszej części tekstu wykazać, iż C. Schmitt miał ambicję, aby stworzyć teoretyczne podstawy uznania Żydów za wrogów narodu niemieckiego, którym to

¹ Opublikowanie notatek *Glossarium* w roku 1991 przyniosło wyraźną zmianę w ocenie charakteru antysemityzmu C. Schmitta. Apologetyczna pozycja H. Quaritscha, J. Benderskiego i na przykład G. Maschkiego jest dzisiaj raczej nie do utrzymania. Główne pytanie dotyczące jego teorii politycznej czy filozofii politycznej brzmi: czy są one organicznie antysemitskie? [Quaritsch 1989, 13–16; Quaritsch 1988, 13; Bendersky 1983, 242; Maschke 2012, 179–215]. Do sposobów usprawiedliwienia przemocy nazistowskiej poprzez antysemityzm zob. [Mehring 2009, 359–378].

wrogom w dodatku nie może być okazana jakakolwiek litość². Tezę artykułu można zamknąć w następującym zdaniu: tak polityczna teoria, jak i polityczna teologia (religia polityczna) C. Schmitta są rdzennie antysemityczne, a to dlatego, iż polityczność sama ma swojego wroga i że posługuje się taką jego konstrukcją, którą można rozumieć jako zrjonalizowaną formę zsekularyzowanego stereotypu antysemitycznego kształtującego się w środowisku niemieckiego katolicyzmu drugiej połowy XIX wieku, z którego Schmitt się przecież wywodził.

1. Antropologia negatywna i teoria polityczności

Już wczesne teksty C. Schmitta, takie jak *Wartość państwa i znaczenie jednostki* (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914) czy *Nordlicht* (1916) ukazują i wyrażają swoistą antropologiczną postawę, która zwłaszcza w okresie międzywojennym zyskała bardziej konkretny kształt, a także ważne miejsce w jego teorii polityki, aczkolwiek w mniej zauważalnej postaci [Schmitt 2004; Schmitt 2009].

W kluczowych tekstach z okresu Republiki Weimarskiej, a wówczas Schmitt staje się znaczącą postacią niemieckiego życia intelektualnego, *Dyktaturze* (*Die Diktatur*) i *Politycznej Teologii* (*Die politische Theologie*) stwierdza on, że każda polityczna teoria lub filozofia może być kwalifikowana według kryterium wizji człowieka: wizji optymistycznej, w której człowiek jest z natury dobry oraz wizji pesymistycznej, zgodnie z którą człowiek jest z natury zły. *Wartość państwa* i *Nordlicht* niewątpliwie zbliżają się swoją oceną jednostki do drugiego typu myślenia politycznego. W *Nordlicht* Schmitt wyraźnie akcentuje bezmiar ludzkiego egoizmu, który z wykorzystaniem nowoczesnych środków technicznych został wyzwolony z tradycyjnych więzi religii i posłuszeństwa³. W przestrzeni społecznej ukształtowanej przez nowoczesnego człowieka nie ma sensu mówić o wolności, gubi się ona bowiem za powszechnym dążeniem do zaspokojenia w zasadzie

² „Denn Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann. Das hat nichts mit nordischer Rasse usw. zu tun. Gerade der assimilierten Jude ist der wahre Feind.“ [Schmitt 1991, 18]

³ „Sie wollen den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre.“ [Schmitt 2009, 60]

wszelkich chęci i zachcianek indywidualnych — pisze Schmitt. Należy zwrócić uwagę, iż refleksja antropologiczna snuta w *Nordlicht* dotyczy człowieka nowoczesnego, którego wartość i miejsce w społeczeństwie określane są według Schmitta głównie miarą jego efektywności. Efektywność ujednocza również przestrzeń społeczną za pomocą odpowiedniego dla niej prawa.

Tę pesymistyczną wizję człowieka należy analizować w zestawieniu z wcześniejszym tekstem *Wartość państwa*. Osią przemyśleń jest w nim stosunek jednostki do państwa i prawa. Właściwym podmiotem prawa, którego Schmitt bliżej albo pozytywnie nie określa, jest państwo⁴. Dowiadujemy się przede wszystkim, iż rola państwa polega na urzeczywistnianiu prawa poprzez siłę w zmiennym i niestałym świecie jednostki. Jednostka staje się więc konstruktem nie własnej niezmiennej natury czy zasad uniwersalnych, lecz prawa za pośrednictwem państwa. Państwa rozumianego w tym kontekście jako siła hamująca ludzki egoizm oraz wyrastającą z niego anarchię; jako siła wnosząca do bytu pospolitego pewną miarę uporządkowania i homogeniczności. Wyrażone w tekście stanowisko antropologiczne wydaje się jednoznaczne: jednostka nie jest celem, a jej znaczenie jest zredukowane przez stosunek do państwa⁵. Mówiąc precyzyjnie: jednostka determinowana swoimi indywidualnymi potrzebami nie jest celem.

W *Wartości państwa* autor ustanawia następującą hierarchię: prawo (*Recht*), państwo i jednostka. Schemat ten, świadomie przeciwstawiający jednostkę emancypującej tradycji sokratejskiej i chrześcijańskiej, pozostaje trwałą charakterystyką politycznego myślenia Schmitta. Pozostaje mimo pewnych korekt, które wprowadził w późniejszych okresach swojej twórczości, po głębszym przemyśleniu

⁴ „In der Mitte dieser Dreiteilung steht der Staat. ... In ihm als Konstruktionspunkt, wird das Recht als reiner Gedanke zum Recht als irdischen Phänomen. Der Staat ist danach das Rechtsgebilde, dessen Sinn ausschließlich in der Aufgabe besteht, Recht zu verwirklichen, ein Zustand der äußeren Welt herbeizuführen, ...“ [Schmitt 2004, 56]

⁵ „Jeder Wert, der mit dem einzelnen Menschen verknüpft werden kann, besteht in der Hingabe an der überindividuellen Rhythmus einer Gesetzlichkeit.“ [Schmitt 2004, 93i 89]

relacji między jednostką, prawem i mocą polityczną⁶. Z punktu widzenia analizowanego problemu warto już teraz zaznaczyć, że podany schemat, wraz z relacjami między jego elementami, będzie dla Schmitta kluczowy w usprawiedliwieniu instrumentów prawnych, które w swej konsekwencji prowadziły do realizacji przemocy i to w jej historycznie najbardziej wynaturzonej postaci. Zanim jednak do tego dojdziemy, musimy w tekstach z okresu międzywojennego prześledzić ewolucję jego poglądów na temat kolejno — prawa, państwa i jednostki.

W *Wartości państwa* Schmitt nie mówi o konkretnej postaci prawa. W okresie powstania tego tekstu dają się w nim zauważyć pewne wpływy pozytywizmu prawniczego, który w latach przed pierwszą wojną światową kształtował główny nurt filozofii prawa w Cesarstwie [Seitzer 2008; Wolin 1990; Schwab 2008]. Oznaki tego jeszcze znaczącego wpływu pozytywistycznej myśli prawniczej w kwestiach relacji prawa do mocy politycznej można dostrzec w tych fragmentach, w których Schmitt nie zakłada jeszcze, iż prawo jest konsekwencją siły [Schmitt 2004, 35] czy wręcz zdaje się rozumieć państwo jako konstrukcję prawną [Schmitt 2004, 56]. W każdym razie, do takiego wniosku upoważnia częste traktowanie prawa jako niezależnego od filozofii czy etyki.

Carl Schmitt w okresie międzywojennym rozwija i uściśla swoje ujęcie prawa i państwa w stosunku do zaprezentowanego w *Wartości państwa*. Dotychczasowa raczej negatywna ocena jednostki, zwłaszcza człowieka nowoczesnego, pozostaje, a nawet przez połączenie z teorią polityczności dochodzi do jej intensyfikacji. Prawo staje się w kontekście decyzyzjonizmu, jak formułuje to sam Schmitt w *Politycznej teologii* (1923), prawem sytuacyjnym [Schmitt 2004b, 19]. Ponadto, według niego, wszystkie pojęcia i kategorie polityczne mają charakter polemiczny⁷. Oznacza to, że w celu ich wyjaśnienia i

⁶ Trzeba zwrócić uwagę na to, że u Schmitta staje się człowiek radykalnie *zoon politykon*. Problem może polegać na tym, iż temu oto ustaleniu nie towarzyszy *daimonion* Sokratesa, *metafizyka* Arystotelesa albo Biblia chrześcijan.

⁷ „Alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen. (...) Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen

zrozumienia powinniśmy wziąć pod uwagę to, kim jest oponent. A oponentem sytuacyjnie rozumianego prawa jest pozytywizm i normatywizm prawny reprezentowany w okresie międzywojennym głównie przez Hansa Kelsena, autora czystej teorii prawa [Kelsen 1927; Jacobson 2000]. Schmitt stawia Kelsenowi głównie dwa zarzuty. Po pierwsze, koncepcja prawa Kelsena nie uwzględnia sytuacji wyjątkowych, które wymagają decyzji o stanie wyjątkowym. Słynne pierwsze zdanie z *Politycznej teologii* brzmi: „Suwerenem jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”. Powody tego stanu nie mogą być, według Schmitta, określone normą, bowiem u podstaw wszelkiego prawa leży decyzja, nakaz. Po drugie, Kelsen redukuje państwo do systemu prawnego, przez co odsuwa kwestię suwerenności do pozaprawnej płaszczyzny i w ten sposób dąży do jej zupełnej eliminacji. Państwo prawne (*Rechtsstaat*), które jest urzeczywistnionym celem normatywizmu, głównie Kelsena, wyzbywa się suwerenności na rzecz abstrakcyjnego prawa (tutaj: w sensie *Gesetz*). Tym samym w *Politycznej teologii* Schmitt na nowo otwiera kwestię podstaw prawa i podstaw suwerenności. Dwa bardzo ściśle ze sobą połączone tematy w kontekście Niemiec po 1918 roku⁸.

W ramach dyskusji Schmitta z Kelsenem należy zwrócić uwagę na jej dwa charakterystyczne aspekty: a) Schmitt powraca do problematyki wolności i autonomii jednostki; b) sytuacyjnie rozumiane prawo wiąże z miejscem (*Ort*).

Ad. a). Aczkolwiek czysta teoria prawa Hansa Kelsena należy do nurtu pozytywistycznego, w którym prawo trzeba ujmować jako dziedzinę autonomiczną, to jego stanowisko w odniesieniu do politycznej mocy zgodne jest z pojęciem wolności jednostki u Kanta. Wolność, jako fundamentalna kategoria politycznej filozofii, nie polega

Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll.“ [Schmitt 2004, 77]

⁸ Konstytucja Republiki Weimarskiej jest według Schmitta konstytucją państwa prawnego (*Rechtsstaat*), która nie jest wyrazem woli narodu niemieckiego co do swojej formy politycznej, ale rezultatem przymusu międzynarodowego, a konkretnie Traktatu Wersalskiego. Ponadto konstytucja ta nie odzwierciadla przemian społecznych zachodzących od 1848 roku [Schmitt 1995a].

na nieobecności granic prawnych. Przestrzeń wolności występuje tylko tam, gdzie do jej życia nie wkracza samowola innej jednostki. Z tej oto perspektywy jest decyzyjizm Schmitta — można tu przytoczyć [?] słynne dictum T. Hobbesa: *non veritas, auctoritas facit legem* — antytezą zarówno teorii Kelsena, jak i politycznej filozofii Kanta, w której jednostkę trzeba rozumieć jako autonomiczną i jako *telos*.

Ad. b). *Polityczną teologię* trzeba czytać w związku z *Formą rzymskiego katolicyzmu*. W tekście tym Schmitt próbuje pokazać różnicę w myśleniu prawnym. Przeciw abstrakcyjnemu, z konkretnym obszarem nie powiązanemu prawu instrumentalnemu, wychwala świadome swojej tradycji prawo [Schmitt 2008, 18]. W późniejszym okresie będzie tę oto różnicę ujmować terminami *Gesetz* i *Nomos* [Schmitt 1995b, 579]. Dla naszej analizy ważne jest to, że teoria Kelsena jest dla Schmitta teorią, w ramach której jest prawo rozumiane w znaczeniu *Gesetz*. W tym sensie państwo prawa (*Rechtsstaat*) ze swoimi podstawowymi prawami jednostki jest tylko *Gesetzstaat*, w którym legalność zastąpiła legitymizację.

Opisane różnice pomiędzy Schmittem i normatywizmem dotyczą nie tylko teorii prawa, lecz łączą wcześniejsze rozważania nad stosunkiem prawa, państwa i jednostki z tekstami z okresu po 1933 roku. Normatywizm prawny zasadniczo zmienił charakter legitymizacji mocy politycznej. W miejsce legitymizacji dynastycznej — z zasadą *cuius regio eius religio* — weszła legalność uznająca prawa obywatelskie jako niezależne od pochodzenia czy przynależności religijnej, oraz uznanie sfery publicznej za sferę autonomiczną. Jeżeli spojrzymy na proces emancypacji człowieka zachodzący w myśleniu normatywistycznym, perspektywy *Wartości państwa*, to dojdziemy do wniosku, że Schmitt — kierując się swoją antropologią negatywną — rozumie ów proces jako upadek prowadzący do wewnętrznej anarchizacji państwa.

Zasadnicze odejście Schmitta od normatywizmu widać w słynnym tekście *Pojęcie polityczności*, który można potraktować jako tekst przejściowy do jego już otwarcie przeciw Żydom nastawionej twórczości z okresu nazistowskiego [Schmitt 1927; Schmitt 1928; Schmitt 1932, Schmitt 1933a; Meier 1995, 6; Skarżyński 2012, 63–69]. W wersji z 1932 roku Schmitt stwierdza, że kategorie przyjaciela i wroga konstytuują autonomiczną domenę polityki, stojącą obok

domeny religii, ekonomii i etyki [Schmitt 1932, 25]. W wersji z 1933 roku staje się polityczność domeną znacząco głębszą⁹ — tym, co polityczne, może stać się cokolwiek, jeżeli doprowadzi do rozróżnienia przyjaciela od wroga¹⁰. Tekst ten podkreśla priorytet polityczności, stanu opartego na antagonizmie, rzeczywistości, która antagonizmem wręcz żyje. Nawet w swojej strukturze tekst z 1933 roku nie pozostawia złudzeń co do poglądu autora na relacje między politycznością a państwem. Słynne zdanie rozpoczynające wersję z 1932 roku („Pojęcie państwa zakłada pojęcie polityczności”) odsuwa się na margines — państwo już stoi w cieniu partii.

Wrogiem są ci, którzy zagrażają naszej egzystencji. Są wrogiem śmiertelnym, trwałym zagrożeniem naszego fizycznego bytu¹¹. Jeszcze w 1932 roku wróg i przyjaciel oznaczają tylko największą miarę rozłączenia i połączenia. Już jednak w wersji z 1933 *obcy (Fremde)* i nie *wróg (Feind)* oznaczają największą intensywność odróżnienia. W tym samym duchu połączenie zmienia się na zjednoczenie, a decyzja (*Entscheidung*) na rozróżnienie (*Unterscheidung*) [Schmitt 1933, 8; Gross 2005, 65—67].

W kontekście interesującego nas zagadnienia przemocy należy podkreślić trzy ważne aspekty teorii polityczności. Po pierwsze jest polityczność autentycznym obszarem życia człowieka. W *Pojęciu polityczności* Schmitt pisze, że idea świata pokojowego nie jest logicznie problematyczna, że można sobie taki świat wyobrazić, byłby nawet

⁹ „Die reale Freund-Feind-Gruppierung ist seismäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bisherigen „rein“ religiösen, „rein“ wirtschaftlichen, „rein“ kulturellen Kriterien und Motive zurückstellt ...“ [Schmitt 1933, 2]

¹⁰ „Wenn selbst die Gegensätze von Gut und Böse, Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich nicht ohne weiteres und einfach dasselbe sind und nicht unmittelbar aufeinander zurückgeführt werden, so darf der weit tiefere Gegensatz von Freund und Feind noch viel weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden.“ [Schmitt 1933, 7]

¹¹ „Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird. Feind ist *hostis*, nicht *inimicus* im weiteren Sinne; *πόλεμος*, nicht *ἐχθρός*.“ [Schmitt 1932, 27]

bardzo przyjemny czy zabawny. W jego ramach zniknęłyby jednak *powaga* ludzkiego życia. Jest to organiczne nawiązanie do rozważań w *Wartości państwa* i *Nordlicht*, opisujących człowieka okresu końca XIX i początku XX wieku jako istotę zniewoloną przez swoje najniższe potrzeby.

Po drugie, identyfikacja wroga jest ważna dla określenia własnej tożsamości politycznej czy narodowej. Tutaj możemy także skorzystać z wcześniejszych prac Schmitta: *Wartości państwa* i *Rzymskiego katolicyzmu*. W pierwszej państwo jest ujęte jako instytucja urzeczywistniająca prawo i kształtująca jednostkę. W drugiej zaś Schmitt wyraźnie zaznacza, iż prawo powinniśmy rozumieć w kontekście tradycji europejskiej jako prawo połączone z konkretnym obszarem.

Po trzecie, nawet polityczność ma swojego wroga — normatywizm i liberalizm — dążącego do neutralizacji polityki, do zniesienia wagi decyzji politycznej [Balke 2003].

Wymienione tu w trzech punktach aspekty polityczności moglibyśmy odczytywać jako konstrukcję tworzącą swoistą, neutralną teorię polityczną, a w konsekwencji jako alternatywne, rzekomo realistyczne podejście do polityki. Historyczne doświadczenia oraz praktyczny wymiar rozważań Schmitta może jednak prowadzić do zgoła odmiennych wniosków. I nie chodzi tu tylko o zdarzające się w historii nadużycia, wypaczanie przez praktyczną politykę przemyśleń intelektualisty. To, jak swoją teorię Schmitt po 1933 roku rozwijał oraz jakie formułował postulaty, świadczy, że nie chodziło tylko o naukowe teoretyzowanie.

2. Aplikacja przesłanek po 1933 roku

Główną strategią apologetyczną stosowaną wobec C. Schmitta jest odrębne traktowanie jego twórczości z okresu od 1933 do 1945 r. Zgodnie z tą strategią, a wpisują się w nią np. H. Quaritsch, G. Maschke i J. Bendersky, stosunek Schmitta do reżimu nazistowskiego motywowany był zwykłym oportunizmem, ambicją zrobienia kariery naukowej czy też strachem przed prześladowaniami. R. Gross w swojej analizie argumentacji apologetycznej dowodzi jednak, że oportunizm

rzeczywiście odgrywał u niego pewną rolę, ale właśnie przed 1933 rokiem, kiedy z powodów taktycznych nie należało ujawniać przekonań antysemitów w środowisku akademickim, ponieważ ważne pozycje zajmowali w nim uczeni pochodzenia żydowskiego. Opublikowanie *Glossariów*, dzienników i korespondencji osobistej potwierdza opinię, że antysemityzm stanowił trwałą część myślenia Schmitta i że na jego twórczość trzeba patrzeć, nie wnosząc owych *Zäsuren*. Nawiązując do takiego podejścia do twórczości Schmitta, poddamy analizie trzy teksty okresu nazistowskiego oraz ich związek z twórczością wcześniejszą.

Pierwszy tekst, pt. *Dobre prawo niemieckiej rewolucji* [Schmitt 1933b]¹², pochodzi z 1933 roku, a opublikowany został w czasopiśmie nazistowskim *Deutsche Beobachter* kilka dni po wstąpieniu Schmitta do NSDAP. Jego autor opisuje przemiany w Niemczech po 1933 roku jako proces przebudzenia się narodu niemieckiego, dzięki którym naród ów uświadamia sobie swój swoisty charakter. Tego procesu jednak nie wolno traktować jako czegoś oczywistego. Przeszkodą na drodze do jego realizacji jest ingerencja, polegająca głównie na forsowaniu *legalności* (*Legalität*) i równości wobec prawa elementów obcych, które w owej swoistości się nie mieszczą, a wręcz ją wypaczają.

Analiza przywołanego artykułu uświadamia trzy istotne aspekty myślenia jego autora: a) odrzuca on równość wobec prawa na podstawie przesłanki istnienia czegoś takiego, jak typowo niemiecki charakter czy duch (*Geist*). C. Schmitt przyłącza się do antyrewolucyjnej tradycji politycznego myślenia już w ostatniej części *Teologii politycznej*, gdzie pokazuje swój pozytywny stosunek do katolickiego teoretyka polityki Donoso Cortésa. Oprócz tego Schmitt przychylnie odnosił się do Charlesa Maurasa, głównej postaci nacjonalistycznej i antysemitowskiej *Action Française*, której czasopismo wyraźnie cenił; b) uważał on, iż zwolennicy legalności, których reprezentantem był głównie Kelsen, ze względu na dążenie do eliminacji suwerena stanowią zagrożenie dla „rozwoju” niemieckiej jedności politycznej; c) sposobu myślenia i poglądów tych ludzi nie można zmienić, a to dlatego, że jak dowiadujemy się z lektury *Wartości państwa*, charakter

¹² Obok omawianego artykułu Schmitta znajduje się komentarz do tzw. aryjskich paragrafów (*Die Wiederherstellung des Berufsbeantentums*) i tekst informujący o paleniu książek na niemieckich uniwersytetach. Jako całość możemy to odczytać jako odrzucenie idei 1789 roku.

człowieka jest zależny od prawa, w którego ramach człowiek został ukształtowany. Jeżeli ma jakikolwiek sens myśleć o naturze człowieka u Schmitta, jest ona nieokreślona, otwarta na kształtowanie. Dlatego właśnie decydującą wagę uzyskuje jej kontekst.

Drugi interesujący nas tekst, *Państwo, ruch i lud* [Schmitt 1933c, 9], zawiera fragment, który wymaga cytowania w całości:

Die verschiedenen Völker und Rassen sind verschiedenen Denktypen zugeordnet, und mit der Vorherrschaft eines bestimmten Denktypus kann sich eine geistige und damit politische Herrschaft über ein Volk verbinden. Es gibt Völker, die ohne Boden, ohne Staat, ohne Kirche, nur im »Gesetz« existieren; ihnen erscheint das normativistische Denken als das allein vernünftige Rechtsdenken und jede andere Denkart unbegreiflich, mystisch, phantastisch oder lächerlich. Das germanische Denken des Mittelalters dagegen war durch und durch konkretes Ordnungsdenken.

C. Schmitt precyzuje tu swój stosunek do „myślenia żydowskiego”, które jest — według niego — zupełnie odmienne od wszystkich pozostałych sposobów myślenia, albowiem nie jest powiązane z obszarem, państwem i Kościołem. Warto podkreślić, iż w jego oczach żydowski „*Denktypus*” nie jest jedną z wielu możliwości, ale zupełnie odmiennym ukształtowaniem człowieka.

Finalną postać przedstawionego wyżej wykluczenia, sytuującego Żyda i jego specyficzny typ myślenia poza historią, napotykamy w ostatniej pracy Schmitta *Leviathan w teorii państwa u Thomasa Hobbesa* [Schmitt 2012, 18], z której również znamieny fragment warto zacytować:

Im besonderen kämpft der Leviathan, das sind die Seemächte, gegen die Landmächte, den Behemoth. ... Die Juden aber stehen daneben und sehen zu, wie die Wölker der Erde sich gegenseitig töten; für sie ist dieses gegenseitige, Schächten und Schlachten' gesätzmäßig und ‚koscher‘. Daher essen sie das Fleisch der getöteten Völker und leben davon.

Komentarz Schmitta do *Lewiatana* powstaje w 1938 roku. Jego sytuacja w porównaniu z rokiem 1936, kiedy to został zaatakowany przez czasopismo *Die schwarze Korps*, ustabilizowała się; otóż nie musiał już powtarzać swojego poglądu o podziale gatunku ludzkiego. Wagę tego tekstu uświadamiamy sobie, a wymowę lepiej rozumiemy, jeśli zestawimy go z rozważaniami na temat celu posługiwania się słowem ludzkość zawartymi w *Pojęciu polityczności*. Stwierdza tam on, że

dopiero uniwersalne myślenie, polegające na wykluczeniu pewnej grupy ludzi z zakresu *Menschheit*, może prowadzić do celowego i absolutnego wyniszczenia wykluczonych [Schmitt 1932, 51]. Coś takiego (Holocaust) rozpoczyna się w 1941 roku. Z komentarza do *Lewiatana* jasno wynika, że nie chodzi w nim o nic innego jak eliminację padlinożerców.

3. Teologia polityczna Carla Schmitta jako religia mocy politycznej

Już współcześni C. Schmittowi, jak na przykład H. Ball i L. Strauss, stwierdzali, że w centrum jego teorii politycznej stoi w istocie polityczna teologia [Ball 1924; Strauss 1995, 91–119]. Zasługująca na uwagę interpretacja H. Meiera tę opinię wspiera [Meier 1995]. Według niego Schmitta nie można zrozumieć bez uświadomienia sobie jego teologicznego charakteru. Stwierdzenie to jest jednak problematyczne przede wszystkim z tego powodu, iż teologia polityczna może być rozumiana różnie. Możemy się z Meierem zgodzić w tym, że w centrum myślenia Schmitta tkwi teologia polityczna, jednak według naszej opinii w nieco innym znaczeniu.

Teologia polityczna oznaczać może: a) ogólnie jakąkolwiek relację pomiędzy religią a polityką [Assman 2003, 13]; b) relację zależności polityki od teologii — teologia stawia polityce granice, do których ta musi się dostosować, teologia jest źródłem wypowiedzi o charakterze normatywnym i w tym oto sensie występuje jako ważniejsza od prawa albo nakazów wywodzących się z mocy politycznej; c) stosunek zależności teologii od polityki — teologia jest narzędziem polityki i dostosowuje się do jej celów (w literaturze jest ten rodzaj zależności ujęty także jako polityczna teologia w antycznym znaczeniu, religia polityczna czy także *teologia civilis*) [Kosłowski 1983; Lieberg 1982]); d) akcent na fundament religijny polityki w przeciwieństwie do filozofii politycznej [Meier 2006]; e) socjologię pojęć politycznych — wszystkie pojęcia polityczne są zsekularyzowanymi ujęciami teologicznymi [Böckenforde 1983].

Ze względu na szeroki zasięg pierwszego znaczenia teologii politycznej nie będziemy go uwzględniać. Wszystkie pozostałe jednak posiadają dla oceny Schmitta niezastąpione, pozytywne i negatywne, znaczenie i można opisać je w następujący sposób.

Po pierwsze w decyzyonizmie Schmitta fundamentem decyzji politycznej nie może być postawa filozoficzna, lecz wyłącznie wiara. Legitymizacja suwerena polega na tym, że zdolny jest do ostatecznej decyzji. Jednak zdolność ta bazuje również na tym, czy jest przez obiekty mocy politycznej odbierana jako legitymizowana, lub bardziej precyzyjnie, czy wierzy się w jej środki legitymizujące. W ten sposób nawet filozofia polityczna jest zdolna kreować ład polityczny tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wiara w rozum ludzki.

Po drugie stosunek Schmitta do teologii chrześcijańskiej jest problematyczny [Wacker 1994; Laak 2002, 227–229; Metz 2006, 252–257] — można nawet powiedzieć, że jest luźny i niekonsekwentny¹³. Pokazuje to nie tylko jego życie osobiste, lecz także instrumentalne wykorzystywanie Biblii. Do najważniejszych przykładów takiej instrumentalizacji można zaliczyć akcentowanie grzechu pierworodnego czy identyfikację *katechonu* (tego, co hamuje wystąpienie Antychrysta) z mocą polityczną w jej historycznie zmiennych postaciach (np. państwo, partia, Rzesza).

Po trzecie teologia polityczna w sensie socjologii pojęć politycznych również służy celom polityki, a konkretnie celom wyróżnienia przeciwstawnych sposobów myślenia, jak zaznaczyliśmy wyżej, aczkolwiek na rzekomo neutralnej płaszczyźnie.

Przytoczone opisy znaczeń politycznej teologii Schmitta możemy podsumować stwierdzeniem, że jest on teologiem mocy politycznej, politycznym teologiem w antycznym znaczeniu. Moc polityczna jest główną wartością i jej wróg, a jak zauważyliśmy wyżej, z nim utożsamia Żydów, jest wrogiem w najgłębszym znaczeniu tego słowa — Żyd jest wrogiem tego, co polityczne.

3. Podsumowanie

¹³ „Die Berufung auf Kirche und Katholicismus bleibt rein äußerlich, so daß festgestellt werden muß: Im Zentrum von Carl Schmitts Denken stehen nicht Kirche und Christlicher Glaube, sondern allein die Macht des Staates, die es zu rechtfertigen gilt. Die Kirche kann hier letztlich Konkurrenz sein. Dem Staatsrechtler geht es einzig und allein um den starken Staat und dessen Einheit, sprich um die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit von Religion und Politik, wie sie die Heidnische Antike noch kannte, das Christentum jedoch notwendig zerstören mußte.“ [Motschenbacher 2000, 360]

C. Schmitt był wyznawcą katolicyzmu. We własnej opinii należał do stygmatyzowanej mniejszości religijnej, która czuła się tradycyjnie bardzo zagrożona zarówno ze strony protestanckiej, jak i ze strony procesów sekularyzacyjnych zachodzących w XIX wieku [Hüsmert 1997, 3–6]. Na skutek reakcji obronnej środowisko katolickie stworzyło pewną formę antysemityzmu politycznego, który możemy scharakteryzować poprzez cztery funkcje: obronną — przeciw modernizacji; ideologiczną — proponuje uproszczone postrzeganie świata i procesów w nim zachodzących; zjednoczeniową — powodującą homogenizację środowiska; kompensacyjną — eliminującą uczucie niższości; konkurencyjną — w kontekście polityki Zentrum [Blaschke 1995, 94–105; Gross 2005, 2003].

Antysemityzm Schmitta ujawnia się na dwóch płaszczyznach. Tej osobistej, duchowej oraz intelektualnej, teoretycznej. Obydwie są strukturalnie nierozłączne i obecne w różnym czasie i w różnych formach jego twórczości. Antysemityzm ów zbudowany został na stereotypach chrześcijańskich i posługuje się nimi, ale jego motywacja nie jest teologiczna czy katolicka [Mehring 1989, 52] — spełnia tylko funkcję instrumentalną. W tym oto sensie możemy antysemityzm Schmitta rozumieć jako zsekularyzowany stereotyp sięgający korzeniami jego katolickiego środowiska, któremu stopniowo nadaje on również polityczno-teoretyczny kształt. Mówiąc bardziej precyzyjnie, jego konstrukcja wroga polityczności (Żyda) jest zracjonalizowanym odbiciem stereotypów przynależnych do katolickiego środowiska drugiej połowy XIX wieku.

Zdaniem Yves Charles Zarki, właśnie prawnicy czy teoretycy prawa odgrywali na początku procesu prowadzącego do całkowitego wyniszczenia decydującą rolę. Możemy więc stwierdzić, że także na początku drogi do absolutnej przemocy stoi podobna konstrukcja wroga jako ta, którą odnajdujemy u Schmitta [Zarka 2005, 4]. Jehuda Bauer dodaje, że ten typ myślenia „religijnego” bez religii chrześcijańskiej legł u podstaw ideologii nazistowskich elit, które odrzuciły humanistyczną tradycję europejską [Bauer 2009, 66].

Petr Slovák, Lech Rubisz
Przemoc jako konstytutywny element teorii polityczności. Carl Schmitt a tzw. kwestia żydowska

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Jan, 2003, *Monotheismus als Politische Theologie*, [w:] Jürgen Brokoff (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen in 20. Jahrhundert*, Wien: Ferdinand Schöningh, ss. 13–29.
- Balakischnan, Gopal, 2002, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London: Verso.
- Balke, Friedrich, 2003, *Politische Existenz und „bloßes Leben“*. Zur Selektivität des Politischen am Beispiel Carl Schmitts, [w:] Medardus Brehl, Kristian Platt (red.), *Feindschaft*, München, Wilhelm Fink Verlag, ss. 53–70.
- Bauer, Jehuda, 2009, *Úvahy o holokaustu*, przeł. Tomáš Vrba, Praha: Academia.
- Bendersky, Joseph, 1983, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- Bendersky, Joseph, 1987, *Carl Schmitt at Nuremberg*, „Telos“ XX, 91–96.
- Blaschke, Olaf, 1995, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*, Diss. Bielefeld.
- Böckenforde, Ernst, 1983, ? [w:] Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 16–25.
- Gross, Raphael, 2005, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hüsmert, Ernst, 1997, *Carl Schmitt in Plettenberg*, „Archivpflege in Westfalen und Lippe“, VI, ss. 3–6.
- Jacobson, Arthur; Schlink, Bernard (red.), 2000, *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, ss. 57–62.
- Kelsen, Hans, 1927, *Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre*, „Juristische Wochenschrift“, r. 58, nr. 23, 1927, ss. 1723–1727.
- Koslowski, Peter, 1983, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, [w:] Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 26–43.
- Laak, Dirk van, 2002, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen*

- Bundesrepublik*, 2. Unveränderte Auf., Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.
- Lieberg, Godo, 1982, *Die Theologia Tripertita als Formprinzip antiken Denkens*, „*Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*“, nr. 152, I, ss. 25–53.
- Maschke, Günter, 2012, *Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt*, [w:] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 4. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta, ss. 179–215.
- Mehring, Reinhard, 2009, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München: C. H. Beck.
- Mehring, Reinhard, 1989, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Degels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Meier, Heinrich, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Metz, Johan, 2006, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Motschenbacher, Alfons, 2000, *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg: Tectum Verlag.
- Quaritsch, Helmut, 1988, *Einleitung: Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts*, [w:] Helmut, Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 13–24.
- Quaritsch, Helmut, 1989, *Possitiones und Begriffe*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Seitzer, Jeffrey; Thornhill, Christopher, 2008, *An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context*, [w:] Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Durham and London: Duke University Press, ss. 1–50.
- Schmitt, Carl, 1927, *Der Begriff des Politischen*, „*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*“, r. 58, nr. 1.
- Schmitt, Carl, 1928, *Der Begriff des Politischen*, „*Probleme der Demokratie. (Politische Wissenschaft)*“, ss. 1–34, Berlin.
- Schmitt, Carl, 1932, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, München: Duncker & Humblot.

- Schmitt, Carl, 1933a, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg: Hanseatische Verlag.
- Schmitt, Carl, 1933b, *Das gute Recht der deutschen Revolution*, „Westdeutscher Beobachter. Amtlicher Organ der NSDAP“, r. 9, nr. 108. 12. März 1933.
- Schmitt, Carl, 1933c, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der Politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlag.
- Schmitt, Carl, 1991, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 1995a, *Der bürgerliche Rechtsstaat* (1928); *Der Rechtsstaat* (1935), [w:] Günter Maschke (red.), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 44–54; 108–120.
- Schmitt, Carl, 1995b, *Nomos — Nahme — Name*, [w:] Günter Maschke (red.), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 573–591.
- Schmitt, Carl, 2004a, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2004b, *Die Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2008, *Römischer Katholizismus und politische Form*. 5. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl, 2009, *Theodor Däubler „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. 3. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2012, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 4. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schwab, Georg, 2008, *Introduction to Political Theology*, [w:] Carl Schmitt, *Political Theology. The Myth of the Closure of any Political Theology*, Polity.
- Skarżyński, Ryszard, 2012, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa: PWN.
- Wacker, Bernd, 1994, *Carl Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945*, [w:] Bernd Wacker, *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im*

Werk Carl Schmitts; München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 279–295.

Wolin, Richard, 1990, *C. Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*, „Theory and Society”, r. 19, nr. 4, ss. 389–416.

Zarka, Charles, 2005, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt. La justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935*, Paris: Presses Universitaires de France.

ABSTRACT

Article deals with the relationship between Carl Schmitt's political theory and political theology, which inherently works with the violence assumption, and the so called jewish question. Author shows the way the enemy of the political is gradually constructed on the basis of textual and doctrinal analysis. The core of Schmitt's enemy construction depends on the refusal of the philosophical tradition, which assume that all man are equal as far as they are participating in one common nature or are in actual or potential possession of reason. This refusal is the basis on which the criticism of normativism, for Schmitt in the inter-war period represented especially by jewish thinkers such as Hans Kelsen, is built to be after 1933 used in open attack on Jews as such.

KEYWORDS: Carl Schmitt, political philosophy, political theology, the political, violence, jewish question, human nature, normativism

SŁOWA KLUCZOWE: Carl Schmitt, filozofia polityczna, teologia polityczna, przemoc, kwestia żydowska, natura ludzka, normatywizm



BARTOSZ SWOBODA
UNIwersytet OPOLSKI

URZECZENIE RZECZY. SŁOWO W POEZJI I DZIEŁO SZTUKI

Odtąd słowo będzie: urzeczeniem rzeczy.
Martin Heidegger, *Słowo*

*W każdej rzeczy powinno być zawarte
słowo.*
Czesław Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce
i kędy zapada*

1. Od słowa do rzeczy

Przypomnijmy sobie, inspirowane wierszem *Słowo* Stefana Georgego, rozważania Martina Heideggera zawarte w cyklu trzech wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim w grudniu 1957 i lutym 1958 roku i objętych wspólnym tytułem *Istota języka*. Filozof głębokiemu namysłowi poddaje wers będący zakończeniem utworu niemieckiego poety: „Nie ma tam rzeczy, gdzie paść musi słowo” [George 1979, 232]. (Wydaje się, że w polskim przekładzie zdanie to traci swoje istotne znaczenie, gdyż jego oryginalne brzmienie — „*Kein ding sei wo das wort gebricht*” — lepiej chyba przełożyć jako: „Nie będzie rzeczy, gdzie brakuje słowa” — tak też czyni autor polskiego tłumaczenia wywodu Heideggera.) „Rzecz jest dopiero i tylko tam, gdzie nie brakuje słowa, a przeto jest ono obecne” [Heidegger 2007, 172] — tak, w komentarzu do tego wersu, powiada autor *Bycia i czasu*. Słowo użycza rzeczy bycia — wszak poeta ustanawia rzecz w słowach:

Słowo ukazuje nagle inne, wyższe władanie. Nie jest już tylko nadającym nazwę sięganiem po już przedstawione coś wystaczającego się, nie jest tylko środkiem prezentacji czegoś przedkładającego się. Przeciwnie, użycza dopiero wystaczania, tzn. bycia, w którym coś zjawia się jako bytujące [Heidegger 2007, 205].

Słowo pozwala wystaczać się rzeczy, to władanie słowa określa Heidegger jako urzeczenie. Po poetycki komentarz do tych rozważań filozoficznych zwróćmy się do Czesława Miłosza:

A słowo z ciemności wyjawione było gruszka [Miłosz 1985, 99].

Zdaniem tym rozpoczyna się szósty ustęp poematu *Po ziemi naszej*. Przez chwilę nie cytujemy kolejnych wersów tego fragmentu, zwróćmy natomiast uwagę, że — jak przekonuje Heidegger — samo słowo, choć umożliwia rzeczy dojście do głosu, nie jest przy tym rzeczą, czyli czymś bytującym. Nie możemy zatem powiedzieć, że słowo jest, raczej spełnia się ono w geście dawania, na przykład obdarowywania rzeczy byciem i głosem: „Również słowo należy do tego, co daje, może nie tylko «również», lecz przed wszystkim innym, i to nawet tak, że w słowie, w jego istocie, skrywa się to, co daje. O słowie przeto, myśląc dorzecznie, nie możemy powiedzieć: jest [*Es ist*], lecz: daje [*Es gibt*]” [Heidegger 2007, 174].

Heideggerowskiej rzeczy nie możemy jednak utożsamiać z przedstawionym przedmiotem (czyli tym, w czym zwykła upatrywać rzeczy tradycja zachodniej metafizyki), a słowa ograniczyć do jego funkcji referencyjnej.

Czymże zatem jest rzecz? I jak słowo wiedzie do rzeczy?

Mówienie (na przykład mowa wiersza) nazywa, nazywanie zaś wzywa do słowa, a słowo, jak wiemy, urzeczca rzecz¹, dlatego też, powiada Heidegger, „Nazywanie pozywa nazwane rzeczy w ich rzeczenie. [...] Rzecząc, rzeczy są rzeczami” [Heidegger 2007, 15–16] (czy w innym miejscu: „Jak zaś istoczy rzecz? Rzecz rzeczy [*dingt*]” [Heidegger 2007b, 168]). Jaki jednak status przysługuje — z

¹ Por. też uwagę w *Źródle dzieła sztuki*: „Kiedy język nazywa byt po raz pierwszy, to takie nazywanie prowadzi dopiero byt do słowa i do przejawiania się. Nazywanie wyznacza dopiero byt do jego bycia z niego” [Heidegger 1997, 52].

konieczności popaść musimy w idiom Heideggera — rzeczy w nazywaniu wezwanej do rzeczenia? Oto wzywanie „przybliża to, do czego wzywa. Jednak przybliżanie to nie dostarcza tego, do czego wzywa wezwanie, aby osadzić to i ulokować w najbliższym kręgu tego, co się uobecnia” [Heidegger 2007, 14]². Widzimy więc, że przywołujące wzywanie (przy-zywanie) nie uobecnia, a jedynie przywodzi w bezpośrednią bliskość wyistaczanie wzywanego — bliskość, którą dojmujące pragnienie niespełniającego się uobecnienia czyni jednocześnie nieosiągalną dala: „zew, przywołując, przyzwał już to, co wezwane. Dokąd? W dal, w której to, co wezwane, przebywa jako jeszcze nieobecne” [Heidegger 2007, 14]³. Wezwanie zatrzymuje w dali, w której to, co przyzywane, podlega nieustannemu procesowi wyistaczania/odistaczania, ponieważ „wezwane w zewie miejsce nadejścia jest skrytym w odistaczanie wyistaczaniem” [Heidegger 2007, 15]. Teraz możemy już chyba umieścić cytowane wyżej słowa Miłosza w szerszym kontekście poematu. I tym razem mogą one posłużyć jako poetycki komentarz do filozoficznej intuicji:

A słowo z ciemności wyjawione było gruszka.
Krażyłem dokoła niego podskakując to próbując skrzydełek.
Ale kiedy już-już piłem z niego słodycz oddalało się.
Więc ja do cukrówki — wtedy kąt ogrodu,
złuszczona biała farba drewnianych okiennic,
krzak derenu i szelest przeminionych ludzi.
Więc ja do sapieżanki — wtedy zaraz pole
za tym, nie innym, płotem, ruczaj, okolica.
Więc ja do ulęgałki, do bery i do bergamoty.
Na nic. Między mną i gruszką ekwipaże, kraje.
I tak już będę żyć, zaczarowany.

Przypomnijmy sobie na koniec tej części rozważań, że analizowany przez Heideggera wiersz Georgego przedstawia osobliwą sytuację: doświadczenie poety, który poszukuje słowa dla nazwania

² Ujmując ten bardzo dosłowny przekład w duchu polszczyzny, możemy powiedzieć, że wzywanie przybliża wzywane, jednak nie osadza go bezpośrednio w kręgu uobecnianego.

³ Rzecz jasna nie ma to żadnego związku z przestrzennym ujmowaniem dystansu. Jak się okazuje, jego doświadczenie może być bardzo ambiwalentne: „Coś w sensie przestrzennym niewyobrażalnie dalekiego może być nam bliskie. Mała odległość nie jest od razu bliskością. Duża odległość nie jest jeszcze dala” [Heidegger 2007, 159].

nadzwyczajnego klejnotu. Słowo doprowadza klejnot do bytu i zachowuje go we „wspaniałości i delikatności jego prostego bycia” [Heidegger 2007, 154]. Bez słowa klejnot przepada. Czy nie jest to doskonała metafora językowych zmaganiań poety, który podejmuje się próby opisu rzeczy niezwyklej, rzeczy niecodziennej, czyli dzieła sztuki? Czy nie pobrzmiewa tu troska i przeczucie głębokiej trudności wiążącej się z pragnieniem poetyckiego (literackiego) przedstawienia dzieła sztuki?

2. Rzecz i dzieło sztuki

Powiedzieliśmy, że słowo użycza rzeczy bycia, że słowo, zwłaszcza słowo poety, dysponuje władzą ustanawiania rzeczy. Czy jednak dzieło sztuki jest zwykłą rzeczą? Na drodze poszukiwania odpowiedzi na to pytanie wskazówek dostarcza nam *Źródło dzieła sztuki*: „Dzieło sztuki — czytamy tam — jest wszakże sporządzoną rzeczą, lecz oznacza coś jeszcze innego, niż to czym jest sama tylko rzecz jako taka” [Heidegger 1997, 9]. To, co w dziele sztuki [*Kunstwerk*] rzeczowe, czyli materiał, z którego zostało ono wytworzone, choć jest najbliższe rzeczy-wistości dzieła, nie przynależy jednak do niego bezpośrednio, jest jedynie podstawą („pierwszym planem bycia dziełem” [Heidegger 1997, 28]), na której wznosi się to, „co inne i właściwe” [Heidegger 1997, 9], czyli to, co czyni dzieło dziełem, odróżniając je jednocześnie od zwykłej rzeczy (czy też nagiej rzeczy — *bloÙe Ding*).

Czym jest zatem to „inne i właściwe”, czyli to, co „dziełowe dzieła jako dzieła sztuki” [Heidegger 1997, 21] — zapytuje Heidegger? Otóż, „bycie dzieła dziełem” [Heidegger 1997, 22] możliwe jest dzięki temu, że „w dziele udziela się dzianie się prawdy” [Heidegger 1997, 22], czyli, jak czytamy w innym miejscu, „dziejba” [*Geschehnis*] prawdy [Heidegger 1997, 26]. W dziele odkłada się prawda bytu, który może tym samym wkroczyć w nieskrytość swego bycia — greckie słowo *aletheia* (ἀλήθεια)⁴, czyli właśnie nieskrytość, wypowiada, zdaniem Heideggera,

⁴ Greckie słowo określające prawdę — *aletheia* — jest rzeczownikiem zaprzeczonym (świadczy o tym prefiks *ἀ-*), zatem jego sens jest negatywny. Obok współczesnej wykładni Heideggera — nieskrytość, *aletheia* bywała przekładana także jako „to, co nieskrywane”, „to, co niezatajone”. Poprzez nawrót do tego archaicznego pojęcia

istotę prawdy. „Piękno jest sposobem, w jaki prawda istoczy jako nieskrytość” [Heidegger 1997, 38] — powiada autor *Bycia i czasu* i dodaje, że definicję sztuki ująć można jako „odkładanie-się-w-dzieło [Sich-ins-Werk-Setzen] prawdy” [Heidegger 1997, 22]⁵. Prawda (ujmowana tu nie jako stabilna metafizyczna struktura, ale jako wydarzenie) wydarza się w dziele w następstwie podejmowania przez nie sporu między ziemią a światem, ponieważ dzieło — ujmując rzecz w dużym uproszczeniu — jest wy-stawieniem [Aufstellung] świata i u-stawieniem [Her-stellung] ziemi. Heidegger dystansuje się zatem od klasycznej, korespondencyjnej definicji prawdy, ujmowanej w tomistycznej formule *verum est adaequatio intellectus et rei*, przeciwstawiając jej drogę dostępu do prawdy, której modelem jest doświadczenie estetyczne. Oczywiście najdoskonalsze rozwinięcie tego wątku myśli Heideggera przyniesie później filozofia Hansa-Georga Gadamera.

Tworzenie jako wydobywanie nieskrytości bytu swoją najpełniejszą realizację uzyskuje w poetyzowaniu [Dichten]⁶. To między innymi poezja (która zawiera się w istocie poetyzacji, ale jej nie wyczerpuje), dzięki mocy języka, umożliwia rozwarcie otwartego miejsca pośród bytu, miejsca, w którym dopiero byt wystacza się w nieskrytość.

3. Od słowa do dzieła sztuki

Patrząc przez ten pryzmat na literacki (poetycki) opis dzieła sztuki, czyli ekfrazę, mamy do czynienia ze spiętrzeniem osobliwości:

Heidegger dystansuje się od obiegowej, zużytej jego zdaniem, koncepcji prawdy ujmowanej jako zgodność poznania z rzeczą. Por. Heidegger 1999, *passim*.

⁵ „Wystawiając świat i ustawiając ziemię dzieło podejmuje spór, którym poprzez walkę wiedzie do nieskrytości bytu w całości, do prawdy” [Heidegger 1997, 38]. Pełna prezentacja tego aspektu bycia dzieła dziełem wymagałaby szczegółowego omówienia statusu terminów „ustawianie ziemi” i „wystawianie świata” w Heideggerowskim słowniku oraz wpisania ich w szeroki kontekst drogi myślenia filozofa z Fryburga, na której, ulegając stałym dopełnieniom, kształtowały się te pojęcia. Nie ma na to tutaj miejsca. Nie jest to także niezbędne w interesującym nas kontekście. Więcej na ten temat zob. Woźniak 1997, 59–76 oraz Vattimo 2006, 52–55.

⁶ „Wszelka sztuka jako dopuszczanie dziania się nadejścia prawdy bytu jako takiego jest w istocie poetyzacją [Dichtung]” [Heidegger 1997, 50; podkr. autora].

odkładająca się w dziele prawda umożliwia wyistoczenie tego, co nadzwyczajne, odsłonięcie bytu, który wykracza poza codzienne doświadczenie: „Tego, co funduje sztuka, nie może zatem zrównoważyć ani zrekompensować to, co obecne i dysponowane. Ufundowanie jest nadmiarem, jest obdarzaniem” [Heidegger 1997, 53].

Cóż jednak począć, kiedy już w punkcie wyjścia artystycznej kreacji pojawia się dzieło sztuki, które w istocie swej jest już tym nadmiarem obdarzone? W dodatku staje się ono obiektem, na którym koncentruje się poetycka aktywność?

A może powinniśmy skupić się na słowie? Przyjmijmy że „zwykłe” słowo ma władzę obdarzać byciem jedynie „zwykłą rzecz”. Wówczas rzecz obdarzona owym nadmiarem — dzieło sztuki — wyistoczyć się może jedynie dzięki słowu, które ten nadmiar ogarnie i pozwoli mu wyjść w nieskrytość. Ekfrastyczne przywołanie w nieskrytość jawi się wówczas jako zadanie w dwójnasób trudne, ponieważ — jak komentując ten wątek rozważań Heideggera, powiada Jacques Derrida — „sztuka jako «odkładanie-się-w-dzieło prawdy» nie jest «imitacją» ani «opisem» naśladowującym to, co «rzeczywiste», ani też «reprodukcją»” [Derrida 2003, 365] — toteż poprzestanie (na gruncie językowego opisu) na mimetycznym odtworzeniu dzieła sztuki jawi się jako aktywność niewystarczająca, ponieważ wysuwanie w nieskrytość — w odróżnieniu od przed-stawiania, czyli stawiania naprzeciw, które zachodzi w sferze subiektywnej świadomości podmiotu — jest wydarzaniem się, urządzaniem się prawdy w bycie.

Na drodze poszukiwania odpowiedzi na te wątpliwości pomocą służy nam podział wprowadzony przez Heideggera w *Źródle dzieła sztuki*: 1) wydobywanie jako właściwy sposób tworzenia charakteryzujący działanie artysty oraz 2) „wydobywanie na sposób sporządzania” [Heidegger 1997, 40], na które trafiamy w działalności rzemieślnika. Wykorzystanie tej dychotomii pozwala spojrzeć na zagadnienie pod nieco innym kątem: słowo ustanawia i zachowuje rzecz — każdy, kto dysponuje zdolnością mówienia, dysponuje taką władzą — to już wiemy, jednak tak, jak konieczne jest odróżnienie zwykłej rzeczy od dzieła sztuki (każde dzieło jest do pewnego stopnia rzeczą, lecz przecież nie każda rzecz jest dziełem sztuki), tak niezbędne wydaje się rozgraniczenie między takim władaniem słowem, które na drodze wydobywania dzieła będącego przedmiotem ekfrazy, samo staje się dziełem, od zwykłego opisu, któremu status taki nie przysługuje.

Poetycka ekfrazy byłaby w takim ujęciu tworzeniem, aktywnością, w wyniku której powstaje dzieło, natomiast sporządzenie zwykłego opisu dzieła sztuki potraktowalibyśmy identycznie jak aktywność rzemieślnika, mimo że używa on tego samego materiału, co artysta (poeta), czyli słów (analogicznie: kamieniarz i rzeźbiarz pracują w tym samym materiale, a przecież efektem ich pracy nie przysługuje ten sam status).

Choć Heidegger zastrzega, że „trudno jest prześledzić oba sposoby wydobywania, każdy w jego własnych rysach istotowych” [Heidegger 1997, 40], próbuje jednak wykazać najważniejsze z dzielących je różnic. Wprawdzie poszukuje ich głównie na gruncie aktywności rękodzielniczej, jednak podstawowe jego wnioski można przełożyć na aktywność językową. Tym, co pozornie różni artystę od rzemieślnika, jest stopień opanowania sztuki posługiwania się materiałem, w interesującym nas wypadku materiałem tym będzie, rzecz jasna, słowo. Choć jest to wyróżnik najbardziej oczywisty, niekoniecznie jednak powinien być uważany za najistotniejszy. Atrybutów przesądzających o kompetencjach nobilitujących artystę na tle rzemieślnika należy doszukiwać się głębiej niż tylko na poziomie praktycznych umiejętności. Istotny jest tutaj raczej, jak powie Heidegger, „pewien rodzaj wiedzy” określanej przez Greków słowem *technē* [τέχνη]. Wiedza ta pozwala więcej zobaczyć, a właściwie dostrzec „to, co się wystacza jako takie” [Heidegger 1997, 41]: „τέχνη, jako doświadczona po grecku wiedza, jest wydobywaniem bytu o tyle, o ile to, co się wystacza jako takie, specjalnie [*eigens*] wyprowadza ona ze skrytości i sprowadza w nieskrytość jego wyglądu” [Heidegger 1997, 41]. Jeśli spróbujemy zaaplikować tę myśl Heideggera do sytuacji, która nas tutaj interesuje, okaże się, że twórcę literackiej ekfrazy od autora zwykłego opisu dzieła sztuki różni nie tylko sprawność w posługiwaniu się słowem, ale przede wszystkim umiejętność doprowadzenia bytu (dzieła sztuki) do wystąpienia w wystaczanie, wówczas to w takim bycie może urządzić się prawda⁷.

Na koniec powróćmy raz jeszcze do Miłosza — który, tak jak Heidegger, przez całe życie starał się przywracać słowom ich

⁷ „W istocie prawdy tkwi pociąg do dzieła jako jej wyróżniona możliwość bycia bytującą pośród bytu” [Heidegger 1997, 43].

prawdziwe znaczenie — w kontekst naszych rozważań wprowadzając wiersz noblisty:

Te plecy. Rzecz erotyczna zanurzona w trwaniu,
A ręce uwikłały się w rudych splotach,
Tak bujnych, że czesane, ściągają w dół głowę.
Udo i pod nim stopa drugiej nogi,
Bo siedzi, rozchylając zgięte kolana,
I ruch ramion odsłania linię jednej piersi.
Tu, niewątpliwie, w stuleciu i roku,
Które minęły. Jakże je osiągnąć?
I jak osiągnąć tamtą, w żółtym peniuarze?
Czerni rzęsy przed lustrem, podśpiewując.
Trzecia leży na łóżku, pali papierosa
I ogląd żurnal mody. Jej koszula
Z muślinu, biel obfita okrągło prześwieca
I różowawe sutki. Kapelusz malarza
Wisi między sukniami na antresoli.
Lubił tutaj siadywać, rozmawiać, rysować.
Cierpkie w smaku jest nasze ludzkie obcowanie
Z powodu znajomego dotyku, ust chciwych,
Kształtu bioder i nauk o duszy nieśmiertelnej.
Przybiera i odchodzi. Fala, wełna, wilna.
I tylko ruda grzywa błysnęła w otchłani [Miłosz 2000, 73].

Opisywane przez Miłosza płótna Edgara Degasa wyistaczają się w mowie wiersza, można by nawet powiedzieć, że rozbłyskują odsłaniane, jedno po drugim, celnymi sformułowaniami poetyckiej mowy, która stara się uchwycić w materii słów ich wizualne oddziaływanie. Oczywiście jest jednak to, że obraz, mimo bogactwa języka i deskryptywnych akrobacji poety (wydaje się, że Miłosz celowo stroni od opisu, ponieważ deskrypcja, jak już to było powiedziane, nie jest wbrew pozorom w tych okolicznościach najlepszym narzędziem w poetyckim instrumentarium), nie stanie się *hic et nunc* obecny, nie urzeczywistni się w formie materialnego przedmiotu, pozostanie jedynie zapośredniczony pod postacią słów, toteż zasadnie pyta poeta, mając na myśli tytułowe pastele francuskiego impresjonisty — „Jakże je osiągnąć?”.

Wydaje się, że to, czego może osiągnąć poeta przy pomocy języka, to doznania i wrażenia, które, w mowie innej niż poetycka, pozostają bardzo trudne do zwerbalizowania i wyrażenia. Wewnętrzne

pobudzenie, którego doznajemy w obliczu dzieła sztuki, jeśli zostanie udatnie utrwalone w materii słów, pozwoli zaistnieć dziełu nawet wówczas, kiedy nie będzie ono fizycznie obecne — jest to zatem coś więcej niż (re)prezentacja dzieła sztuki w poezji: tak właśnie poeta ustanawia rzecz w słowach.

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, Jacques, 2003, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk.
- George, Stefan, 2001, *Das Wort*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke in 18 Bänden*, Band 9: *Das Neue Reich*, Stuttgart.
- George, Stefan, 1979, *Słowo*, przeł. L. Lewin, [w:] tegoż, *Poezje*, Warszawa.
- Heidegger, Martin, 1999, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa.
- Heidegger, Martin, 2007b, *Rzecz*, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa.
- Heidegger, Martin, 2007, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa.
- Heidegger, Martin, 1997, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa.
- Miłosz, Czesław, 2000, *Pastele Degasa*, [w:] tegoż, *To*, Kraków.
- Miłosz, Czesław, 1985, *Po ziemi naszej*, [w:] tegoż, *Wiersze*, t. II, Kraków.
- Vattimo, Gianni, 2006, *Koniec nowoczesności*, przekł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków.
- Woźniak, Cezary, 1997, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków.

ABSTRACT

WORD IN POETRY AND THE ARTWORK

The essay brings a discussion and interpretation of the philosophical views concerning some essential terms introduced in Heideggerian philosophical discourse, such as word (*das Wort*) and thing (*das Ding*), and its mutual relations. In the initial part of the article the author tries to investigate the connection between common thing and the artwork, as well as correlation between word in language and word in literary descriptions of the works of art (*ekphrasis*), then the article brings analysis of the Czesław Miłosz's *ekphrasis* through the philosophical categories discussed in the opening parts of the essay.

KEYWORDS: *ekphrasis*, artwork, thing (*das Ding*), word (*das Wort*), hermeneutics

SŁOWA KLUCZOWE: ekfrazja, dzieło sztuki, rzecz (*das Ding*), słowo (*das Wort*), hermeneutyka



MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA
UNIwersytet Łódzki

MAURICE MERLEAU-PONTY: U ZARANIA FILOZOFII RÓŻNICY WE FRANCJI

Trudno Maurice'a Merleau-Ponty'ego zaliczyć do jednego nurtu filozofii współczesnej. Bywa przeto traktowany bądź jako francuski fenomenolog, bądź jako jeden z egzystencjalistów. Tymczasem oba te określenia wydają się równie zasadne, gdyż w filozoficznej biografii tego myśliciela dadzą się zauważyć etapy zarówno wzmożonego zainteresowania badaniami fenomenologicznymi z inspiracji Husserla, jaki i zgłębiania mniej akademickiej problematyki egzystencjalnej w stylu „szkoły” francuskiej. Taka niemożność jednoznacznego skadrowania myśli tego filozofa nasuwa przypuszczenie, że być może została ona rozmyślnie wpisana w jego zamysł teoretyczny, będąc czymś jak najbardziej zamierzonym. Celem niniejszego artykułu będzie wydobywanie na jaw tej charakterystycznej dla Merleau-Ponty'ego ambiwalencji poglądów, wyrażającej się wręcz w ciągłej oscylacji pomiędzy stanowiskami filozoficznymi, które zdają się nie do pogodzenia. A następnie wykazanie, że wcale nie chodziło mu o pogodzenie czy też ujednoczenie tych różnic. Jego własnym wyróżnikiem byłoby bowiem rozmyślne pisanie pomiędzy tymi niedającymi się uzgodnić stanowiskami.

W swojej monografii poświęconej Merleau-Ponty'emu ceniony polski znawca fenomenologii francuskiej, Jacek Migasiński, już we wstępie słusznie zauważa:

Styl pisarstwa Merleau-Ponty'ego charakteryzuje się między innymi tym, że prezentacja własnego stanowiska dokonywana jest zawsze w opozycji do stanowiska czy stanowisk odmiennych. Akcent krytyczny, a czasem samokrytyczny, jest tu stale obecny, a myśl nie może uwolnić się od bezpośredniego kontaktu z przeciwnikiem (Migasiński 1995, 27).

W swoich rozważaniach będę starała się wyjaśnić, dlaczego tak być musiało.

Przede wszystkim na tle współczesnych mu myślicieli francuskich Merleau-Ponty jawi się jako filozof nad wyraz „panoramiczny”, który nowe formy i treści filozoficzne buduje, nie odrzucając programowo uznanych, klasycznych już sposobów filozofowania, a to powoduje, że ruch jego filozofii wyznaczają dwa przeciwnie względem siebie zorientowane wektory. Jeden z nich skierowany jest do tyłu, dzięki czemu myśl jego może czerpać z tradycji wielkiej filozofii niemieckiej (Hegla, Husserla, Heideggera), drugi kieruje tę myśl do przodu, gdzie dopiero zarysowuje się kontur wielkiej filozofii francuskiej XX wieku wraz z jej specyficzną aurą (Sartre, Foucault, Lévi-Strauss, Lévinas, Lyotard i Derrida).

Rozważmy głębiej konsekwencje tej dwubiegunowości:

Nakierowanie na przeszłość usprawiedliwia tak często nadawaną Merleau-Ponty’emu etykietkę fenomenologa. Jeśli bowiem przez fenomenologię rozumiemy — w sposób uogólniony, wręcz podręcznikowy — „obronę wiedzy apriorycznej i przedmiotów idealnych wbrew wczorajszemu empiryzmowi i naturalizmowi” (Tatarkiewicz 1983, III, 215) w taki sposób, że stosowane szeroko w psychologii terminy — np. percepcji, aktu poznawczego, idei, sensu — rozumiane są zgoła niepsychologicznie, to u Merleau-Ponty’ego rzeczywiście coś takiego ma miejsce. Już w *La Structure du comportement* (1942) [Struktura zachowania] przedstawiane są różne współczesne mu teorie psychologiczne, które poddane są krytyce z pozycji filozoficznych. Merleau-Ponty stara się — podobnie jak Husserl — o wydobycie prawdziwego świata z bezrefleksyjnych założeń świata percepcji, ale jeśli za deklaracją tą będziemy oczekiwać wypełniania programu klasycznej fenomenologii Husserlowskiej, to czeka nas zawód. W dziele swym Merleau-Ponty nie stara się bowiem dokonać opisu żadnej idealności, lecz traktuje percepcję jako sposób istnienia ciała na poziomie przedświadomym. Metoda fenomenologiczna, jaką tu stosuje, nie przybiera postaci wiernego opisu bezpośrednich danych świadomości, jest raczej zagłębieniem się w obszar, którego czysto racjonalne rozświetlenie nie daje się osiągnąć. Stanowi ono próbę przeniknięcia do zakładanej podstawy myśli i wszelkiego świadomego działania, ale także uchwycenia ich struktury. Filozof niczym archeolog

musi odnaleźć to, co dla innych niewidoczne. Przedstawiając sylwetkę Merleau-Ponty'ego w swoim słynnym podręczniku do historii filozofii, Copleston zauważa z dużą dozą przenikliwości: „Filozof, jak go pojmuje Merleau-Ponty, jest przede wszystkim poszukiwaczem” (Copleston 2006, 388). Przyjdzie nam jeszcze do zdania tego powrócić.

Tymczasem fenomenolog Merleau-Ponty swoim narzędziem analizy tego głębokiego poziomu czyni zachowanie, które odcina się od wszelkich fizjologicznych lub psychologicznych znaczeń. Jego trafny opis znajdziemy u Migasińskiego:

„Zachowanie” to nie tylko fizykalne własności ruchu zachowania, ale struktura znacząca, sprawiająca, że ma ono status „gestu”. Tę strukturę można opisać najlepiej, korzystając z wprowadzonej przez gestalteryzm kategorii „postaci” (Migasiński 1995, 28).

Gdyby czytelnik tego tekstu nie został na wstępie uprzedzony o bezustannej ambiwalencji myślowego stanowiska Merleau-Ponty'ego, mógłby się teraz poczuć zagubiony: oto fenomenolog, który wyklada swą myśl, sięgając do koncepcji gestalteryzmu, czyli „wczorajszego” psychologizmu (Merleau-Ponty 2001, 29 i niżej).

Kolejnym ważnym dziełem w dorobku fenomenologicznym Merleau-Ponty'ego jest *Fenomenologia percepcji* (*La Phénoménologie de la perception*, 1945). Punktem wyjścia filozofa staje się tu doświadczenie, które domaga się czystego opisu, wykluczającego zarówno klasyczne koncepcje uwagi i sądu, jak i wszelkie uprzednie założenia związane z teorią atomizmu, asocjanizmu czy też intelektualistycznego konstruktywizmu. Fenomenologiczny namysł ma na celu odsłonięcie pierwotnego pola zjawisk, które w żaden sposób nie staje się przedmiotem dla ogólnej świadomości, bo nie jest czymś, co znajduje ona w sobie. Jest to obszar dostępny ciału całkowicie z zewnątrz, niepodlegający uwewnętrznianiu czy też asymilowaniu w rzekome głębie psychiki:

To pole fenomenalne nie jest „wewnętrznym światem”, „fenomen” nie jest „stanem świadomości” czy „faktem psychicznym”, „doświadczenie fenomenalne nie jest introspekcją lub intuicją w sensie Bergsonowskim. [...] Obecność i nieobecność zewnętrznych przedmiotów to tylko wariacje wewnątrz pierwotnego pola

obecności, obszaru percepcyjnego, nad którym sprawuje władzę moje ciało (Merleau-Ponty 2001, 76, 111).

Doszliśmy w ten sposób do jednego z istotnych momentów, który — jeśli chodzi o filozofowanie Merleau-Ponty’ego — warto szczególnie podkreślić: mimo mocnej inspiracji ze strony Husserla nigdy nie zaakceptuje on nowożytnej koncepcji podmiotu (niezależnie od tego, czy pojmujemy go jako Ja indywidualne, czy też jako ponadindywidualną świadomość), a zamiast mówić o świadomości, woli używać pojęcia egzystencji. To pozwala nam zająć się bliżej egzystencjalistycznym aspektem myśli Merleau-Ponty’ego.

W odróżnieniu od Husserlowskich usiłowań uchwycenia tego, co idealne i niezmiennie prawdziwe, egzystencjalistę Merleau-Ponty’ego interesują konkretne wydarzenia w jednostkowym życiu, będącym splotem takich a nie innych sytuacji, które jednostka ta tworzy, nawiązując relacje z otoczeniem. Relacje te zaś zawsze mają sytuacyjny koloryt. Można by rzec, że egzystencja u Merleau-Ponty’ego rozumiana jest jako:

strumień (*flux*) wydarzeń indywidualnych konkretnie usytuowanych, jako strumień stawiających opór, obarczonych pewną bezwładnością struktur, czyli relacji z otoczeniem mających żywotne dla danego osobnika znaczenie, i wyodrębnionych przez niego z całego naturalnego tła, nie zaś jako tkankę idealnych znaczeń (Migasiński 1995, 31).

Taka sytuacyjność postrzegania i przeżywania zarazem zmiennego „naturalnego tła” uniemożliwia finalną syntezę intelektualną. Synteza precyzuje się tylko w odniesieniu do najbliższej postrzeganego otoczenia, a w odniesieniu do całości zawsze ma domniemany charakter. Nasze bycie-w-świecie — termin, który Merleau-Ponty bez trudu mógłby powtórzyć za niemieckim inicjatorem egzystencjalizmu, Martinem Heideggerem — czyli, jak chce Migasiński, uwikłanie jednostkowych relacji w naturalne tło, to tylko ukierunkowanie na sferę możliwych percepcji i możliwych znaczeń. Takiego ukierunkowania nie da się uznać za proces poznawczy, dający się obiektywnie i naukowo zrelacjonować, nasiąka ono bowiem znaczeniami tworzonymi przez samą jednostkę (np. podczas marzeń sennych) lub wspólnotę kulturową (np. mity). Bliżej mu do

przytomności, która otwiera się w świecie, nie starając się go odtworzyć w całości ani zobiektywizować. Tak charakteryzowana egzystencja faktycznie okazuje się znacznie przekształconym pojęciem dawnej świadomości, zwłaszcza zaś takiej świadomości, jaką chciał ją widzieć Husserl. Najwyraźniej uwidacznia się to wtedy, gdy zdamy sobie sprawę ze specyficznego statusu ciała własnego (*corps propre*), które jest głównym odkryciem *Fenomenologii percepcji*.

Ciało to nie jest przedmiotem, lecz czymś, co „wycofuje się z obiektywnego świata, ciągnie za sobą intencjonalne nici, które wiążą je z jego otoczeniem” (Merleau-Ponty 2001, 90). Związanie z otoczeniem oznacza tu niemożność odizolowania się od tego, co zewnętrzne i wcześniejsze. Nawet wycofując się ze świata, jesteśmy weń jakoś zaangażowani. I choć zaangażowanie stanowi ważny wątek egzystencjalizmu, także w wydaniu Sartrowskim, to obu myślicieli dzieli właśnie to, że tam, gdzie Sartre wprowadza ostre rozdzielanie pomiędzy bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie, u Merleau-Ponty’ego mamy do czynienia z otwartymi i ambiwalentnymi strukturami:

Tym, co pozwala nam połączyć ze sobą to, co „fizjologiczne”, i to, co „psychiczne”, jest fakt, że kiedy te dwa wymiary włączamy do egzystencji, nie różnią się już one od siebie jak porządek bytu-w-sobie od porządku bytu-dla-siebie, ale oba odnoszą się do intencjonalnego bieguna, to znaczy do pewnego świata (Merleau-Ponty 2001, 105).

Świata tego Merleau-Ponty nie zamierza objaśniać jako zbioru rzeczy (obdarzonych świadomością lub nie), zwraca się raczej ku szczelinom, jakie je od siebie oddzielają. Wbrew nawykowi klasycznych filozofów podejmie on wyzwanie wnikięcia pomiędzy rzeczy. A takie pomiędzy stanowi najbardziej charakterystyczny przejaw filozofowania od strony różnicy, o którym więcej powiemy za chwilę. Już teraz można jednak wskazać najbardziej nowatorski, postępowy pierwiastek w myśli Merleau-Ponty’ego: wybieranie miejsc granicznych, filozoficznie nieoswojonych, gdzie naprawdę można być „poszukiwaczem” nowego (zgodnie z tym, co przeczytaliśmy u Coplestona), a nawet więcej — jego twórcą. Sam Merleau-Ponty powie:

Filozofia właśnie jako „Byt mówiący w nas”, jako sama z siebie wydobywająca się ekspresja milczącego doświadczenia, jest twórczością. Twórczością, która jest zarazem reintegracją Bytu: nie

jest bowiem twórczością w sensie któregoś z *Gebilde*, wyłanianego przez historię: rozpoznaje ona siebie jako *Gebilde* i jako czyste *Gebilde* pragnie siebie przekroczyć, pragnie odnaleźć swoje źródło. Jest ona zatem twórczością w sensie radykalnym: twórczością, która równocześnie jest adekwacją, jedynym sposobem uzyskania adekwacji. To pogłębia znacznie poglądy Souriau¹ na filozofię jako najwyższą sztukę: bowiem i sztuka i filozofia wzięte *razem* z pewnością nie są dowolnymi produktami duchowego „uniwersum” („kultury”), lecz kontaktem z Bytem właśnie jako kreacje. Po to, aby go doświadczać, Byt wymaga od nas twórczości. [...] (Merleau-Ponty 1996, 200).

W tym momencie obserwujemy bardzo wyraźne zbliżanie się do siebie obszarów sztuki i filozofii, przy jednoczesnym oddalaniu się filozofii od nauki — jest to moment dostrzegalny już u Heideggera, ale zwykle przedstawiany jako specyfika współczesnej myśli francuskiej. Z pewnością osąd ten bardzo pasuje do Merleau-Ponty’ego, który z mocą akcentuje kreatywny aspekt filozofii, a nie jej aspekt odtwórczy, opisowy, wyjaśniający. Podobnie jak u wielu filozofów francuskich (Bergson, Sartre i inni) u niego również filozofia bez kompleksów akceptuje swoją nienaukowość: nie aspirując już do ścisłości uniwersyteckich dyscyplin naukowych, toruje sobie odtąd własną drogę pomiędzy nauką a sztuką w świecie kultury współczesnej.

Dzieje się tak również dzięki ujawnieniu przez myślicieli XX-wiecznych — wśród których Merleau-Ponty’emu należy się poczesne miejsce — że filozoficzna twórczość nie wychodzi nigdy z punktu zero, punktu wolnego od założeń i uwikłań, ale z kontaktu bytów i ich ujęć, które zawsze już są czymś złożonym i nieoczywistym. Ten punkt kontaktu umożliwia również otwarcie myśli na sposoby teoretyzowania wykraczające daleko poza obszar tego, co w danej chwili zastajemy na określonej scenie filozoficznej. Merleau-Ponty porusza się zatem, nie tylko oscylując pomiędzy dwudziestowiecznymi nurtami myśli europejskiej: fenomenologią i egzystencjalizmem. Jak już widzieliśmy, jego myśl to jednoczesne sięganie w rejony poprzedzające współczesność oraz napinanie się ku temu, co dopiero nadchodzi. Spróbujmy teraz rozszerzyć ten krąg napięć. Zobaczymy wtedy, że z jednej strony filozofia Merleau-Ponty’ego jest twórczym

¹ Étienne Souriau (1892–1979) to francuski filozof specjalizujący się w dziedzinie estetyki. Autor wielu publikacji naukowych, między innymi *L’Abstraction sentimentale* (1925) i *La Correspondance des Arts* (1947).

przetwarzaniem tego, co już się zarysowało u schyłku nowożytności jako wyraźna fascynacja dynamiką życia (Hegel, Bergson) oraz — z drugiej strony patrząc — ciągłym odkrywaniem Heideggera i zapowiedzią tego, co przyjdzie po nim.

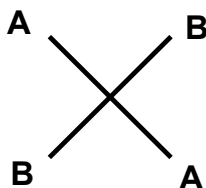
Merleau-Ponty wie, jak wiele w swoim filozofowaniu zawdzięcza Heglowi. Daje temu wyraz między innymi w tekście *L'existentialisme chez Hegel* [Egzystencjalizm u Hegla] wchodzącym w skład zbioru *Sens et non-sens* (1948) [Sens i bez-sens]. Zaraz na wstępie pada tam znaczące stwierdzenie: „Hegel jest u źródła wszystkiego, co stało się ważne w filozofii w czasie ostatniego stulecia” (Merleau-Ponty 1966, 109). Tekst ten zdaje sprawę z odczytania tylko jednego Heglowskiego dzieła, a mianowicie *Fenomenologii ducha*. Ale to już wystarczy, żeby zobaczyć, jak wiele zmienia się w przestrzeni współczesnego myślenia za sprawą filozoficznego programu jej autora. I nie chodzi tu o to, że Hegel wyraził pewną prawdę, którą należy tylko za nim powtarzać, ale o to, że dał nam do pomyślenia wszystkie te opozycje, które nadają ruch naszemu życiu w najróżniejszych jego wymiarach: biologicznym, artystycznym, politycznym, religijnym i filozoficznym. Merleau-Ponty mówi wręcz o nowatorsko przez Hegla pomyślanym wymiarze egzystencjalnym, gdyż wiedza absolutna — wiedza, która osiąga kres swego rozwoju w przemianach fenomenów ducha, gdy świadomość dochodzi do ostatecznego wyrównania ze swym spontanicznym życiem, biorąc się we własne posiadanie — nie powinna być może być brana za filozofię, ale za sposób istnienia, czyli egzystencję. Wszak *Fenomenologia ducha* nie jest wcale filozofią triumfującą, ale filozofią walczącą, a stawką w tej walce jest właśnie życie i jego ludzkie doświadczanie. Człowiek nie jest bowiem od początku świadomością, która w całej jasności obejmuje własne pomyślenia, lecz życiem danym samemu sobie — życiem, które stara się samo zrozumieć. I dlatego Hegla można uznać za autora tezy, która później stanie się naczelną tezą egzystencjalizmu różnorako wysławianą przez Sartre'a: człowiek to byt, który nie jest (*est*), lecz istnieje (*existit*); to egzystencja bez esencji. Innymi słowy: w odróżnieniu od kamienia, który jest, czym jest, człowiek definiuje się jako nośnik niepokoju (*Unruhe*), jako stały wysiłek w osiąganiu samego siebie, a w konsekwencji jako sprzeciw wobec ograniczania go do któregośkolwiek z nadawanych mu określeń. W czasach Merleau-Ponty'ego myśl taka nie była już zaskakującą nowością, ale drogę ku jej pomyśleniu otworzył właśnie Hegel. I to on

rozwinął nam przed oczyma materię utkaną z pojęć takich jak niebyt, bezgrunt, niepokój i śmierć, które pomimo wszystko pozbawione są nihilistycznego wymiaru, bo ich rzeczą jest kontynuacja życia. Bez zrozumienia śmierci nie ma umiłowania życia — wie o tym dobrze heglowski niewolnik. A cała *Fenomenologia ducha* może być odczytana — tak ją właśnie rozumie Merleau-Ponty — jako hymn na cześć życia z tym wszystkim, co w nim wolne, mobilne, żywotne, a co wkrótce Bergson nazwie pędem życiowym, *élan vital*.

Choć Bergson nie wiedział — albo udawał, że nie wie — o podobieństwach łączących go z Heglem, to Merleau-Ponty doskonale zdawał sobie sprawę z wpływu, jaki heglizm wywarł na wielu współczesnych filozofów francuskich, a wśród nich również na Bergsona. Wprawdzie korygował czasami jednego i drugiego (Merleau-Ponty 1996, 196–199), lecz nie robił tego po to, żeby sformułować jakiś trzeci — ujednoczony, w pełni spójny i doskonały — program, ale żeby stworzyć na przecięciu programów i dać filozofii postać chiazmu. Ten termin z teorii literatury wyposażył w filozoficzne znaczenie Martin Heidegger, żeby w ten sposób przybliżyć swoim czytelnikom przejawianie się Różnicy (*Differenz*), kluczowego pojęcia² swojej twórczości „po zwrocie”. Pojęcie to wskazuje na granicę myślaną w sposób absolutny, niezależnie od bytów, które od siebie oddziela czy też odróżnia. Spotyka się ją wszędzie: nawet w Bycie ujmowanym jako całość rozcina ona jego zakładaną jedność od wewnątrz, co pozwala też nazywać ją różnicą wewnętrzną lub czystym pomiędzy. Inaczej niż Sartre, który zupełnie nie zauważył tej problematyki u Heideggera, Merleau-Ponty rozumiał wagę i filozoficzne znaczenie myślenia od strony Różnicy, o czym dobitnie świadczy napisany przez niego — już u schyłku jego filozoficznej pracy — tekst zatytułowany po polsku *Splot — chiazma* (Merleau-Ponty 1996, 135–158). W celu lepszego uchwycenia zamysłu jego autora (a wcześniej Heideggera) przypomnijmy, że chiazm to odmiana paralelizmu składniowego polegająca na odwróceniu symetrii dwóch całości składniowych, z których druga powtarza w odwrotnej kolejności porządek

² Dla uproszczenia wywodu używam tu wyrażenia „pojęcie różnicy”, faktycznie jednak byłoby to quasi-pojęcie, ponieważ odnosi się do czegoś, co nie jest ani przedmiotem, ani zjawiskiem, ani ich cechami, ani nawet czymś. Stąd biorą się różnorodne próby wysłowienia czystego pomiędzy za pomocą quasi-konceptów lub metafor, np. horyzont, prześwit, chiazm itd.

syntaktycznych składników pierwszej, zwłaszcza według schematu: podmiot — orzeczenie, orzeczenie — podmiot, np. „Grusza szeleści i szumi kłós” (Sławiński 1976, 58–59). Chiasm daje się ująć w graficznej postaci jako przecięcie dwóch osi.



W filozofii różnicy figura chiazmu służy przywołaniu obrazu takiego przecięcia jako jednej z możliwych wizualizacji Heideggerowskiej *Differenz*, której francuscy myśliciele nadadzą później wiele innych zobrazowań i nazw. Ciekawe, że twórca dekonstrukcji, Jacques Derrida, którego pisma tak bardzo szokowały środowisko akademickie w latach 70. i 80. XX wieku, w swoich usiłowaniach do wysłowienia tejże Różnicy (*différance*) posługiwał się wielokrotnie jej symbolicznymi wskazaniem wymyślonymi przez Merleau-Ponty'ego. Oto ich niekompletna, ale całkiem pokaźna lista: przekreślenie, komunizm, narcystyczne widzenie, para, rozszczepienie, podlewanie, ślepa plamka, widmo, rozziwienie, fałda, dotyk. Określenia te znajdziemy tak na kartach ostatniej i niedokończonych książki Merleau-Ponty'ego, jak i rozsięte w wielu tekstach Derridy. Oznacza to, że francuski dekonstrukcjonista dobrze znał przynajmniej tę pozycję w dorobku swego przedwcześnie zmarłego kolegi i że podążył wytyczoną przez niego drogą, zanim Różnica została *explicite* wprowadzona do filozofii francuskiej przez Michela Foucaulta. Biorąc pod uwagę, że czytelnik polski może być jeszcze niedostatecznie oswojony z tym sposobem filozofowania, przypomnijmy fragment *Słów i rzeczy*, gdzie Różnica — absolutna, wewnętrzna — ewokowana jest przez autora za pomocą przyimka „i”. Użycie tego przyimka odpowiada — jak za chwilę zobaczymy — Merleau-Ponty'ańskiemu rozumieniu dotyku. Ale bez uprzedzania faktów wsłuchajmy się w słowa Foucaulta:

Dialektyczna gra i ontologia bez metafizyki są współzależne i powiązane przez całą myśl nowoczesną i przez całe jej dzieje —

myślenie to nie zmierza bowiem ku dawno dokonanej formie Różnicy, lecz ku rozwinięciu Tego Samego, które jest wciąż do dokonania. Tymczasem to rozwinięcie nie może się obejść bez [...] rozstępu, który mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentального, tego, co należy do porządku pozytywnego «i» tego, co jest fundamentalne. Identyczność rozdarta dystansem, który w pewnym sensie jest wobec niej wewnętrzny, a w innym sensie ją tworzy, powtórzenie, które powołuje zawsze będącą gdzieś dalej identyczność, to bez wątpienia centrum współczesnego myślenia [...]. W myśleniu współczesnym u podstaw historii rzeczy i właściwej człowiekowi dziejowości pojawia się narastający dystans Tego Samego, rozziw, rozpraszający i skupiający To Samo na przeciwnych krańcach siebie (Foucault 2000, 161).

Gdyby nie śmiertelny zawał serca, który uniemożliwił pięćdziesięcioletniemu Merleau-Ponty'emu finalne opracowanie materiałów zebranych później w dziele *Widzialne i niewidzialne (Le Visible et l'invisible, 1964)*, być może wyraźniej doszłaby do głosu jego pionierska rola w zaszczepianiu tego typu filozofii we Francji. Dzisiaj jej pojawienie się nad Sekwaną przypisuje się raczej Michelowi Foucaultowi i bodaj najśłynniejszemu z jego uczniów, Jacques'owi Derridzie, ponieważ obydwaj mówili *expressis verbis* o Różnicy jako granicy w jednym. Tymczasem już w *Widzialnym i niewidzialnym* czytamy o nieuchwytności, a zarazem niezbywalności pomyślenia granicy wewnętrznej, którą ewokować można tylko poprzez analogię czy to do wspomnianego wyżej punktu przecięcia osi chiazmu, czy też do dotyku rzeczy, zwłaszcza gdy są one obdarzone czuciem. Dotyk bowiem nie należy do zewnętrznej powierzchni dotykających się dłoni. Jest i w tym, co dotyka i w tym, co jest dotykane (ale jednocześnie nie ma go ani tu, ani tam), tworząc z nich przeciętą granicą całość, na jaką składają się przykładowo dwie połówki pomarańczy. Przeczytajmy uważnie, jak mówi o tym Merleau-Ponty:

Między moim badaniem a tym, czego się z niego dowiem, między moimi ruchami, a tym, czego dotykam, musi istnieć jakiś zasadniczy stosunek, jakieś pokrewieństwo, dzięki któremu nie są one po prostu, jakby niby-nóżki ameby, niewyraźnymi i efemerycznymi deformacjami cielesnej przestrzeni, lecz inicjacją i otwarciem na świat dotyku. [...] Jest to możliwe tylko wtedy, gdy moja ręka, odczuwana od wewnątrz, jest zarazem dostępna od zewnątrz, sama w

sobie dotykalna, na przykład dla mojej drugiej ręki, gdy zajmuje miejsce wśród rzeczy, których ta dotyka, gdy w pewnym sensie jest jedną z nich, gdy wreszcie odsyła do dotykającego bytu, którego część także stanowi. Dzięki temu zespoleniu się w niej dotykającego i dotykającego jej własne ruchy wcielają się w świat, który badają, dają się nanieść na tę samą mapę, co on; dwa systemy pasują do siebie jak dwie połówki pomarańczy. [...] Albowiem jeżeli ciało jest rzeczą pośród rzeczy [...], jeśli dotyka i widzi, to nie dlatego, iż rzeczy widzialne ma przed sobą jako przedmioty: są one wokół niego, wchodzą nawet w jego obręb, są w nim, od zewnątrz i od wewnątrz wyścielają jego spojrzenie i jego ręce (Merleau-Ponty 1996, 137–138, 140, 141–142).

Słowa te dobitnie pokazują, że Merleau-Ponty dobrze wie, że dotyk nie jest ani rzeczą, ani tym, co ją otacza czy też dosięga z zewnątrz. I chociaż ostatecznie autor *Widzialnego i niewidzialnego* skupia się bardziej na fenomenie spojrzenia niż dotyku, to przecież to ten ostatni wchodzi u niego w rolę paradygmatu widzenia — a nie odwrotnie. Dotyk najwyraźniej uprzytamnia nam, że jego miejsce jest dokładnie pomiędzy. Swoje paradoksalnie istnienie ujawnia w przejawach zmysłowości-dla-siebie pod postacią czegoś, co usiłujemy uchwycić, a następnie skonceptualizować jako dotykliwość lub widzialność. Sam dotyk nie należy do żadnej kategorii bytów, ale to dzięki niemu byty stają się dostępnymi dla zmysłów fenomenami.

Taki sposób myślenia stanowi pierwszą na gruncie francuskim próbę pomyślenia i wysłowienia tego, czego tradycyjna filozofia nie umiała rozpoznać ani nazwać, a co — jak już wspomniano wyżej — zaszokuje czytelników pism Foucaulta i Derridy. Nie byli oni wszakże jedynymi kontynuatorami myśli Merleau-Ponty'ego. Z jego inwencji skorzystał chyba najbardziej Jean-Luc Nancy, u którego Różnica pojawi się również pod postacią dotyku. Będzie to już bardzo wyrafinowany sposób filozofowania od strony granicy wewnętrznej, który skłoni Derridę do oddania hołdu jego twórcy w postaci obszernej monografii pt. *Le toucher, Jean-Luc Nancy* [Dotyk, Jean-Luc Nancy] (2000). Można w niej przeczytać, że Nancy zaszedł dużo dalej niż Merleau-Ponty (Derrida 2000, 93, 106, 210, 212–243), ale brakuje zdania wyraźnie mówiącego, że bez jego inspiracji nie zdołałby prawdopodobnie tak rozbudować swojej dekonstrukcji dotyku. Niech artykuł ten stanie się zatem również skromnym uzupełnieniem tego braku poprzez przypomnienie wkładu

Maurice'a Merleau-Ponty'ego w rozwój filozofii najnowszej za sprawą jego inspirującego dzieła.

BIBLIOGRAFIA

- Copleston, F., 2006, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, tom IX.
- Derrida, J., 2000, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée.
- Foucault, M., 2000, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, tom 2.
- Migasiński, J., 1995, *Merleau-Ponty*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Merleau-Ponty, M., 1966, *Sens et non-sens*, Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, M., 1996, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty, M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sławiński, J., 1976, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Ossolineum.

ABSTRACT

THE BEGINNINGS OF THE PHILOSOPHY OF DIFFERENCE IN FRANCE

The article presents a general characterisation of Maurice Merleau-Ponty's thought, particularly pointing to an ambivalence in his views. According to the author, this ambivalence is created on purpose and leads the philosopher to initiate a French version of philosophy of difference. It turns out that though Merleau-Ponty declares appreciation towards Husserl's phenomenology and Sartre's existentialism, he is closer to classical German philosophy: Hegel and Heidegger.

KEYWORDS: Phenomenology, existentialism, limit, the body, touch, chiasmus.

SŁOWA KLUCZE: Fenomenologia, egzystencjalizm, granica, ciało, dotyk, chiazm.



ŁUKASZ MATUSZYK
UNIwersytet Śląski w Katowicach

FENOMENOLOGICZNE CIAŁO LIBERATURY

W pracy zostanie zadane pytanie o kwestię fenomenologicznie pojętej cielesności dzieła liberackiego. Na pierwszą część będą się składać rozważania dotyczące problemu ciała podjęte na podstawie głównie poglądów niemieckiego fenomenologa Edmunda Husserla (1859–1938) i fenomenologicznej filozofii Maurice’a Merleau-Ponty’ego (1908–1961). W drugiej części zostanie w skrócie przedstawiona koncepcja liberatury, czyli tzw. literatury totalnej. Sekcje trzecia i czwarta będą dotyczyły dwóch rodzajów „ciała” liberatury oraz podobieństwa między fenomenologicznie ujętym ciałem a utworem liberackim i jego cielesnością.

1. Ciało w fenomenologii

Nie sposób, jak się wydaje, sprzeciwić się dość oczywistemu stwierdzeniu, że nasze własne ciało stanowi dla nas inny byt niż jakikolwiek przedmiot znajdujący się w otaczającej nas rzeczywistości. Poważniejszym problemem okazuje się natomiast próba ustalenia tego, czym różni się „*moje* ludzkie ciało” od jakiegokolwiek „innego ludzkiego ciała”, które mogę postrzegać bądź którego doświadczam poza sobą. James Giles w nieskomplikowany sposób przedstawia ten odmienny charakter ludzkiego ciała od charakteru innych przedmiotów znajdujących się w ludzkiej przestrzeni, przywołując jako przykład do porównania dzieła sztuki malarskiej: „choć nie istnieje żaden konkretny obraz, którego doświadczam jako zasadniczo odmiennego od pozostałych obrazów, to jednak istnieje jedno ciało, którego doświadczam zupełnie inaczej, niż [doświadczam] innych ciał; jest to

owo ciało, które nazywam swoim” [Giles 1991, 339]¹. W niniejszej części zostanie w skrócie przedstawiony pogląd fenomenologów na tę właśnie dychotomię pomiędzy ciałem „postrzeganym” a „doświadczanym”.

Według Edmunda Husserla, ciało może być rozpatrywane na dwa sposoby: (1) jako część tego, co nazywa przyrodą materialną, oraz (2) tego, co składa się na przyrodę istot żywych. Z pierwszego punktu widzenia ciało rozumiane jest jako fizyczna bryła, *materialny obiekt (Körper)*, postrzegany zmysłami, charakteryzowany przez kształt, rozmiar, kolor i teksturę. Z drugiej perspektywy natomiast ciało może być — choć nie musi — *odczuwane* poprzez zlokalizowany we własnym (skądinąd również widzialnym) ciele człowieka zmysł dotyku — w tym znaczeniu Husserl nazywa je *żywym ciałem (Leib)*². Jak stwierdza dalej niemiecki filozof, z tego podziału można wyciągnąć wniosek, że ciało jako obiekt materialny staje się żywym ciałem „tylko przez to, że jakby włożone są w nie wrażenia [powstające] przy dotykaniu, włożone są w nie wrażenia bólu itd., krótko mówiąc, przez zlokalizowanie [w nim] wrażeń jako wrażeń” [Husserl 1974, 214]. *Leib* to zatem owo ciało, w którym zlokalizowane są wrażenia związane przede wszystkim z dotykiem.

1.1. Ciało jako bryła (*Körper*)

Żywe ludzkie ciało, będąc podmiotem zmysłowym (tj. odbierającym i odczuwającym pewne wrażenia), jest jednocześnie materialnym obiektem³ — odczuwaną całością, daną każdemu człowiekowi przy urodzeniu (choć rozwijaną już od poczęcia), całością, która posiada pewne właściwości fizyczne, pociągające za sobą określone cielesne zdolności. Jako obiekt może ono na przykład od początku swego istnienia być w jakimś stopniu ułomne bądź też wyjątkowo sprawne — w sensie znaczącego odstawania od normy —

¹ Jeśli w bibliografii nie podano inaczej, przekładu tekstów obcojęzycznych na język polski dokonuje autor.

² Można byłoby alternatywnie nazwać funkcjonujące w ten sposób ciało podmiotem zmysłowym, ponieważ doświadczane przez nie odczuwanie związane jest nierozzerwalnie z funkcjonowaniem zmysłów.

³ Innymi słowy, każde *Leib* jest jednocześnie *Körper*, choć nie każde *Körper* to *Leib*.

może także nabyć nową sprawność bądź zostać okaleczone i stracić przez to część swych zdolności.

Ciało ludzkie jest również przedmiotem, a także podmiotem, nieustannej *zmiany*. Właściwości fizyczne ciała można rozwijać i zmieniać — poprawiać albo pogarszać. Ciało materialne zmienia się ponadto samo wraz ze zmianą rzeczywistości, a także wpływa na rzeczywistość, może ją kształtować, potrafi również — jako aktywny podmiot — w aktach kreacji tworzyć nową rzeczywistość, a pewna część ludzkich ciał może nawet zostać zapłodniona i wydać nowe ciała.

Ta widoczna na różnych płaszczyznach zmienność nie powoduje jednak myślenia o stanowiącym całość ciele w różnych stadiach jego ewolucji jako o ciele kilku różnych osób. Jak pisze Giles, zgodnie z teorią cielesności (*bodily theory*), tożsamość ludzka nie różni się w tym względzie zasadniczo od tożsamości przedmiotów fizycznych. Dlatego też pytanie, czy dana osoba postrzegana teraz jest tą samą osobą, którą postrzegaliśmy w niej wczoraj czy kilkanaście lat temu, nie różni się w zasadzie od podobnego pytania np. o to, czy wyglądające tak samo dzieło sztuki jest istotnie tym samym dziełem, które widzieliśmy wiele lat temu: „Kwestia tego, czy dwa obrazy są tym samym”, pisze Giles, „determinowana jest obecnością ciągłej ścieżki przestrzenno-czasowej, która łączy wcześniejszy obraz z późniejszym. Podobnie kwestia tego, czy dwie osoby są tym samym, jest determinowana obecnością ścieżki przestrzenno-czasowej, która łączy ciało wcześniejszej osoby z ciałem osoby późniejszej” [Giles 1991, 339]. *Ciągłość* zatem sprawia, że dany obiekt (w tym wypadku ciało jakiegoś człowieka albo obrazu) jest postrzegany jako ten sam mimo upływu czasu bądź zmiany usytuowania przestrzennego. Owa ścieżka przestrzenno-czasowa związana jest nie tylko z wnętrzem człowieka (jakkolwiek mielibyśmy je rozumieć), lecz także z jego powłoką cielesną: ciało danego człowieka, jako jedyne w swoim rodzaju, pozwala rozróżnić go w tłumie ludzi⁴.

⁴ Warto zauważyć, że wraz z postępowaniem technologicznym stało się jasne, że to rozróżnienie może zostać dokonane nawet w ciele bardzo zmienionym czy poważnie zniszczonym — do jednoznacznej identyfikacji wystarczy bowiem dzisiaj fragment linii papilarnych, zęb, a nawet cebulka włosa, która — jak niemal każda część ludzkiego ciała — zawiera unikalny kod genetyczny.

1.2. Żywe ciało (*Leib*)

Skoro *Leib*, żywe ciało, związane jest przede wszystkim z wrażeniami, to uzasadnione wydaje się rozważanie go jako związanego z szerzej pojętą fenomenologiczną kwestią *doświadczenia*, i na tym pojęciu oparta będzie (przy odniesieniach do *Leib*) dalsza część artykułu. Takie ujęcie bierze pod uwagę całość modelu świata podmiotu postrzegającego, ponieważ, jak wskazuje jeden z polskich fenomenologów, „[s]ens doświadczenia odwołuje się do szerokiego tła złożonego z innych doświadczeń i pojęć. Odwołanie się danego doświadczenia do tego tła wymaga uzgodnienia tak wielu parametrów związanych z czasem, przestrzenią, stałością przedmiotów, ciągłością związków przyczynowo-skutkowych, że śmiało powiedzieć można, iż odwołuje się do całościowego modelu świata danego podmiotu” [Piłat 2006, 8]. Zasadne wydaje się w związku z tym stwierdzenie, że również głębokie i „pełne” doświadczenie literatury (jeśli nie mamy na myśli jedynie zmysłowego jej odczuwania) oparte jest na istnieniu pewnego „tła”, którym jest właśnie model świata czytelnika jako osoby doświadczającej.

W kwestii samego doświadczenia cielesności natomiast Marek Pokropski w następujący sposób podsumowuje myśl Husserla: „Ciało jest [...] *moim ciałem* dzięki lokalizacji »w nim« wrażeń (*Empfindungen*) dotykowych i czuć (*Empfindnisse*) (np. ból, ciepło itp.). Cielesność rozumiana jest więc jako pole wrażeń (*Empfindungsfeld*) i zostaje przez Husserla nazwana *żywym ciałem* (*Leib*). Ciało żywe różne jest od każdego innego ciała obecnego w doświadczeniu, gdyż to ono jest nosicielem wrażeń, które zlokalizowane są »w« ciele” [Pokropski 2011, 121]. Żywe ciało — powtórzmy — jest „żywe” dlatego, że jest w stanie doświadczać pewnych (zmysłowych) wrażeń. Wrażenia te, choć stanowią cechę charakterystyczną wszystkich żywych ciał, jednocześnie wobec każdego osobnego ciała są cechą idiosynkratyczną, dzielącą takie właśnie jednostkowe ciało żywe od wszystkich innych ciał. Z kolei — jak twierdzi Pokropski za Husserlem — od ciała będącego obiektem spojrzenia (*Körper*) żywe ciało różni się tym, że nie stanowi statycznego obiektu, który może być oglądany, lecz dynamiczny proces samo-przejawiania się ciała, czyli specyficznego przejawiania się, „w którym mogę odkryć [...] czasową i przestrzenną jedność mojego ciała. Jedność, której zawsze doświadczam czy to w ruchu, w percepcji, czy w

działaniu” [Pokropski 2011, 121]. Cieleśność jest nieustannie dana jednostce ludzkiej, zarówno jako narzędzie kontaktu ze światem, pozwalające na (ograniczoną) wolność przestrzenną, jak i swoiste więzienie, z którego niezwykle trudno jest się wyswobodzić. Dostrzegamy ponadto także w zacytowanym fragmencie implikację, że istnienie owego „żywego ciała” jest nierozzerwalnie związane z doświadczeniem.

Merleau-Ponty kontynuuje tę myśl Husserla, twierdząc — jak syntetyzują jego myśl Varela, Thompson i Rosch — że „zachodnia kultura naukowa wymaga od nas postrzegania naszych ciał jako struktur fizycznych i jako przeżywanych struktur doświadczeniowych — krótko mówiąc, jako [struktur] zarówno »zewnętrznych« i »wewnętrznych«, biologicznych i fenomenologicznych. Obie te strony ucieleśnienia nie są, rzecz jasna, przeciwstawne, lecz ludzie nieustannie krążą od jednej do drugiej. [...] [N]ie możemy zrozumieć tej cyrkulacji bez szczegółowego zbadania jej podstawowej osi — tj. ucieleśnienia wiedzy, poznania i doświadczenia” [Varela et al. 1993, XV–XVI]. Można tę kwestię ująć nieco prościej: z jednej strony ciało pozwala jego właścicielowi przeżywać rozmaite doświadczenia, z drugiej natomiast — stanowi narzędzie umożliwiające, zapośredniczone przez zmysły, poznanie świata. Dla francuskiego fenomenologa „ucieleśnienie” odnosi się zatem do ciała jako struktury doświadczeniowej, tj. umożliwiającej przeżywanie, oraz jako struktury stanowiącej otoczenie procesów poznawczych. Innymi słowy, proces owego ucieleśnienia dotyczy wyłącznie żywych ciał (*Leiber*), które dzięki temu jeszcze bardziej odróżniają się od przedmiotów, takich jak np. wspomniane obrazy. To podejście zostało podsumowane przez samego Merleau-Ponty’ego w słynnym stwierdzeniu „[k]ontur mojego ciała wyznacza granicę, której nie przekraczają zwięzłe [bądź zwykłe] relacje przestrzenne, albowiem jego części odnoszą się do siebie w oryginalny sposób: nie leżą jedne obok drugich, ale zawierają się w sobie. [...] [C]ałe moje ciało nie jest dla mnie zbiorem organów umieszczonych obok siebie w przestrzeni” [Merleau-Ponty 2001, 117].

Podsumowując te krótkie rozważania dotyczące cieleśności w ujęciu fenomenologicznym, możemy stwierdzić, że ludzkie ciało stanowi pewną nierozdzieloną *całość*, swoisty mikrokosmos, który może

być na różne sposoby postrzegany (jest wtedy dla postrzegającego *materialnym obiektem*), a także — z drugiej strony — może być odczuwany (jako *żywe ciało*). Ponadto ciało może się nie tylko samo zmieniać, lecz także wpływać poprzez swoje działania na otaczającą je rzeczywistość. Mimo swojej zmienności ciało jednak jest postrzegane jako nieustannie należące do jednej osoby, co zapewnia jego przestrzenno-czasową *ciągłość*, zarówno na poziomie fizycznego (materialnego) *Körper*, jak i doświadcza(l)nego *Leib*.

2. Czym jest liberatura i w jakim sensie jest cielesna?

Od kilkunastu lat w kręgach badaczy współczesnej literatury i sztuki dostrzegany jest twór artystyczny, w którym walor cielesny stanowi element konstytutywny, sytuujący się obok takich elementów i cech dzieła, jak czas, przestrzeń, materialność i wizualność, z których każdy ma również z cielesnością sporo wspólnego. Tworem tym jest liberatura, w której dzieło — jak postaram się pokazać — funkcjonuje jako literackie ciało swego autora, samego tekstu, a nawet czytelnika. Zjawisko liberatury zasadza się również na specyficznym, niejako fenomenologicznym, nastawieniu do książki, pozbawionym tradycyjnych założeń, przede wszystkim ujednocających założeń edytorskich. W niniejszej części pokrótce przedstawione zostaną, najistotniejsze w kontekście dyskusji o cielesności, idee dotyczące tego, czym owo zjawisko artystyczne się charakteryzuje.

Zenon Fajfer, pisarz, poeta i twórca pojęcia „liberatura”⁵, na początku swego manifestacyjnego artykułu *Liberatura. Aneks do słownika terminów literackich* z 1999 r. wyraża młodzieńczą nadzieję, że „cały świat można pomieścić w jednej Księdze, w jednym matematycznym Równaniu, w jednej wyczerpującej wszystko Formule” [Fajfer 2010a, 22]. Moment wydania drukiem artykułu, w którym zawarte zostało to stwierdzenie, a także rok wydania pierwszego w całości liberackiego dzieła (*Oka-leczenie*, 2010), stanowią chwile przełomowe, w których Miłoszowskie próby stworzenia poetyckiej „formy bardziej pojemnej” zostały przekroczone, ponieważ próby Fajfera i jego zwolenników wyszły poza czystą tekstowość. Dla

⁵ Hiszpański pisarz Julián Ríos używał tego terminu przed Fajferem, lecz w innym znaczeniu; zob. [Bazarnik 2007, 192].

autokratycznej pozycji tekstowości nie ma już bowiem miejsca w przestrzeni cielesnej liberatury oraz o wiele pełniejszego rodzaju liberackiego tekstu, który możemy — z racji jego niezwykłości i ścisłego powiązania z liberaturą — nazwać *libertekstem*. Istniejąca jedynie potencjalnie Fajferowska Księga, księga totalna, a zatem matematycznie idealna i (nie)możliwie *najbardziej* pojemna, dąży do zawarcia w sobie, i wyrażenia sobą, całego świata.

Liberatura, ujmując rzecz skrótowo, jest więc nowym gatunkiem literackim (czy też literacko-artystycznym), a dzieło liberackie jest takim utworem, którego autor nie pozostawia decyzji o fizycznym aspekcie książki (nie)woli edytorów, lecz sam od początku do końca planuje jego strukturę, w tym także strukturę przestrzenną, a edytorom często dostarcza prototypową wersję swego dzieła. Pisarz stawia się zatem w boskiej roli twórcy nie tylko warstwy ideowej dzieła, lecz jego cielesno-ideowej pełni. Fajfer pisze, że tak skomplikowana struktura dzieła liberackiego okazuje się szczególnie kłopotliwa dla teoretyków, bowiem każe zrewidować istniejące od lat w dyskursie teoretycznoliterackim, i charakterystycznie rozumiane, pojęcia, takie jak:

tworzywo (to już nie jest tylko język, ale również kartka papieru czy blok marmuru)

forma (nie może odnosić się tylko do tekstu, ale także do powierzchni, na której tekst się znajduje, obejmując zagadnienia typografii i edytorstwa)

dzieło literackie (musi zawierać ignorowane dotąd pojęcie książki)

książka (to nie musi być zszyty w kartki wolumen) [Fajfer 2010b, 44. Zapis jak w oryginale].

Powtórzmy dla jasności wywodu, że Fajferowi nie chodzi w tym miejscu wyłącznie o przemyślenie i staranne zaprojektowanie przez autora wszystkich elementów dzieła liberackiego, lecz także o połączenie ich w jeden utwór, którego wszystkie części współgrałyby ze sobą i z całością dzieła, a takie elementy, jak ilustracje, nie stanowiłyby wyłącznie zobrazowania treści tekstowej, lecz same niosłyby pewną treść: np. uzupełniającą, lub współbieżną.

Dzieło liberackie, podobnie jak ludzkie ciało, miałoby więc stanowić swego rodzaju mikrokosmos, niepodzielną całość, która jest czymś więcej niż tylko sumą poszczególnych elementów (por.

przywołany cytat [Merleau-Ponty 2001, 117]). Tak rozumiany utwór stanowi całość złożoną z pomniejszych mikrokosmosów, które mogłyby funkcjonować oddzielnie, ale funkcjonują razem jako nieodłączne części cielesnego utworu liberackiego. Jak można się domyślić, „ciało” nie występuje w takim utworze w sposób jedynie metaforyczny, jako tekstualne, lecz dosłownie: elementem cielesnym jest fizyczna warstwa książki, a zatem książka jako *Körper*. Wojciech Kalaga zauważa w związku z tym, że w wypadku dzieła liberackiego „to, co widzimy, lub czego dotykamy, nie jest już ozdobnym dodatkiem, bo inherentnie należy do dzieła. Książka nie *zawiera* utworu, nie przechowuje go ani nie nakrywa swym odzieniem — książka [...] *jest* utworem” [Kalaga 2010, 75]. Książka nie jest tu jednak rozumiana wyłącznie jako wolumin, lecz jako taki element rzeczywistości, który łączy się inherentnie z tekstem i dzięki temu umożliwia czytelnikowi pełne odczytanie owego tekstu, a właściwie pełny odbiór liberackiego dzieła (termin „odczytanie” za bardzo podkreślałby tekstualność poszczególnych elementów). Poprzez poszerzenie znaczenia pojęcia książki oraz jej ucieleśnienie, rozszerzony zostaje również zakres literatury, a zakres znaczeniowy pojęcia „tekst” (tutaj w formie „tekstobraz” albo wspomniany „libertekst”) poszerza się o właściwości przestrzenne i obrazowe, a także — jak zobaczymy w dalszej części — może występować zarówno jako dość oczywiste tekstowe *Körper*, jak i nieoczywiste oraz nieobecne w typowej literaturze *Leib*.

Słynny rosyjski teoretyk sztuki i malarz Wassily Kandinsky pisze o doświadczeniu w aspekcie zewnętrznym i wewnętrznym. Stwierdza mianowicie, że świat można oglądać przez okno, stanowiące przegrodę, za którą wszystko jest odizolowane i odrealnione, ale można też wyjść na świat, zagłębić się w nim i doświadczać go indywidualnie [Kandinsky 1986, 12]. Punkt widzenia rosyjskiego abstrakcjonisty wydaje się korespondować z przedstawionymi wcześniej obserwacjami Gilesa, gdy twierdzi, że odbiór dzieła sztuki dokonuje się wyłącznie poprzez doświadczenie:

Dzieło sztuki odzwierciedla się na powierzchni świadomości. Sytuuje się na zewnątrz nas, a jego obraz ulatnia się bez śladu, wraz z ustaniem działania. Także i tu zjawia się przejrzysta, lecz twarda i nieprzenikniona niby-szyba uniemożliwiająca nawiązanie bezpośredniego, wewnętrznego kontaktu. Jednakże istnieje również możliwość penetracji w głąb dzieła sztuki,

przeżywania jego wewnętrznego pulsowania aktywnie i wszystkimi zmysłami [Kandinsky 1986, 12–13].

Na podobnej zasadzie odbywa się obcowanie z liberaturą, która jednak od swego odbiorcy niejako „wymaga” zanurzenia, dostrzeżenia wszystkich elementów i zależności między nimi. Prześledzimy tę kwestię na dwóch przykładach utworów liberackich.

Cielesność i związana z nią pełnia utworu liberackiego jest szczególnie wyraźnie widoczna w stworzonym i opublikowanym przez Fajferę w 2004 r. utworze w formie butelki (mającym własny numer ISBN!) *Spoglądając przez ozonową dziurę* [Fajfer 2004]. Dzieło posiada cielesną formę butelki, która nie jest jednak pustym semantycznie pojemnikiem na tekst, lecz kluczowym elementem, który należy interpretować w ścisłym związku z pozostałymi częściami utworu (w tym także z zawartym wewnątrz wierszem, który również charakteryzuje się specyficznym ułożeniem architektonicznym).



Ilustracja 1. Z. Fajfer, *Spoglądając przez ozonową dziurę* (2004)

Gdy oglądamy i czytamy dzieło tego rodzaju, może nasunąć się wniosek, że w odniesieniu do liberatury niezbędne jest odmienne od zwykłego spojrzenie na tekst i wszystkie elementy, które go w dziele otaczają. Tekst nie jest już mianowicie idealnym przekazywaczem niepojętych treści, który można byłoby kopiować nieskończenie wielką

liczbę razy (jak w typowej literaturze), lecz ustępuje miejsca kolorom, kształtom i innym elementom wizualnym, aby także wzrok i dotyk mogły wziąć udział w tym wielopoziomowym procesie lektury. Owo działanie wzroku i dotyku szczególnie wymagane jest w odniesieniu do takich utworów, jak właśnie *Spoglądając przez ozonową dziurę*. Fajfer zaznacza, że „[w] dziełach tego rodzaju [...] słowo nadal jest najważniejsze, podobnie jak muzyka jest najważniejsza w utworze operowym,” dodając, że „[t]a analogia z operą wydaje się o tyle trafna, że odnosi się do gatunku muzycznego o równie synkretycznym charakterze, gatunku daleko wykraczającego poza sferę czystego dźwięku” [Fajfer 2010d, 93–94]. Poza zapisanymi słowami, liberatura potrzebuje dodatkowych sposobów wyrażania najróżniejszych znaczeń, ponieważ, jak twierdzi Łukasz Jeżyk, owa forma, jako „pisarstwo zainteresowane wizualnością słowa, problemem medium, zdaje się odpowiadać na ironiczną niewspółmierność retorycznych aspektów języka względem innych aparatów reprezentacji. Jest zatem taką postacią literatury, która migotliwą jakością pisania przekłada na poetykę i estetykę interfejsu książki, osiągając wrażenie wizualnej reprezentacji językowej reprezentacji” [Jeżyk 2010, 174].

Jednocześnie liberatura charakteryzuje się tym, że w żadnym wypadku nie odżegnuje się od swojego ściśle literackiego pochodzenia, co zresztą widoczne jest już w samej nazwie gatunku. Jeśli więc dzieło liberackie stanowi po części np. dzieło malarskie czy rzeźbiarskie, to owo dzieło jest utekstowione, a wszelkie elementy nie-tekstowe należy interpretować w ścisłym związku z tekstem (takie przynajmniej jest ogólne założenie, choć kwestie interpretacji zależą w zasadzie od konkretnego utworu). Tekst stanowi literacki „umysł” — a zatem część tego, co moglibyśmy nazwać liberackim *Leib* — bez niego natomiast ciało liberatury jest niemal nieżywe, pozbawione części swej „duszy”. Nie jest jednak nieżywe *zupełnie*, ponieważ samo w sobie okazuje się wypełnione tekstualnością (podobnie jak wewnątrz butelkowanego dzieła Fajfera znajduje się wydrukowany na folii wiersz). Innymi słowy, ciało liberatury jako *Körper* „dotleniane” jest i utrzymywane przy życiu przez tekst.

3. (Tekstualne) ciało dzieła liberackiego: *Körper* liberatury i *Leib* czytelnika

W tej sekcji przedstawione zostanie ciało dzieła liberackiego rozumianego jako *Körper*, odnoszące się przede wszystkim do warstwy tekstowej. Zakres i najistotniejsze, z punktu widzenia cielesności, cechy charakterystyczne liberackiego gatunku prezentuje w swym szkicu Katarzyna Bazarnik; według niej, literatura totalna to dziedzina obejmująca dzieła, które:

świadomie wykorzystują materialne własności tekstu i książki do współtworzenia artystycznego przekazu. Ich gatunkowa odrębność byłaby związana nie z typem narratora czy podmiotu lirycznego, ale ze sposobem budowania świata przedstawionego oraz z językowo-stylistyczną warstwą utworu, w której wykorzystano by również wizualne cechy pisma i podłoża, na którym zostało ono utrwalone. Zatem krój i rozmiar czcionki, typografia i format, obecność wszelkich elementów graficznych (zdjęć, rysunków, diagramów, map, itp.), rodzaj papieru, czy sam kształt książki nie byłyby sprawą przygodną i neutralną, lecz pełnoprawnymi i świadomie użytymi przez autora środkami ekspresji [Bazarnik 2014, 1].

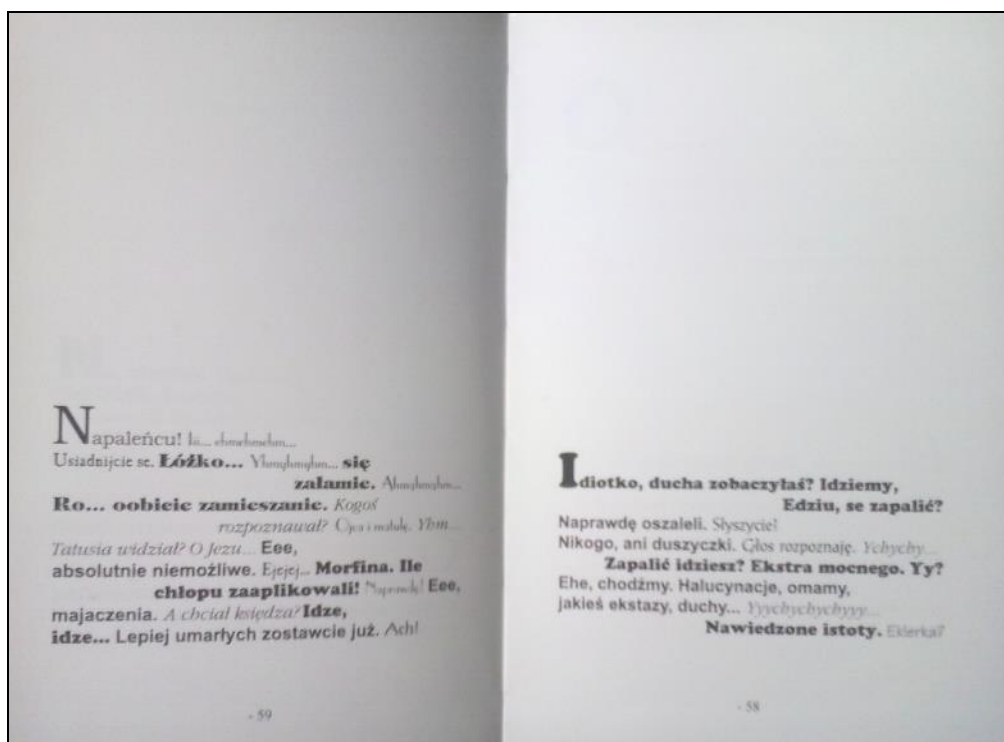
Wyróżnione przez autorkę elementy dzieła liberackiego można uznać za cielesne⁶. W procesie lektury utworu liberackiego doświadczenie czytelnicze okazuje się nie tyle obcowaniem z tekstem i możliwościami jego interpretacji, ile raczej *doświadczeniem książki przez jej odbiorcę*. To doświadczenie wskazuje na czytelnicze *Leib*, które w swojej fizyczności doświadcza cielesności książki (cielesności rozumianej tutaj jako *Körper*). Sama książka (w jakimkolwiek kształcie), poprzez swoją warstwę cielesną, przedstawia swe doświadczenie, które wrażliwy czytelnik odczuje różnymi zmysłami.

Rodzaj papieru (czy bardziej ogólnie: rodzaj materiału) to w dziele liberackim skóra albo kość, czyli ta część książkowego ciała, która nawet bez udziału tekstu *pokaże* patrzącej czytelniczce wiek utworu, jego wytrzymałość, okaleczenia i złamania oraz — jeśli czytelniczka również dotykem zbada strukturę użytego materiału —

⁶ Część spośród przywoływanych dalej idei została już, w innym kontekście i o wiele bardziej gruntownie, zaprezentowana przeze mnie w innej pracy; zob. [Matuszyk 2016].

jego fizyczną jakość. Do interesujących przykładów dzieł, w których wykorzystano niecodzienny rodzaj materiału, zaliczają się proto-liberacki tom wierszy *Jesienny poemat* (1995) Zbigniewa Sałaja, który składa się z utworów zapisanych białymi literami na drewnianych kartach, *Świątynia kamienia* (1995) Andrzeja Bednarczyka, wyróżniająca się betonową okładką i umieszczoną w centrum okładki miniaturową studnią z kamieniem w środku, a także książka-instalacja Marka Gajewskiego *Do końca* (1997), będąca niewielkich rozmiarów czerwoną skrzynią podobną do sarkofagu, z dołączonym do niej drukowanym tomikiem. Dodajmy, że tego rodzaju niezwykle materiał może czasem, poza pewnym doświadczeniem dotykowym, powodować również przyjemne albo przykre doświadczenia zapachowe.

Kształt i format książki to postura, wymuszająca pewien sposób lektury i ukazująca ciężar książki. Kształt może także kryć lub uwydatniać defekty. Jeśli natomiast chodzi o sprawy *stricte* tekstowe, można stwierdzić, że liberacka czcionka to głos, a jej różne kroje będą się odnosić do różnych głosów, często wypowiadających się symultanicznie. Wielkość czcionki może określać natężenie dźwięku lub istotność jakiejś wypowiedzi. Dobrze widoczne są takie role poszczególnych elementów utworu liberackiego w dziele Fajfera i Bazarnik *Oka-leczenie* (2010), które przez samych autorów uznawane jest za pierwsze w historii dzieło (niemal) w całości liberackie.



Ilustracja 2. Z. Fajfer i K. Bazarnik, *Oka-leczenie* (2010): synestezyjna „polifoniczność” czcionek

Podłoże, na którym utrwalono pismo, może oznaczać pochodzenie etniczne, a pismo i typografia — podłoże językowe. Elementy graficzne natomiast to odzienie utworu, bez którego liberatura byłaby literaturą tekstowo nagą, podobnie jak wiele innych, „rajskich” dzieł literatury, których autorzy — chyba wierząc ciągle w „boskość” tekstu — nie zdążyli jeszcze zauważyć ich tekstowej nagości. Tekst w liberaturze jest ozdobnie przystrojony, samo dzieło liberackie natomiast jest nagie; jak zauważa Kalaga, teksty liberackie (rozumiane tu jako całość dzieła poza jego warstwą zewnętrzną) „odmawiają nałożenia swej »szaty«, bowiem stała się ona ich integralną cielesnością i w ten sposób przestała być szatą — jej zewnętrzność została unieważniona [...]” [Kalaga 2010, 75]. Książka sama jest zatem nagim ciałem, nieokrytym już przez żaden zewnętrzny wobec niej element edytorski. Co natomiast jest warstwą zewnętrzną utworu liberackiego, stanowiąc jego nakrycie? Jeśli już mielibyśmy mówić o jakimś „nakryciu” dla książki w dyskursie liberackim, to będzie nim właśnie tekst, jedyny przystrojony element dzieła liberackiego, który stanowi

zatem komponent *zewnętrzny*, zupełnie inaczej niż w typowej literaturze.

W przedostatnim zdaniu tej sekcji powróciliśmy zatem do kwestii, od której wyszliśmy: cielesności tekstu w znaczeniu *Körper*; przejdźmy z kolei do liberackiego *Leib*.

4. Dzieło liberackie a doświadczenie — *Leib* liberatury

Wymienione przez Bazarnik i omówione wcześniej elementy dzieła liberackiego niewątpliwie świadczą o jego fizycznej „cielesności”, tzn. o jej ciele ujętym jako *Körper*. Cielesność rozumianą jako *Leib* można natomiast odnaleźć wszędzie tam, gdzie dzieło liberackie funkcjonuje jako całość przywłaszczana przez — wspomniany wcześniej — tekstowy „umysł” utworu. Podkreślając wagę tekstu, Fajfer przyrównuje utwór liberacki do kunsztownie wykonanej książki artystycznej, twierdząc, że te dwa gatunki — liberatura i książka artystyczna — różnią się przede wszystkim stosunkiem do tekstu: „W książce artystycznej tekst podporządkowany jest książce, w liberaturze książka podporządkowana jest tekstowi. W obu sytuacjach dziełem jest książka, lecz stosunek do tekstu sprawia, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z rodzajem bliższym rzeźbie (książka-obiekt), w którym słowo jest tylko jednym z wielu równoważnych elementów dzieła, w drugim natomiast z literaturą anektującą do swojego terytorium fizyczny obszar książki” [Fajfer 2010c, 61].

Interesujące wydaje się to, że Fajfer pisze o „anektowaniu” fizycznego obszaru książki przez literaturę. To, co autor określa jako literaturę, możemy uznać za tekst i towarzyszące mu elementy, przede wszystkim wizualne, a zatem można ponownie stwierdzić, że istotnie tekst jest w utworze liberackim elementem zewnętrznym, stanowiącym swego rodzaju ramę dla całości utworu, dla jego kształtu, który owemu tekstowi się podporządkowuje. Co więcej, dla Fajfera dziełem pojmowanym w swej cielesności jako *Körper* jest książka artystyczna, która jednak z zasady funkcjonuje wyłącznie w tej roli, nie stając się nigdy odczuwającym *Leib*. Inaczej, rzecz jasna, ma się rzecz z dziełem liberackim.

Dzieło liberackie w swojej cielesności wyraża pewne doświadczenie, niewyrażalne za pomocą słów, a zatem *Körper* współgra w niej z *Leib*. Już geneza gatunku liberackiego odnosi się do konkretnego doświadczenia granicznego z życia Fajfera; w jego

„manifestacyjnym” artykule czytamy: „Na pomysł literatury niewidzialnej wpadłem w 1993 r. w nie-zwyczajnych okolicznościach: będąc świadkiem śmierci swego ojca i w niedługim czasie narodzin syna. Wtedy uświadomiłem sobie z całą oczywistością, że takich wydarzeń jak śmierć czy narodziny nie sposób tak naprawdę opisać, że same słowa ani w części nie oddadzą ich istoty, i że być może tylko formą da się to jakoś wyrazić [...]” [Fajfer 2010a, 37–38]. Forma zatem w istocie niesie w dziele liberackim istotną treść, często niewyraźną za pomocą środków tekstowych, a czasem treść współgrającą z tekstem albo z nim w pewnym stopniu niekompatybilną.

Fajfer chciał więc za pomocą *Oka-leczenia* wyrazić swe doświadczenie, tekstowo niewyraźne. Jednocześnie sama książka, w swej trzytomowej formie *dos-á-dos*, wyraża sobą trzy momenty ludzkiego doświadczenia: moment między życiem a śmiercią (tj. granicę między czymś dotykającym a czymś niewyobrażalnym), moment narodzin (gdy dziecka jeszcze nie widać, ale już wydostaje się z łona matki) i moment poczęcia (kiedy nagle, wychodząc z przestrzeni abstrakcji, pojawia się nowe ludzkie życie). Wydaje się, że takie działanie jest próbą stworzenia książki jako podmiotu pozwalającego wyrazić doświadczenie, który dzięki swej formie — za pomocą której można w niemal nieograniczonym stopniu wyrażać różne treści — umożliwia (potencjalnie) dotarcie do konkretnego doświadczenia.

Stwierdziłem wcześniej, że nieistniejące, abstrakcyjne, idealne dzieło liberackie ma na celu zawarcie w sobie i wyrażenie sobą całego świata. Takie dzieło liberackie stanowi jedynie coś w rodzaju Platońskiego ideału, natomiast istniejący fizycznie utwór taki jak *Oka-leczenie*, choć nie wyraża sobą całego świata, to jednak próbuje wyrazić pełnię doświadczenia ludzkiego w ogóle, tj. ludzkiej egzystencji w czasie i przestrzeni, a także — na poziomie bardziej jednostkowym — wyraża osobiste doświadczenie Fajfera i Bazarnik, autorów *Oka-leczenia*. W tym sensie liberatura jest *Leib*, ponieważ wyraża sobą to, czego doświadczyła ona sama oraz, czy może przede wszystkim, to, czego doświadczył jej autor.

Liberatura jest więc literaturą czującą, „*Leiberaturą*”, i literaturą pokazującą to, co odczuwa jej twórca, a w konsekwencji powodującą pewne indywidualne wrażenia (doświadczenia) także u konkretnego odbiorcy.

5. Zakończenie

Podsumowując, możemy stwierdzić, że dzieło liberackie da się w tradycyjny sposób przeczytać, tzn. dokonać interpretacji zaprezentowanego (np. wydrukowanego) w nim tekstu, ale można też „przeczytać” ciało owego utworu, odnaleźć znamiona na tym ciele, zobaczyć je i dotknąć ich, a także — zinterpretować je lub uteoretyzować. Podobnie rzecz się ma z ludzkim ciałem, którego strukturę można „odczytywać”, a przez to interpretować je i badać jego historię, a nawet — jak pokazuje ostatnio spora grupa badaczy — podjąć próbę teoretyzacji owego ciała.

Można ogólnie stwierdzić, że doświadczenie tekstowe jest niemal tożsame z doświadczeniem cielesnym. Tekst również jest „moim tekstem”, tj. tekstem autora, jeśli umieszczę w nim swe własne myśli, a jednocześnie może być postrzegany przez innych jako tekst obcy, bowiem czytelnik (w tym także tłumacz, czytelnik wyjątkowo pokorny i bardzo „dokładny”) zwykle jest ściśle odróżniony od twórcy i nie może zostać uznany za autora⁷. Tekst umieszczony w konkretnej książce także jest całością, którą można trwale zniszczyć, rozerwać, okaleczyć. Ponadto sama nomenklatura dotycząca tekstu metaforycznie odzwierciedla budowę ludzkiego ciała: istotne części stanowią nagłówek (który identyfikuje autora bądź przedstawia tytuł), stopka (którą zwykle, podobnie jak ludzką stopę, klasyfikuje się za pomocą numeru), a najistotniejszą jest ta, którą po angielsku nazywa się „the body of text”. Tekst stanowi wreszcie, podobnie jak ciało, narzędzie poznania świata, choć ograniczone przede wszystkim niedoskonałością języka. Tekst pozwala nam odkodować zapośredniczony przez konwencje język, ciało natomiast umożliwia dostrzeżenie zapośredniczonego przez wzrok obrazu; ani czysty obraz, ani czysty język nie są dostępne ludzkiemu postrzeganiu.

O ile jednak doświadczenie tekstualności okazuje się w pewnym sensie cielesne, o tyle odkrywanie dzieła liberackiego zwykle wykracza

⁷ Z drugiej strony Wimsatt i Beardsley (w 1946 i 1954) identyfikują „błąd intencyjności” (*the intentional fallacy*), który polega na uznaniu sprawczej obecności autora w utworze, gdy tymczasem, jak twierdzą badacze, „[w]iersz nie jest własnością krytyka ani też nie należy do autora (przy swoim powstaniu wiersz oddziela się od autora i wyrusza w świat, który jest poza zasięgiem intencji i kontroli autora)” [Wimsatt, Beardsley 1954, 5].

daleko poza granice *stricte* czytelniczego doświadczenia lektury. Obejmuje ono bowiem także „odczytywanie” — czy też odkodowywanie — elementów wizualnych, które swego właściwego („zwizualizowanego” przez liberackiego autora) znaczenia nabierają dopiero wówczas, gdy ich interpretacja następuje w ścisłym związku z odczytaniem warstwy tekstowej oraz, stanowiącej część dzieła liberackiego, warstwy fizycznej. Liberaturę można zatem określić jako literaturę cielesną, która stanowi zarówno materialny obiekt, jak również przedmiot „żyjący” i rozwijający się przed oczami liberackiego czytelnika-widza. Sam widz natomiast jest cielesny nie tylko jako bryła (*Körper*) obcująca z inną, książkową bryłą, lecz także jako interpretator, który polega na własnym doświadczeniu (oraz na własnych zmysłach) przy badaniu doświadczenia autora, który z kolei swoje doświadczenie przedstawia w formie liberackiego dzieła.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu:

Fajfer, Zenon, 2004, *Spoglądając przez ozonową dziurę*, Kraków: Ha!art.

Literatura przedmiotu:

Bazarnik, Katarzyna, 2014, *Liberatura: ikoniczne oka-leczenie literatury*, <http://www.liberatura.pl/teksty-dostepne-na-stronie.html> (dostęp: 7.04.2015).

Bazarnik, Katarzyna, 2007, *Liberature: A New Literary Genre?*, [w:] Christina Ljungberg, Olga Fischer, Elżbieta Tabakowska (red.), *Insistent Images*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins B.V.

Fajfer, Zenon, 2010a, *Liberatura. Aneks do słownika terminów literackich*, [w:] Katarzyna Bazarnik (red.), *Liberatura czyli literatura totalna*, Kraków: Ha!art.

Fajfer, Zenon, 2010b, ~~liryka, epika, dramat~~, *liberatura*, [w:] Katarzyna Bazarnik (red.), *Liberatura czyli literatura totalna*, Kraków: Ha!art.

Fajfer, Zenon, 2010c, *Nie(o)pisanie liberatury*, [w:] Katarzyna Bazarnik (red.), *Liberatura czyli literatura totalna*, Kraków: Ha!art.

Fajfer, Zenon, 2010d, *W stronę liberatury*, [w:] Katarzyna Bazarnik (red.), *Liberatura czyli literatura totalna*, Kraków: Ha!art.

Giles, James, 1991, *Bodily Theory and Theory of the Body*, [w:] *Philosophy*, tom 66, nr 257.

Husserl, Edmund, 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. II, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa: PWN.

Jeżyk, Łukasz, 2010, *Widzieć, wierzyć, wiedzieć. dwadzieścia jeden liter Zenona Fajfera*. W: Katarzyna Bazarnik (red.), *Liberatura czyli literatura totalna*, Kraków: Ha!art.

Kalaga, Wojciech, 2010, *Tekst hybrydyczny. Polifonie i aporie doświadczenia wizualnego*, [w:] Włodzimierz Bolecki, Adam Dziadek (red.), *Kulturowe wizualizacje doświadczenia*, Warszawa: IBL PAN.

Kandinsky, Wassily, 1986, *Punkt i linia a płaszczyzna*, przeł. Stanisław Fijałkowski, Warszawa: PIW.

Matuszyk, Łukasz, 2016, *Liberackie ciało i jego Oka-leczenie*, ma się ukazać w „Er(r)go”.

Merleau-Ponty, Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa: PWN.

- Piłat, Robert, 2006, *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Pokropski, Marek, 2011, *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (32).
- Varela, Francisco J.; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor, 1993, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Wimsatt, William K.; Beardsley Monroe C., 1954, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington: University of Kentucky Press.

ABSTRACT

THE PHENOMENOLOGICAL BODY OF LIBERATURE

The paper poses the question about the corporeality of a library work. In the first part, the discussion is focused on the issue of a body, based on the phenomenological philosophy of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. The second part presents the concept of liberature or, as it is often called, total literature. The last two sections are centred on the problem of the two types of a library “body,” as well as on the similarities between the phenomenological idea of the body and the corporeality of a library text.

SŁOWA KLUCZOWE: ciało, fenomenologia, liberatura, Zenon Fajfer, książka

KEYWORDS: body, phenomenology, liberature, Zenon Fajfer, book



MALWINA ROLKA
UNIwersytet Śląski

MIT I ORALNOŚĆ W ŚWIETLE DIAGNOZ KRYZYSU KULTURY NOWOCZESNEJ

Kategoria *wtórnej oralności* pojawia się w refleksji nad podstawami ludzkiej komunikacji za sprawą kanadyjskiego badacza, Waltera Jacksona Onga, który jej mianem określa powrót w epoce telefonu, radia i telewizji do form porozumiewania się opartych na przekazie ustnym, natomiast rozumienie rządzących nią procesów i mechanizmów zapośrednicza w obrazie przedśmiennej Grecji, wyłaniającym się z analiz Erica A. Havelocka. Rozróżnienie oralności pierwotnej i wtórnej pozwala Ongowi na zestawienie rewolucji, jaką stanowiło pojawienie się pisma w starożytnej kulturze żywego słowa, z postępującym w drugiej połowie XX wieku procesem przejścia od oralności wtórnej do epoki komputera [por. Ong 2009, 301–303].¹ W tej optyce przedśmienna Grecja jawi się jako kraina poetów, przechowujących tradycję i wiedzę w mitycznych opowieściach o bogach i herosach. W słowie *mythos* skrywała się wówczas treść poezji, która wyznaczała uniwersalne ramy ujmowania rzeczywistości², co dawało starożytnemu bardowi właściwie nieograniczoną władzę nad światem umysłowości oralnej. Wobec pojawienia się wspieranego kulturą pisma *logosu*, wnoszącego nieznany dotychczas paradygmat postrzegania rzeczywistości, siła oddziaływania mitu musiała poddać się jego presji.

-
- 1 Interesującym uzupełnieniem rozważań Onga na temat pojęcia dyskretyzacji jest książka Christiana Vandendorpe'a, który, podejmując problem tekstualności w dobie powszechnej informatyzacji, śledzi w perspektywie historycznej zależności pomiędzy tekstem i jego nośnikami [Vandendorpe 2008].
 - 2 „Dla Greków żyjących między 750 rokiem przed Chrystusem (jest to najpewniej okres jej rozkwitu) do 500 roku przed Chrystusem poematy Homeryckie nie były po prostu tym, co nazywamy poezją, ponieważ wierzyli oni w ich treść; była to wprawdzie wiara zabarwiona nie-wiarą, lecz było to coś dużo więcej niż zwykłe rozkoszowanie się fabułą, bajką jako taką” [Ortega y Gasset 2004, 287].

Badania nad przekształceniami pierwotnej umysłowości oralnej związanymi z pojawieniem się pisma stanowią w optyce Onga punkt odniesienia dla analizy postępu technologii słowa oraz jego wpływu na przemianę struktur świadomości człowieka Zachodu. Prymat kultury piśmiennej został wzmocniony za sprawą wynalezienia druku. Kolejną zmianą o skali rewolucyjnej okazuje się technologia elektroniczna, definiowana przez nowe sposoby komunikacji, kształtujące wiek wtórnej oralności: „Tę nową oralność cechuje uderzające podobieństwo do tej dawnej — np. mistyka uczestnictwa, karmienie poczucia wspólnoty, skupienie na chwili bieżącej, a nawet używanie formuł” [Ong 2011, 205]. Pomiedzy oralnością pierwotną i wtórną zachodzą jednak zasadnicze różnice. Ta druga okazuje się bardziej świadomym i swobodniejszym stadium kultury żywego słowa wykształconym przez świadomość zakorzenioną w wielowiekowym panowaniu pisma i druku. Dysponuje ona strukturami kategoryzacji podmiotowo-przedmiotowej, mającymi swoje źródło w naukowych i filozoficznych schematach postrzegania świata. Oralność wtórna wytwarza nowe formy komunikacji, które operują środkami wypracowanymi na gruncie społeczeństwa masowego. Wobec tego specyficznego typu sytuacji komunikacyjnej, oddającego kondycję zarówno społeczeństwa, jak i jednostki, rodzi się pytanie o jej związek z mitem³.

3 Przy próbie konceptualizacji zarysowującego się w ten sposób zagadnienia należy stale pamiętać o nieuchronnej wieloznaczności pojęcia mitu, każdorazowo zmiennego w zależności od tego, w obrębie jakich dyskursów funkcjonuje. Z perspektywy rozważań nad mitycznymi uwarunkowaniami kategorii wtórnej oralności kwestią kluczową jest ambiwalencja ujęcia mitu w kategoriach prawdy i fałszu. W dwudziestowiecznych badaniach historycznych, socjologicznych i etnologicznych pojawia się tendencja do odchodzenia od pojmowania mitu jako fikcji (iluzji, fałszywego przekonania) na rzecz „takiego jego rozumienia, jakie spotkać można w społecznościach archaicznych, w których mit oznacza — przeciwnie — «historię prawdziwą», historię, która ma niezwykłą wartość, ponieważ jest święta, brzemienne w znaczenia i pouczająca” [Eliade 1998, 7]. To pierwsze znaczenie ukształtowało się głównie za sprawą rozwoju filozofii oświeceniowej, stawiającej sobie za cel walkę z przejawami myślenia mitycznego we wszystkich dziedzinach kulturowej aktywności człowieka. Kategoria mitu stała się o tyle bardziej pojemna, o ile nie odsyłała już tylko do starożytnych podań, lecz zaczęła być utożsamiana z wszelkiego rodzaju przesadami, zabobonami i iluzjami, które wykwitły w historycznym pochodzie ludzkiego rozumu, oznaczając wszystko to, co interpretuje on jako fikcję, fałsz, nieprawdę. Drugie znaczenie wiąże się ze swoistą rehabilitacją rozumienia pojęcia mitu, polegającą, najogólniej rzecz biorąc,

Rola mitu w pierwotnej kulturze oralnej

W ujęciu Havelocka przedpiśmienny stan umysłu odpowiada świadomości człowieka homeryckiego, będącego „częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał” [Havelock 2007, 235], czyli identyfikującego się z mitycznymi sytuacjami, przedstawianymi przez poetę oraz emocjami, towarzyszącymi przeżyciom bohaterów. W takim utożsamiającym nastawieniu nie może zaistnieć podmiotowo-przedmiotowa relacja pomiędzy ja i światem, ponieważ oba człony tej relacji stanowią jedność: umysłowość mityczna nie myśli o świecie, lecz go przeżywa. Dopiero na gruncie dyskursu filozoficznego wyłania się koncepcja autonomicznej jaźni, która w akcie poznawczym zdolna jest przedstawić sobie rzeczywistość w kategoriach przedmiotu. Dzieje filozofii jako narracji antagonistycznej względem mitycznego ujmowania świata wiążą się ściśle z historią interioryzacji pisma, które w ogromnym stopniu przyczyniło się do rozwoju dyskursu pojęciowego, opartego na abstrakcyjnych kategoriach.⁴ Dlatego w kontekście badań nad wpływem pisma na pierwotną umysłowość oralną filozofia i nauka

na ponownym odkryciu jego wartości dla kulturotwórczej aktywności człowieka. W antropologicznych badaniach nad rolą i znaczeniem mitu w społecznościach archaicznych akcentuje się przede wszystkim jego związek ze sferą wierzeń i rzeczywistością sakralną, które stanowią ośrodek organizacji życia kultury, konsolidując jej tożsamość. W ten sposób pojęcie mitu wymyka się schematom kategoryzacji doświadczenia właściwym wartościowaniom racjonalnej kultury rozwijającej się w postępie oświecenia.

- 4 Perspektywa, w ramach której przyznaje się piśmienności tak znaczący wpływ na kształtowanie racjonalnego dyskursu filozofii i kultury europejskiej, spotkała się z krytyką Davida R. Olsona, podejmującego się „demitologizacji piśmienności”. W jego ujęciu brak klarownego pojęcia piśmienności uniemożliwia miarodajne zdanie sprawy ze stopnia wpływu rozwoju technologii słowa na formę myślenia i kreowanej przez nią kultury, stąd punktem wyjścia swoich analiz czyni on nie tyle namysł nad pojęciowymi następstwami sposobów pisania (jak ma miejsce w przypadku analiz Onga, Havelocka czy McLuhana), lecz przede wszystkim koncentruje się na sposobach czytania. W takim sensie uznać można, że Olson przyjmuje stanowisko hermeneutyczne, formułując swój punkt widzenia w następujący sposób: „Śledzę historię rozwiązywania problemów czytania/rozumienia, pokazując, jak sposoby pisania i czytania doprowadziły do powstania «logocentryzmu», zbioru przekonań i założeń, który przenika właściwe czytającym rozumienie języka, świata i ich samych” [Olson 2010, 58].

jawią się jako wytwory technologii, przekształcającej świadomość:

Filozofia oraz wszystkie nauki i «sztuki» (analityczne badanie procedur, w rodzaju *Retoryki* Arystotelesa) zależą w swoim istnieniu od pisma, inaczej mówiąc — nie stwarza ich umysł pozbawiony wsparcia, lecz umysł wykorzystujący głęboko zinterioryzowaną technologię wcieloną w sam proces myślowy [Ong 2011, 252].

Warto jednak zaznaczyć, że Ong wyraźnie dystansuje się od prostej redukcji narodzin filozofii do momentu przejścia kultury oralnej w piśmienną: „To powiązanie to nie kwestia redukcjonizmu, lecz relacjonizmu. Przejście od oralności do pisma jest intymnie związane z rozwojem psychicznym i społecznym, w stopniu o wiele wyższym, aniżeli dotąd sądziliśmy” [Ong 2011, 256].

W jaki sposób jednak pismo wpłynęło na kształt tego nowego dyskursu? Przede wszystkim dysponuje ono zdolnością umieszczania myśli poza umysłem, wnosząc niezależny od ludzkiej pamięci nośnik, który umożliwia osiągnięcie ciągłości, koniecznej dla powstania zawieszających czas abstrakcyjnych kategorii [por. Ong 2011, 79–80]. Pismo, wiodąc do sytuacji wytrącenia jednostki z kontekstu „żywego doświadczenia”, wprowadza w miejsce emocjonalnego utożsamienia ze światem, bez którego przekaz czysto oralny byłby niemożliwy, refleksyjny dystans: „czytelnik, zaoszczędziwszy energię psychiczną, mógł zastanawiać się nad czytany tekst i przekształcić go, a spisana treść mogła być potraktowana jako «przedmiot», a nie tylko usłyszana i przeżyta” [Havelock 2007, 243]. Na tle wymienionych powyżej podstawowych przemian, sprokurowanych rozwojem technologii pisma, uwidaczniają się charakterystyczne rysy umysłowości oralnej, czy — innymi słowy — „myślenia mitycznego”⁵, takie jak: brak świadomości dystansu „ja” i świata, nieprecyzyjne rozgraniczanie podmiotu i przedmiotu, sytuacyjny charakter wiedzy, wyniesienie emocji do roli nadrzędnej, rozwój pojęć abstrakcyjnych, czy pierwotność zdarzenia

5 „*Mitopeia* to intelektualna metoda wykuwająca Świat, w którym na przestrzeni tysiącleci żyje lud. Metoda ta, czyli mityczny «sposób myślenia», polega na czystej fantastycznej inwencji, którą pobudza jakiś nadzwyczajny przedmiot, wyróżniający się fakt, wydarzenie czy postać rzeczy budząca w człowieku emocje. Umysł reaguje na to, tworząc narrację, opowiadając jakieś «zdarzenie», które człowiek po prostu przyjmuje” [Ortega y Gasset 2004, 288].

względem struktur narracyjnych [por. Mielecinski 1981, 203–208].

Jakie cechy charakterystyczne posiadała zatem kultura, opierająca się na oralnym typie umysłowości? Ong wskazuje przede wszystkim na jej homeostatyczny charakter, wynikający z jej zakorzenienia w teraźniejszości, pozbywania się wspomnień, które tracą swoje znaczenie dla aktualnej sytuacji kulturowej [por. Ong 2011, 89]. Przekaz oralny opiera się na dźwięku; słowa, nie posiadając widzialnej postaci uprzedmiotawiającego je znaku, mają naturę zdarzeniową, nie są, ale stają się. Wiążą się w ten sposób z czasem w sposób osobliwy — istnieją jedynie w chwili, kiedy są wypowiedane, ich aktualność nie zostaje w żaden sposób odniesiona do przeszłości lub przyszłości. Ponadto, akt mowy narzuca konieczność żywej obecności odbiorcy [por. Ong 2011, 72]. Jakkolwiek funkcjonujący w dyskursie kulturowym tekst także zwraca się do kogoś innego niż sam autor, zawsze jest ugruntowany w procesie fikcjonalizacji, który realizuje się w dystansie właściwym kulturze pisma. W ten sposób odbiorca traci status rozmówcy i funkcjonuje jako określony typ adresata, do którego zwraca się autor. Konieczność żywej sytuacji komunikacyjnej, kształtującej rzeczywistość kultury oralnej, jest warunkowana strukturą osobowości o charakterze w wysokim stopniu społecznym i zewnętrznym: „Komunikacja oralna łączy ludzi w grupy. Pisanie i czytanie są czynnościami samotniczymi, zmuszają psychikę do zagłębienia się w siebie” [Ong 2011, 119]. Trzecią cechą, charakteryzującą typ pierwotnej kultury oralnej jest jej szczególny związek z sakralnym wymiarem egzystencji człowieka, pełniący rolę integrującą. Ong wskazuje na fakt silnego powiązania oralnego charakteru przekazu ze sferą obrzędowości i religijności: Bóg przemawia do swoich wyznawców, a w strukturze i formułowym charakterze tekstów sakralnych ujawnia się zawsze prymat oralnych form komunikacji. [por. Ong 2011, 126]

Mit jako źródło odrodzenia kultury nowoczesnej

Zwrot *logosu* przeciwko mitowi osiąga swoje apogeum w postulatach oświecenia — epoki, w której rozum staje się narzędziem walki z „ciemnotą i zabobonem”, pragnącej naprawiać sposób życia i myślenia, wnoszącej optymistyczną wizję postępu jako drogi wiodącej do

szczęścia.⁶ W świetle oświeceniowych postulatów mit zostaje zdyskredytowany, utożsamiony z domeną przesądów. Próbę jego rehabilitacji podejmuje romantyzm, który poszukuje możliwości nowego odczytania greckiego antyku, dążącego do pozabawienia go klasycystycznych rysów, właściwych perspektywie oświeceniowej filologii. Zwrot ku mitowi okazuje się odpowiedzią na coraz dotkliwiej odczuwany kryzys kultury mieszczańskiej, realizującej się w utylitarnych

6 Źródłem oświecenia jest rozum okazujący się „snopem promieni rzuconym na zwartą masę cienia, który pokrywa jeszcze ziemię” [Hazard 1972, 45]. Metafora światła odsłania jego nową formułę, w ramach której staje się on przede wszystkim narzędziem krytycznym, poddającym analizie każdy element ludzkiej rzeczywistości pod kątem zgodności z wnoszonymi przez siebie warunkami. Jeśli wiek XVII był klasycznym wiekiem racjonalizmu, opartym na przekonaniu o tym, że rozum mieści w sobie wrodzoną wiedzę, a gwarantem dostępu do niej jest poprawne zastosowanie intuicji intelektualnej i procedur dedukcji, to XVIII stulecie wyniosło go do rangi kryterium poznania, upatrując w empirii źródła rzeczywistości poddawanej ocenie. Dopiero tak przekształcony rozum mógł, zdaniem myślicieli oświeceniowych, stać się narzędziem doskonalenia ludzkiego świata i zarazem zyskać wymiar w pewnym sensie eschatologiczny. Paul Hazard tak oto opisuje tę podstawową cechę oświeceniowego rozumu: „Ostatecznym dowodem doskonałości rozumu jest jego moc dobroczynna. Ponieważ udoskonali on nauki i sztuki i zwiększył w ten sposób naszą wygodę i łatwość życia, ponieważ będzie sędzią, który w sposób bardziej niezawodny niż samo nawet doznanie zmysłowe nauczy nas co do rzeczywistej jakości naszych przyjemności i, co za tym idzie, co do tego, które z nich należy porzucić, a które zachować, ponieważ nieszczęście jest tylko brakiem wiedzy lub błędnym sądem, ponieważ rozum dostarcza wiedzy i prostuje błędne sądy, przeto dokona tego, co przeszłość zawsze nam tylko obiecywała, a czego nam nie dała: uszczęśliwi nas. Przyniesie zbawienie; dla filozofa, powiada Dumarsais, jest on odpowiednikiem tego, czym dla świętego Augustyna jest łaska; oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat, albowiem jest światłem” [Hazard 1972, 44–45]. Oświeceniowa koncepcja rozumu, dla której przesłankę stanowi proces racjonalizacji (przyrody, stosunków społecznych, a także sfery religii i metafizyki), opiera się na antropocentrycznym przekonaniu, że w porządek naturalny wpisana jest struktura o charakterze racjonalnym, co pozwala wyznaczyć jednostce trwałe miejsce we wszechświecie: „Świat pozornie tylko rozpadał się w oświeceniowej jego wizji na pojedyncze rzeczy, empirycznie odkrywane fragmenty. Milczącą przesłanką oświeceniowego kultu faktu jest idea jedności natury wyrażająca się w racjonalnym łądnie, którego najbardziej przekonującą manifestacją jest stałość natury ludzkiej i więzi łączących człowieka z porządkiem naturalnym. Człowiek nie tylko trwa w tym porządku, nie tylko odkrywa go, ale w nim uczestniczy jako jego część” [Baczko 1965, 47].

roszczeniach znudzonego filistra⁷. Z romantycznego sprzeciwu wobec tych tendencji wyrasta Nietzscheański program odrodzenia kultury, w którym naczelną rolę odgrywa nowa formuła światopoglądu tragicznego, odnajdująca swoje symboliczne zapośredniczenie w micie dionizyjskim. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche kreśli obraz starożytnej kultury greckiej, wypełniającej swą istotę w dynamicznej grze pierwiastków dionizyjskiego i apollinijskiego, która powołuje do życia wypływające wprost z mitu antyczne dzieło dramatyczne. Metamorfozy tragedii związane z postępującym od czasów Sokratesa procesem intelektualizacji życia stają się ostatecznie wyrazem rozkładu antycznego świata mitu, gwarantującego jedność i tożsamość horyzontu kulturowego: „Bez mitu jednak traci wszelka kultura swą zdrową, twórczą moc naturalną; dopiero mitami obstawiony widnokrąg zamyka w jedność cały ruch kulturalny” [Nietzsche 2005, 99]. Ucieleśnieniem powrotu do mitu i odrodzenia tragedii w ramach nękanej kryzysem kultury mieszczańskiej staje się w *Narodzinach tragedii* muzyka Ryszarda Wagnera. Pomimo że na kolejnych etapach swojej twórczości Nietzsche ostro zdystansuje się wobec postaci charyzmatycznego kompozytora, nigdy nie odżegna się od romantycznego postulatu poszukiwania w micie panaceum na pogłębiający się kryzys kultury Zachodu.

Najdobitniejszym wyrazem stałej obecności tej tendencji w myśli Nietzschego jest *Tako rzecze Zaratustra* — dzieło, na którego kartach po

7 Ryszard Wagner — mistrz i przyjaciel młodego Fryderyka Nietzschego — krótko i dobitnie określa, na czym wspiera się kondycja dziewiętnastowiecznej sztuki: „Istotę jej stanowi przemysł, jej celem moralnym jest zarobek pieniężny, a zadaniem estetycznym rozrywka dla znudzonych” [Wagner 1904, 24]. W odpowiedzi kompozytor podejmuje romantyczną próbę stworzenia „nowej mitologii”, której ośrodek znajdował się w teatrze w Bayreuth. Tak program *Sztuki i rewolucji*, jak i narracja *Pierścienia Nibelungów* stanowią wyraz radykalnej krytyki kapitalizmu, zdradzającej anarchistyczną orientację Wagnera. W jego słynnej operze złoty wiek ludzkości zostaje zniweczony rządem władzy i pieniądza, w wyniku czego następuje zmierzch bożyszcz i wina świata może zostać odkupiona jedynie ofiarą niewinnej miłości. Ten ostatni rys — wiążący libretto Wagnera z tradycją chrześcijańską — w *Sztuce i rewolucji* występuje pod postacią figury Chrystusa: „Pozwólcie nam wznieść ołtarz przyszłości — zarówno w życiu, jak i w żywej sztuce — dwom najwspanialszym nauczycielom ludzkości: Jezusowi, który za ludzkość cierpiał, i Apollinowi, który ją podniósł do jej radosnej godności!” [Wagner 1904, 76].

raz pierwszy zostają w pełni wypowiedziane zręby jego filozofii woli mocy, kumulującej w związku idei nadczłowieka i wiecznego powrotu jako afirmatywnych wyznaczników programu odrodzenia kultury. Postać Nietzscheańskiego proroka odsyła do kategorii oralności — Zaratustra jest mówcą, poetą i pieśniarzem, a przy tym także nauczycielem, podobnie jak starożytni bardowie w wizji przedpiśmiennej kultury Havelocka. Jakie znaczenie zyskuje jednak oralność w myśli Nietzschego? Intuicję wiodącą do odpowiedzi na to pytanie odnajdujemy w wydanej kilka lat przed *Tako rzecze Zaratustra* drugiej części *Ludzkiego arcyłudzkiego*:

Niechaj niebo uchroni mnie przed długo wlokącymi się rozmowami na piśmie! Gdyby Platon znajdował mniej przyjemności w takim przędzeniu, czytelnicy jego znajdowaliby więcej przyjemności w Platonie. Rozmowa, która w rzeczywistości bawi, zmieniona w pismo i przeczytana jest malowidłem o wyłącznie fałszywych perspektywach: wszystko w niej jest za długie lub za krótkie [Nietzsche 2003, 132].

Afirmatywny charakter rozmowy, poddany zawłaszczającemu oddziaływaniu pisma, unieruchamia grę toczącą się pomiędzy jej uczestnikami, a wyrwawszy treść z kontekstu określonej sytuacji komunikacyjnej, czyni ją wraz z upływem czasu coraz bardziej niezrozumiałą i sztuczną. Tym samym filozoficzny dyskurs Zachodu, realizujący się przede wszystkim w medium słowa pisanego, nie może zmierzać do prawdy, ponieważ wciąż niweczy pierwotny autentyzm ludzkiego doświadczenia. Krytyka metafizyki podjęta przez Nietzschego jest w dużej mierze krytyką jej języka, który w abstrakcyjności swych pojęć odbija refleksyjny dystans jednostki i świata⁸, czego tak

8 Sedno tej krytyki odnajdujemy już we wczesnym eseju Nietzschego — *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* (napisanym zresztą w czasie, gdy powstały także *Narodziny tragedii*) — w którym poddaje on analizie mit języka metafizyki obrazowo przedstawiony w bajce o zwierzętach wynajdujących poznanie i jego zaczarowaną mowę abstrakcji. Nietzsche występuje tam w roli oświeceniowego demaskatora mitu, który śledzi jego narodziny, rozwój i struktury, tyle że odsłania je w samym procesie racjonalizacji ludzkiego doświadczenia [por. Nietzsche 2004, 160–171] Choć krytyka dokonywana przez niemieckiego autora sytuuje się poziomie świadomości historycznej w wieku XVIII, wklęła się w podobną pułapkę, która stała się przyczyną instrumentalizacji oświeceniowego rozumu, a mianowicie w interpretację utylitarną: „Zamiast widzieć w logice i kategoriach rozumu środki

symptodem, jak i motorem napędowym, okazuje się rozwój słowa pisanego. Zaratustra, mityczny mówca i poeta, staje się symbolem próby pojednania wysoce zindywidualizowanej i odseparowanej świadomości nowoczesnej ze światem, a tym samym odzyskania dynamiki i bezpośredniości, właściwych racjonalności u jej źródeł. Tę perspektywę Nietzschego naświetla Giorgio Colli, rozróżniając w *Filozofii ekspresji* autentyczny *logos* (obecny w żywej mowie) i rozum nieautentyczny (zintegrowany z pogłębiającą się dominacją pisma). Podobnie jak Nietzsche, Colli krytykuje rozum, który na gruncie antagonizmu względem bezpośredniości doświadczenia dąży do zapanowania nad nią, roszcząc sobie prawo do przedstawiania siebie jako jedynej, autonomicznej rzeczywistości: „Rozum narodził się jako pewne uzupełnienie, którego usprawiedliwieniem jest coś ukrytego, coś na zewnątrz niego, co nie może być odzyskane, lecz jedynie wskazane poprzez ten «dyskurs»” [Colli 2005, 220]. To pismo, ujednoznaczające sens racjonalności, separuje pojęcia od użycia ich w żywym kontekście pierwszych filozoficznych dyskusji, zubożając i zafałszowując tym samym dynamikę myślenia, którego pierwotna bezpośredniość zdaje zbliżać ją bardziej do sfery mitu niż do formy dyskursu właściwego nowoczesnej filozofii.

Mit w służbie ideologii

Nietzsche, poszukujący w związku mitu i oralności recepty na nowoczesne odrodzenie afirmatywnej bezpośredniości doświadczania świata, uznaje wysoce zracjonalizowaną kulturę europejską za metafizyczne kłamstwo, które pragnie uchodzić za absolutną prawdę.

dopasowania świata do celów użyteczności (więc zasadniczo do użytecznego fałszowania), sądzi ona, iż posiada w nich kryterium prawdy, resp. realności” [Nietzsche 2004, 201]. W rozpadzie Nietzscheańskiego ideału odrodzenia kultury streszcza się tendencja, która, zdaniem Oswalda Spenglera, właściwa jest każdemu oświeceniu, jakie miało miejsce w dziejach: „Każde oświecenie postępuje od bezgranicznego optymizmu rozumu — związanego zawsze z typem wielkowiejskiego człowieka — do bezwarunkowego sceptycyzmu. Suwerenna rozbudzona świadomość, odcięta przez otaczające mury i dzieła ludzkie od żywej natury i ziemi pod stopami, nie uznaje nic poza sobą samą. Uprawia ona krytykę swego przedstawionego, oderwanego od zmysłowej codzienności świata, i to dopóty, aż znajdzie to, co ostateczne i najlotniejsze, formę formy — siebie samą, a więc nic” [Spengler 2001, 374].

Perspektywa mitu ma tym samym przeświecić racjonalność, ukazując ją jako jeden z możliwych przejawów życia. *Mythos* i *logos* nie są już wartościowane z punktu widzenia metafizycznej prawdy, lecz ze względu na postulat afirmacji życia. Jednak mit, zawłaszczany ponownie przez absolutystyczne żądania *logosu*, może przekształcić się w totalizujące narzędzie w służbie ideologii. Twórczość zarówno Wagnera, jak i Nietzschego podzieliły ten los, co znalazło swoje odzwierciedlenie w wykorzystaniu ich przez totalizującą formę rozumu, która swój punkt kulminacyjny osiąga w tragedii drugiej wojny światowej.

Bezpośredniość oddziaływania mitu zostaje tym samym zawłaszczona przez mechanizmy totalizującego rozumu. Absolutystyczne roszczenia rozumu dochodzą do głosu w ideologii, która doprowadza do przekształcenia charakterystycznego dla myślenia mitycznego uniwersalizmu w dążenie do ostatecznej unifikacji. Teodor Adorno i Max Horkheimer, którzy w obliczu barbarzyństwa II wojny światowej stawiają na nowo pytanie o charakter idei oświeceniowych, wykazują ich dialektyczny związek z mitem. Główną tezę napisanej przez nich *Dialektyki oświecenia* jest, że „już mit jest oświeceniem oraz że oświecenie obraca się ponownie w mitologię” [Horkheimer, Adorno 2010, 13]. Oświecenie, przeniknięte dążeniem do sukcesywnej eliminacji sfery mitu w imię wyzwalającej siły wiedzy, paradoksalnie okazało się zwracać w swoich emancypacyjnych dążeniach przeciwko samemu sobie, ponieważ „mity, które padły ofiarą oświecenia, same już były jego produktem” [Horkheimer, Adorno 2010, 19]. Dla filozofów szkoły frankfurckiej oświecenie nie jest jedynie historyczną epoką, ale tendencją właściwą człowiekowi od zarania dziejów kultury europejskiej, odkrytą już w *Odysei*, która stanowi „jedno z najwcześniejszych reprezentatywnych świadectw mieszczańsko-zachodniej cywilizacji” [Horkheimer, Adorno 2010, 13]. Personifikacja natury właściwa myśleniu mitycznemu wyraża się w usiłowaniu zapanowania nad nią za sprawą wyjaśniania, poszukiwania przyczyn, nazywania i utrwalania w tradycji. W swojej funkcji etiologicznej mit zrównuje się zatem z filozofią, która różni się od niego wyższą formą samoświadomości. Perspektywa rozumienia mitu, zaprezentowana przez Adorna i Horkheimera pozornie nie pokrywa się z tą, która ukazuje przejście od mitu do *logosu* w kontekście rozwoju technologii słowa. Formułowy charakter dzieł Homera, na który wskazuje Havelock, lokuje je wyraźnie po stronie pierwotnej tradycji ustnej ostro

skontrastowanej z podporządkowanym pismu dyskursem filozoficznym, wyodrębniającym podmiotowość z tkanki mitycznego doświadczenia. Warto jednak zauważyć, że Horkheimer i Adorno analizują przejście od mitu do *logosu* przede wszystkim w perspektywie znaczenia treści starożytnych podań, natomiast Havelock i Ong z punktu widzenia form komunikacji. Filozofowie szkoły frankfurckiej uwzględniają jednak także ten drugi kontekst, wskazując na zapis jako uzewnętrznienie oświeceniowego charakteru homeryckiego mitu [por. Horkheimer, Adorno 2010, 19]. Tylko mit wyzuty z bezpośredniości właściwej przekazowi oralnemu mógł stać się pożywką dla oświecenia, które nadało mu postać skonsolidowanej ideologii.

Adorno i Horkheimer, podobnie jak Havelock, w platońskiej teorii idei doszukują się ostatecznego momentu zapanowania *logosu* nad rzeczywistością mitycznych opowieści. Jednak XVIII-wieczne oświecenie zwraca się w końcu także i przeciwko metafizycznym uniwersaliom, w których dopatruje się manifestacji pradawnego lęku przed bogami, ograniczającymi dążenia do zapanowania nad przyrodą. Do realizacji tak określonego celu może wieść jedynie racjonalność, przybierająca charakter sformalizowany i instrumentalny, co sprawia, że „tym czynnikiem, który ostatecznie umożliwia rozumne działania, jest zdolność klasyfikowania, wnioskowania oraz dedukowania w całkowitym oderwaniu od specyfiki treści, słowem — abstrakcyjne funkcjonowanie mechanizmu myślowego” [Horkheimer 2007, 37]. W tym historycznym stadium swojego rozwoju autonomia rozumu zostaje poddana anonimowemu aparatowi ekonomicznemu, którym rządzi mechanizm wymiany — hipertrofia mitycznego rytuału ofiary składanej bogom. Formy produkcji, zajmując miejsce przynależne dotąd wyłącznie sferze *sacrum*, stają się obiektem czci dla zreifikowanej świadomości jednostki uwikłanej w stosunki totalizującego społeczeństwa masowego⁹. Oświecenie, zmierzając jedynie do reprodukcji struktur

9 Zdaniem Maxa Webera, racjonalny sposób życia, kształtujący charakterystyczne tendencje kultury mieszczańskiej, ma swoje źródła w purytańskiej „ascezie wewnętrzświatowej”, jednak utylitarny zwrot rozumu wiedzie do dominacji struktur kapitalizmu we wszystkich sferach ludzkiej aktywności, które zostają poddane totalnemu dyktatowi: „Albowiem kiedy asceza została przeniesiona z cel zakonników do życia zawodowego, a następnie zaczęła opanowywać wewnętrzświatową moralność — pomogła w budowie gigantycznego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego z przesłankami technicznymi

systemu społeczno-ekonomicznego, przekształca się w mit, a to oznacza, że neguje przypisywany sobie status myśli wyzwalającej, wprowadzając w miejsce ponadludzkich potęg technokratyczne struktury i jednocześnie doprowadzając do interioryzacji potrzeby panowania:

Zapanowanie nad przyrodą obejmuje zapanowanie nad człowiekiem. Każdy podmiot nie tylko uczestniczy w ujarzmianiu zewnętrznej natury, ludzkiej i nieludzkiej, lecz — by ów cel osiągnąć — musi także ujarzmić naturę w sobie samym [Horkheimer 2007, 109].

Walka z mitem wprowadza więc mit na innej drodze, kształtując tym samym ideologię społeczeństwa industrialnego, masowego, a w końcu totalnego.

Zarysowaną przez filozofów szkoły frankfurckiej perspektywę mitu, przekształcającego się w narzędzie ideologii społecznej, wzbogacają wyrastające ze strukturalizmu semiologiczne badania podjęte przez Rolanda Barthesa. Umiejscawia on diagnozę Adorna i Horkheimera w kontekście polaryzacji: oralność — piśmienność (wypracowanym w pismach Onga i Havelocka), opisując proces przeobrażenia społeczeństwa mieszczańskiego w kategoriach oralności wtórnej. Barthes, utożsamiając mit po prostu z komunikatem, wprowadza bardzo szerokie rozumienie mowy jako „każdej jednostki lub syntezy znaczeniowej, czy to słownej, czy wizualnej” [Barthes 2000, 241]. Mowa nie redukuje się już tylko do aktu komunikacji werbalnej, ale zawiera w sobie wszelkie formy posiadające znaczenie, które może zostać odczytane. Według Barthesa świat przemawia do nas na różne sposoby, a nośnikami mowy mitycznej mogą być zarówno widowiska sportowe, reklamy, filmy, fotografie, jak i wypowiedzi na piśmie. Teoria Barthesa, w myśl której pismo podporządkowane zostaje mowie, zdaje się wyrazem tendencji charakterystycznych dla epoki wtórnej oralności. Mitu jako mowy znaczącej „nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzania: istnieją formalne granice mitu, ale nie ma

i ekonomicznymi mechanicznej produkcji maszynowej. Kosmos ten określa dziś z nieuniknionym przymusem sposób życia wszystkich jednostek, które urodziły się w jego trybach, nie zaś tylko sposób życia wykonujących bezpośrednio ekonomiczną czynność zarobkową, i być może będzie go w taki sam sposób określał dotąd, aż spłonie ostatni cetrar kopalnego węgla” [Weber 1984, 108].

substancjalnych” [Barthes 2000, 239]. Barthes, podobnie jak Havelock, ogranicza mit w sposób formalny i pozostawia otwarty jego treściowy zakres. Ujmuje go z jednej strony w perspektywie określonej strategii komunikacji, z drugiej, tak jak dla oralnego poety starożytnej Grecji, w świetle jego koncepcji mitem staje się cały świat. Jest to jednak świat zasadniczo odmienny od swoistej niewinności kultury oralnej. Na gruncie strukturalizmu rzeczywistość nie jest możliwa do doświadczenia poza systemem znaczeń, które ją warunkują; nie istnieje żadna możliwość niezapśredniczonego doświadczenia świata. Barthes podejmuje tę kwestię w swojej pierwszej książce — *Stopień zero pisania*, gdzie analizuje klasyczny sposób pisania, panujący niepodzielnie w literaturze francuskiej do połowy XIX wieku i uchodzący do tego czasu za pisanie jako takie, które w prosty sposób odzwierciedla uniwersalne, obiektywne aspekty doświadczenia świata¹⁰. Literatura staje się dla Barthesa jedynie wyrazem szerszego procesu przeobrażeń mieszczańskiej kultury, która, kierowana imperatywami instrumentalnej racjonalności, wynosi je do rangi powszechności i uniwersalizmu. W ten sposób mieszczańskie społeczeństwo przekształca historię w ideologię, która zaprzęga w służbę mit, czyniąc jego nośnikiem środki masowego przekazu, stabilizujące reprodukcję wartości mieszczańskiego świata.

Zarówno w pismach frankfurtyczyków, jak i w analizach Barthesa, mit pojawia się pod postacią ideologicznego systemu reprodukcji, któremu poddaje się społeczeństwo masowe, konsumpcyjne i anonimowe. Ideologia czyni swoim przedmiotem świat jako taki; u Adorna i Horkheimera stanowi środek utrzymania mechanizmów rządzących społeczeństwem konsumpcji za sprawą „wykorzystania kultu faktów, gdyż ogranicza się do tego, by za sprawą możliwie dokładnego przedstawienia awansować marne istnienie do królestwa faktów” [Horkheimer, Adorno 2010, 150]; u Barthesa mit „chce sam siebie przekroczyć i stać się systemem faktów” [Barthes 2000, 267], przechodząc w pozorną obiektywność mieszczańskiego świata. Tym samym w ideologicznym obrazie rzeczywistości nie może zabraknąć także natury, która jednak okazuje się spreparowana na potrzeby

10 „Społeczeństwo przedmieszczańskie z czasów monarchii, a także mieszczaństwo porewolucyjne, stosując ten sam sposób pisania, rozwinęło esencjalistyczną mitologię człowieka i dlatego pisanie klasyczne, jedno i uniwersalne, porzuciło różnorodność na rzecz jedności, której każda część była wyborem, to znaczy radykalną eliminacją wszelkiej innej możliwości języka” [Barthes 2009, 66].

społeczeństwa. Filozofowie szkoły frankfurckiej stoją na stanowisku, że „społeczny mechanizm panowania ujmuje naturę jako zbawcze antidotum wobec społeczeństwa — tym samym natura zostaje wciągnięta w nieuleczalne społeczeństwo i sprzedana” [Horkheimer, Adorno 2010, 150]. Dla Barthesa natomiast mit żywi się rzeczywistością historyczną, prowadzi do jej destrukcji, odbiera rzeczom ich historię — świat „wychodzi z mitu jako harmonijny obraz esencji” dzięki rodzajowi „kuglarstwa, które odwróciło rzeczywistość, opróżniło ją z historii i wypełniło naturą” [Barthes 2000, 277]. Natura, ulegając reprodukcji procesowi wymiany, zostaje sprowadzona do „teraz” konsumenckiego społeczeństwa; historia, gwarantująca niegdyś tożsamość podmiotowi, przekształca się odtąd w manipulację strukturami znaczeń.

Niehistoryczność rzeczywistości społeczeństwa masowego pozwala na odniesienie kształtujących go form komunikacji właściwych wtórnej oralności do żywego doświadczenia kultury przedpiśmiennej. Według Onga „pismo podnosi świadomość”, pozwalając na wyodrębnienie się podmiotu z jednolitego strumienia rzeczywistości. Nowa oralność pozostaje w silnym związku z pismem, mającym wpływ na kształt wspólnoty, na której gruncie funkcjonuje. Oralność pierwotna, jak zauważa Ong, opiera się na silnym poczuciu więzi społecznych, ponieważ „słuchanie słowa mówionego czyni z słuchaczy wspólnotę, prawdziwe audytorium”, „generuje wszakże poczucie wspólnoty nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej — ową «światową» wioskę McLuhana” [Ong 2011, 205]. Sprzyjać temu ma świadoma orientacja na grupę, możliwa dzięki wysokiej refleksyjności jednostki, ukształtowanej przez kulturę pisma i druku. W takim sensie spontaniczność oralności pierwotnej okazuje się wynikiem braku podmiotowej refleksyjności, gdy tymczasem spontaniczność oralności wtórnej staje się obiektem świadomego wyboru.

Czy na gruncie przywoływanych wcześniej rozmaitych diagnoz kryzysu kultury można zgodzić się w tej kwestii z Ongiem? Czy wspólnotowość epoki „wtórnej oralności” i komunikacja w obrębie globalnej wioski (podtrzymywana dzięki wysoce rozwiniętej technologii) może powoływać autentyczne relacje międzyludzkie? Adorno i

Horkheimer, wskazując na rozwój środków masowego przekazu, kształtujących zdaniem Onga epokę wtórnej oralności, stwierdzają: „Telefon pozwalał jeszcze liberalnie każdemu uczestnikowi grać rolę podmiotu. Radio czyni demokratycznie wszystkich na równi słuchaczami, aby autorytarnie podporządkować ich jednolitym programom stacji” [Horkheimer, Adorno 2010, 124]. Postęp w tej dziedzinie, w wyniku którego rodzi się telewizja, prowadzi w rzeczywistości do „regresu świadomości”, ponieważ sięga do nieświadomych, przed-pojęciowych schematów celem manipulacji potrzebami ludzkimi, co stanowi konieczną przesłankę reprodukcji systemu¹¹. Ponadto oralność pierwotna charakteryzuje się stylem „addytywnym, redundantnym, starannie zbalansowanym, silnie agonistycznym, z intensywnym napięciem między mówcą i audytorium” [Ong 2011, 206]. Tymczasem oralność wtórna zatracą jej emocjonalny wymiar; media elektroniczne poddają kontroli wszelkie elementy agonistyczne, ponieważ „wbrew kulturowanej aurze spontaniczności, dominuje w nich poczucie zamknięcia, które odziedziczyły po druku; pokaz wrogości mógłby pozostawić lukę w owym zamknięciu, uchylić pełną kontrolę” [Ong 2011, 207]. Kontrola nad emocjonalnym charakterem wypowiedzi pojawia się wraz z pismem, które, jak stwierdza McLuhan, „wyposaża człowieka w zdolność represjonowania uczuć i emocji podczas działania” [McLuhan 1975, 89]. W obrębie społeczeństwa masowego wysoce rozwinięta emocjonalność kultury pierwotnej oralności zostaje uładowana, zadomowiona w nowym micie, wyłaniającym się z oświeceniowych tendencji panowania sformalizowanego rozumu.

W świetle tych różnic oralność wtórna sama okazuje się mitem w znaczeniu złudy i pozoru, ponieważ jej schematy kumulują w strukturze kultury wytworzonej przez oświeceniowy rozum i stają się dla niego kolejnym instrumentem, sprzyjającym jednemu zadaniu, jakim jest reprodukcja systemu społeczno-ekonomicznego. Zawłaszczający mit-ideologia podtrzymuje formy swojej dominacji właśnie dzięki środkom masowego przekazu, które wykorzystują mechanizmy manipulacji,

11 „Kiedy budzone i obrazowo reprezentowane jest w nich to, co drzemie w nich przedpojęciowo, zarazem pokazuje się im, jak mają się zachowywać; skoro obrazy chcą wywołać te, które spoczywają pogrzebane w widzu i które są podobne do tych wywołujących, rozbłyskujące i umykające obrazy filmu i telewizji zbliżają się jednocześnie do pisma” [Adorno 1990, 63–64].

roszcząc sobie prawo do neutralności prezentowanego obrazu świata. Kryzys kultury pierwotnej oralności, powodowany rozdarciem wnoszonym przez *logos*, okazuje się w pracy Havelocka destabilizacją jednostronnego — mitycznego — obrazu świata. Dwudziestowieczna krytyka kultury, podejmując problem mitu w związku z funkcjonowaniem mechanizmów społeczeństwa masowego, ukazuje wysoce sformalizowany rozum jedynie jako nową odsłonę mitu, który zostaje jednak poddany kalkulującemu działaniu anonimowego aparatu władzy, wpisanemu w urzeczywistniającą ideę postępu reprodukcję systemowych struktur. Czym jednak władza, którą zdobywa on nad jednostką, różni się od panowania starożytnego poety nad światem umysłowości oralnej? Różnica ta polega na tym, że mit w kulturze wtórnej oralności staje się pożywką dla mechanizmów reprodukcji właściwych wysoko rozwiniętej cywilizacji, w której proces uprzedmiotowienia świata podporządkowuje sobie w końcu także jednostkę, karmiąc ją mityczną mową znaków, sankcjonujących ideologię społeczeństwa późnokapitalistycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Teodor, 1990, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. Krzemiń-Ojak, Warszawa: PIW.
- Baczko, Bronisław, 1965, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Barthes, Roland, 2000, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Barthes, Roland, 2009, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Colli, Giorgio, 2005, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- Eliade, Mircea, 1998, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Havelock, Eric, 2007, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: WUW.
- Horkheimer, Max, 2007, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: WN SCHOLAR.
- Horkheimer, Max, Adorno, Teodor, 2010, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- McLuhan, Marshall, 1975, *Wybór pism*, przeł. K. Jakubowicz, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Mieletinski, Eleazar, 1981, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa: PIW.
- Nietzsche, Fryderyk, 2004, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków: inter esse.
- Nietzsche, Fryderyk, 2003, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche, Fryderyk, 2004, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche, Fryderyk, 2005, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Olson, David, 2010, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, przeł. M. Rakoczy, WUW.
- Ong, Walter Jackson, 2009, *Osoba — świadomość — komunikacja. Antologia*, przeł. J. Japola, Warszawa: WUW.
- Ong, Walter Jackson, 2011, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane*

- technologii*, przeł. J. Japoła, Warszawa: WUW.
- Ortega y Gasset, José, 2004, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przeł. E. Burska, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Spengler, Oswald, 2001, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wagner, Ryszard, 1904, *Sztuka i rewolucja*, przeł. J. Mesnil, Lwów: PTN.
- Weber, Max, 1984, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Vandendorpe, Christian, 2008, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i kultury*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: WUW.

ABSTRACT

A category of secondary orality appeared in debate over the condition of contemporary culture by dint of Walter Jackson Ong's research on influence of technology of word over an awareness of western man. Its concept designates a specific type of communicational situation, which is created by a twentieth-century ways of transmission of informations, like radio, television, telephone and another electronic voice-devices. In Ong's works the perspective of secondary orality functions in context of the model of Greek culture, which preceded a beginning of the characteristic type of mentality, connected with the interiorization of script. The original oral awareness was dipped in world of mythical stories, which was created a cultural identity by dint of the acts of memorization and oral transmission of poetic experience. Analogies and differences between secondary and primary orality tease to ask about function and understanding the category of myth in perspective the first of them, which didn't appear in Ong's works. A response to this question must connect with consideration of understanding the myth in contemporary reflection about the culture and with a search of symptoms of its presence in middle-class and consumerist societies, in which have appeared the technology of secondary orality. In my paper I'd like to try to recreate this elements of cultural background of contemporariness, which relate the age of twentieth-century orality to its ancient mythical grounding but equally indulge in transformations by dint of evolution of human condition in western culture.

KEYWORDS: myth, primary orality, secondary orality, script, ideology, culture

SŁOWA KLUCZOWE: mit, oralność pierwotna, oralność wtórna, pismo, ideologia, kultura



TOMASZ GARNCAREK
UNIwersytet Łódzki

REWOLUCJE I REAKCJE SPOŁECZNE PIERRE'A BOURDIEU I JEANA BAUDRILLARDA

Wstęp

Rewolucja 68 roku we Francji wywarła znaczny wpływ na co najmniej dwóch filozofów społecznych epoki, rówieśników, Pierre'a Bourdieu i Jeana Baudrillarda. Ich stosunek do tych wydarzeń był podobny — ze studenckimi i robotniczymi wystąpieniami wiązały nadzieje na rewizję polityki prawicowego reżimu generała de Gaulle'a. Obaj pochodzili z rodzin chłopskich, ale ich kariery potoczyły się nieco innymi torami, przez co i zakres ich zainteresowań był odmienny. Bourdieu zajął się obiektywizacją podmiotu produkcji naukowej, badaniem świata akademickiego, co wiązało się ze sprawowanymi przez niego wysokimi funkcjami we francuskim aparacie oświaty i płynącą stąd ich gruntowną znajomością. Baudrillard pozostał outsiderem, nadając sobie przydomek intelektualnego terrorysty. Prowokacyjne tezy stawiane przez obu intelektualistów wywarły jednak podobny, głęboki wpływ na kształt wizji kultury, jaką posiadamy. Bourdieu i Baudrillard dokonali błyskotliwych analiz obserwowanych przez siebie obszarów kultury. Objaśniali jej funkcjonowanie za pomocą wypracowanych przez siebie pojęć i definicji. Jednak można odnieść wrażenie, że w momencie kiedy wykraczali poza obiektywizujące analizy, sięgając po normatywne rozwiązania zdiagnozowanych trudności społecznych, wówczas nieodmiennie natrafiali na paradoksy o podobnym charakterze.

Bourdieu — dystygowane tropienie dystynkcji

Przesłanką, jaka kierowała Pierem Bourdieu w jego krytyce systemu oświaty, było przekonanie, że niekwestionowaną, uniwersalną wartością jest powszechny dostęp do oświaty i edukacji. Teza ta napotyka jednak pewne trudności. Oto bowiem badania Bourdieu dowodzą, że wszelkie dobra wysokiej, uniwersalnej zdawałoby się, kultury są tworzone i chronione po to, aby legitymizowały i podkreślały dystynkcję społeczną klas uprzywilejowanych, które się z takimi dziełami utożsamiają i dzięki nim konsolidują. Bourdieu mówi tu o cudzie: „nierównego rozkładu na poszczególne klasy społeczne zdolności do natchnionego spotkania z dziełem sztuki i — ogólniej biorąc — z dziełami wyższej kultury” [Bourdieu 2005, 40–41]. Badania Bourdieu dowodzą, że ludzie nie posiadający odpowiedniego przygotowania, wykształcenia, nabytych z racji określonego urodzenia dyspozycji, nie mogą docenić dzieł wysokiej kultury i odnaleźć się w nich. Fotografie artystyczne, utwory wybitnych kompozytorów muzyki awangardowej czy awangardowego malarstwa, eksperymentalne kino, wszystko to stanowi niekwestionowane dobro dla profesorów, inżynierów, nawet finansistów, podczas gdy robotnicy czy rolnicy wolą zdjęcie z komunii świętej i popularną piosenkę. Wszystko to świadczy o tym, że estetyka nie jest dziedziną, w której panują jakieś uniwersalne prawa. Bourdieu dowodzi, że stanowisko Kanta w tym względzie jest mylne. Systemy wartości, zgodnie z którymi dokonujemy ocen estetycznych, są różne, w zależności od naszego społecznego pochodzenia, przygotowania.

Bourdieu przeprowadza szczegółową analizę anomalii systemu powszechnej oświaty. Jest to dziedzina, w której się specjalizuje. Edukacja rozpoczyna się już na poziomie rodziny, ale szkoła podstawowa nadaje jej formę instytucjonalną, za którą państwo powinno przyjmować szczególną odpowiedzialność. Pierwsze dysproporcje społeczne pomiędzy dziećmi widoczne są już w pierwszych latach nauczania. Bourdieu obserwuje, że „rytuał” oceny wyników nauczania w szkołach wszelkiego typu, na różnych stopniach edukacji jest atrapą, za którą ukrywają się mechanizmy przywilejów społecznych. Innymi słowy, pod pozorami nagradzania za „zdolności” i

„talent” dokonuje się segregacji uczniów, której rzeczywistą podstawą jest pochodzenie i pozycja społeczna ich rodziców.

Bourdieu, jak Kartezjusz, stosuje procedurę metodycznego podawania w wątpliwość podstaw, na jakich opiera się cała kultura scholastyczna. W badaniach, podobnie jak jego ceniony poprzednik, bierze pod uwagę błędy, jakie mogą występować już na pierwszych poziomach kształcenia. Wtedy to bowiem dochodzi do wstępnej selekcji, oddzielającej jednostki „zdolne” od jednostek mniej „utalentowanych”. Istotną rolę w tej selekcji odgrywają, w przekonaniu Bourdieu, dyspozycje społeczne młodych ludzi, którym to terminem określa on takie czynniki jak pochodzenie, miejsce urodzenia, status ekonomiczny rodziny, a wreszcie wygląd osobisty jednostki. Wszystkie te czynniki, jak i wiele innych, będących ich pochodnymi, zostają usunięte sukcesywnie ze świadomości świata nauki jako nieistotne dla produkowanych przez niego treści. I tak oto, już na podstawowym poziomie nauczania dzieli się dzieci na utalentowane i mniej zdolne, nie biorąc pod uwagę czynników, jakie kryją się za taką segregacją. Co więcej, dokłada się starań, aby segregacja taka przebiegała w ukryciu, tak że nawet uprzywilejowani nie będą jej zupełnie świadomi. Będą przekonani, że tym, co pozwoliło im na sukces, był ich własny talent. Dzieci dzieli się na lepsze i gorsze, zdolne i mniej utalentowane, zapomina się, że miarą talentu są warunki społeczne, które ich w taki „talent” wyposażą.

Jednym z najrzadziej dostrzeganych skutków szkolnych procedur kształcenia i selekcji, funkcjonujących jak rytuały instytucjonalne, jest ustanowienie magicznej **granicy między wybranymi a odrzuconymi** przy równoczesnym **wyparciu różnic pozycji stanowiących warunk** tworzonych i uświęcanej przez nie **różnicy** [Bourdieu 2006, 41].

Szczęśliwcy, którzy zostają zakwalifikowani i przepuszczeni do kolejnych etapów kariery, u kresu swojej intelektualnej drogi będą przeświadczeni, że wszystko zawdzięczają wyłącznie własnej ciężkiej pracy i zdolnościom.

Cudowna ze scholastycznego punktu widzenia przynależność do tych uniwersów bierze się z charakterystycznego dla elit szkolnych poczucia naturalnego wyboru, dokonanego ze względu na ich talent [tamże, 8].

Uczniowie uprzywilejowani będą sukcesywnie powiększali swoje „osiągnięcia”, nazywane przez Bourdieu kapitałem symbolicznym, który

to proces przyczynia się do rosnącego dystansu społecznego. Bourdieu używa obrazowych i szokujących porównań, sprowadzając stosunki we współczesnym społeczeństwie, do których zagwarantowania przyczynia się oświata, do relacji między panem a niewolnikiem.

Owa społecznie zagwarantowana i potwierdzona różnica uwiarygodniona przez tytuł szkolny, posiadający wartość (biurokratycznego) tytułu szlacheckiego, leży bez wątpienia, podobnie jak istniejąca w dawnych czasach różnica między człowiekiem wolnym a niewolnikiem, u podstaw „naturalnej” lub „istotowej” różnicy (można by ironicznie mówić o „różnicy ontologicznej”), jaką scholastyczny arystokratyzm buduje między myślicielem a „zwykłym człowiekiem” pochłoniętym przez banalne troski codziennej egzystencji [tamże, 41–42].

W innym miejscu Bourdieu zauważa, że ten proces selekcji wcale nie musi być świadomy, nie należy go w związku z tym demonizować. Między nauczycielami, reprezentującymi określoną klasę socjalną, a uczniami pochodzącymi z rodzin o podobnym lub identycznym statusie zachodzi często rodzaj nieświadomej symbiozy. Oto bowiem jakieś nawyki ucznia, jak fakt określonego sposobu kładzenia torby: na podłodze bądź na ławce, mogą zdradzać jego obycie kulturalne, a co za tym idzie przynależność klasową, oraz powodować w nauczycielu nieświadomione poczucie wspólnoty, które w konsekwencji będzie równie nieświadomie premiowane. Uczeń z niższej klasy społecznej będzie się wypowiadał inaczej niż jego bardziej uprzywilejowany kolega, w związku z czym, znowu, stopień zrozumienia między nim a nauczycielem będzie większy.

Różnego typu procedury naukowe na różnych poziomach kształcenia — procedury instytucjonalne, badawcze, dydaktyczne, dokonują się w zupełnym zapomnieniu warunków ekonomicznych, jakie umożliwiają im badawczą swobodę. Zepchnięty do nieświadomości przez akademickich szkolarzy jest dystans dzielący uczonego zamkniętego w „wieży z kości słoniowej” od zwykłego, oddanego trosce o codzienne przetrwanie człowieka. Bourdieu dzieli w związku z tym poznanie na poznanie zwykłego człowieka, które jest praktyczne, empiryczne, oraz poznanie „naukowe”, scholastyczne. Skutki zepchnięcia do nieświadomości mechanizmów społecznych, strukturalnych, formalnych, biorących udział w powstawaniu naukowego czy artystycznego dzieła, prowadzą do zachwiania

obiektywności takiego dzieła. Praca naukowa polega na obiektywizacji świata wobec nauki zewnętrznego, każdy badacz czuje, że ma do tego pełne prawo. Utrzymuje on zaś w milczącym sekrecie tajemnice swojego własnego świata. Epistemologiczne warunki poznania świata są w ten sposób zakłócone, skłamane. Walczący o pełnoprawną względem innych nauk pozycję swojej dyscypliny socjolog, Pierre Bourdieu, stawia przed sobą zadanie zrekonstruowania prawdy o świecie nauki. Jego analiza nie jest demonizującym obnażeniem, ale obiektywnym objaśnieniem — syntetyczną próbą *obiektywizacji* podmiotu, usiłującego *zobiektywizować* świat. Co składa się na taki podmiot, czyli na osobę naukowca? W grę wchodzi wszystkie możliwe czynniki — miejsce zajmowane przez naukowca w polu produkcji uniwersyteckiej, czyli środowisku naukowym, ale również jego dyspozycje osobiste — pochodzenie społeczne, warunki wychowania oraz dorastania. Bourdieu bada różne światy: prawniczy, naukowy, artystyczny, w każdym z nich kładąc nacisk na miejsce zajmowane przez prawnika, uczonego, artystę w krajobrazie warunków społecznych, z jakich się wywodzi, miejsce w hierarchii akademickiej, jakie zajmuje. Socjolog ubolewa, że musi przypominać innym badaczom o sprawach, o których wyraźnie zapominają. Twierdzi, że znajduje się w trudnej sytuacji, gdyż czuje się w obowiązku poddać obiektywizującej analizie środowisko, w którym jest zakorzeniony i które reprezentuje. Program krytycznej analizy i obiektywizacji podmiotu obiektywizacji naukowej jest jednak przez niego przeprowadzony konsekwentnie i bezwzględnie. Uważa, że:

Ludzie zanurzeni — niektórzy od urodzenia — w uniwersach scholastycznych, powstałych w wyniku długiego procesu autonomizacji, skłonni są do zapominania o wyjątkowych warunkach historycznych i społecznych, umożliwiających widzenie świata i dzieł kultury jako czegoś oczywistego i naturalnego [tamże, 8].

Obszarem, który zostanie wobec tego poddany obiektywizacji przez francuskiego uczonego, będzie wyższy poziom nauczania, uniwersytet. Bourdieu przygląda się prawidłowościom cechującym prace naukowe na uczelniach francuskich. Autor pracy naukowej, podejmujący się zadania sformułowania jakiejś tezy, staje przed koniecznością wyboru stylu wypowiedzi, jakim będzie się posługiwał w swojej pracy. W przypadku prac naukowych panuje powszechne

przekonanie, że styl formułowanych w nich myśli musi ściśle odpowiadać przyjętym w tej dziedzinie kanonom. Co jednak oznacza w tym przypadku określenie „przyjęte kanony”? Pierre Bourdieu w swojej socjologicznej rozprawie *Homo academicus*, która wzbudziła najwięcej kontrowersji spośród jego prac, a nawet swego rodzaju obyczajowy skandal w środowisku, dowodzi, że:

rozkład dzieł wedle stopnia ich zgodności z normami akademickimi odpowiada nader wyraźnie rozkładowi autorów wedle zakresu sprawowanej przez nich ściśle uniwersyteckiej władzy [Bourdieu 2013, s. ?].

Badania zostały przeprowadzone na początku lat siedemdziesiątych. Bourdieu akcentuje wyrazistość otrzymanych wyników na przykładzie sytuacji najbardziej znanych intelektualnych tuzów epoki. I tak, „gwiazdy” pokroju Derridy, Althussera, Deleuze'a czy Foucaulta, paradoksalnie, zajmowały najbardziej marginalne miejsca na mapie hierarchii rozkładu akademickich honorów oraz związanych z nimi przywilejów. Położenie takie, zdaniem autora, wynikało z faktu, iż:

Z punktu widzenia najwyższego filozoficznego kapłańskiego oficjum Sorbony, wywodzącego się, podobnie jak większość tych filozofów, z „najwyższego seminarium” świeckiego, jakim jest ENS — szczyt całej szkolnej hierarchii — wydają się oni heretykami Kościoła lub, jeśli można to tak ująć, swego rodzaju „intelektualnymi *freelancerami*” osadzonymi na uniwersytecie, a przynajmniej (by posłużyć się tutaj derridiańską grą słów) na marginesach czy marchiach akademickiego imperium, zagrożonego zewsząd inwazją barbarzyńców (w wizji panujących, rzecz jasna) [tamże, s. ?].

ENS to *École normale supérieure*, francuska szkoła wyższa, wiodąca niekwestionowany prym wśród tamtejszych uniwersytetów. W gronie jej absolwentów znajdują się między innymi Ludwik Pasteur, Jean Paul Sartre, a także sam Bourdieu. Aby opisać relacje zachodzące w obszarze struktury społecznej, jaką jest szkolnictwo wyższe, autor ten wprowadza pojęcie *pola uniwersyteckiego*. Pole to jest jednym z wielu, wyodrębnionych w ogólnej strukturze społecznej, w której skład wchodzi *pole władzy politycznej*, *pole władzy ekonomicznej*, czy też właśnie *pole produkcji kulturowej*. Między poszczególnymi *polami* zachodzi wiele wzajemnych relacji. Związki te wyprowadza autor, między innymi, z badań nad przełomowym momentem w społecznej historii współczesnej Francji — rewolucją Maja 68. Na podstawie

otrzymanych wyników wysuwa on hipotezę o istnieniu ścisłych relacji zależności między treścią i stylem prowadzonej aktywności naukowej badanych a pozycją zajmowaną przez nich w *polu produkcji kulturowej*. Bourdieu dowodzi:

że rozkład (hierarchii sił) w polu uniwersyteckim utworzonym z uwzględnieniem *wyłącznie* najbardziej typowych uniwersyteckich charakterystyk poszczególnych profesorów (takich jak przynależność instytucjonalna, tytuły naukowe itp.) odpowiada ściśle rozkładowi wedle poglądów politycznych lub przynależności związkowych, a nawet wedle stanowisk zajmowanych w trakcie wydarzeń majowych [tamże].

Bourdieu ustalił, że orientacja polityczna, poglądy i reakcje poszczególnych profesorów w trakcie rewolucyjnego konfliktu odpowiadały piastowanym przez nich urzędom w akademickiej hierarchii. Stojący w niej najwyżej poświęcali najwięcej uwagi chęci utrzymania rozkładu wpływów w jego dotychczasowej formie. Stanowiska krytyczne pochodziły, co najwyżej, od szkolarzy usytuowanych na wspomnianych marginesach hierarchii.

Bourdieu przeprowadza historyczną analizę zmian, zachodzących w obrębie hierarchii ENS i francuskich nauk humanistycznych. Podział wpływów i związanych z nimi zainteresowań nie pozostawał zawsze w identycznym położeniu w tej instytucji. Pomiedzy latami 45–55 fenomenologia i filozofia egzystencjalistyczna, reprezentowana głównie w osobie Sartre'a, znalazły się w odwrocie na skutek ofensywy nauk o człowieku, rehabilitowanych stopniowo przez Lévi-Straussa, a pogardzanych dotąd przez filozoficznych „fundamentalistów”. Emblematycznym wydarzeniem stało się tu przełożenie i opublikowanie przez Foucaulta *Antropologii Kanta*, dzieła klasyka „wielkiej minionej filozofii niemieckiej”, podejmującego zagadnienia dziedziny nauk społecznych. Sprzeciw Lévi-Straussa wobec „filozofii podmiotu”, jego starcie z Sartre'em, zaowocowało konsekwencjami, w wyniku których zmianie uległa mapa intelektualnych standardów, uznawanych przez intelektualną elitę Francji. Bourdieu odtwarza mechanizmy formalne, za pomocą których pozostające dotąd w cieniu dyscypliny mogły dostąpić wyróżnienia. Foucault, który w owym czasie szczególnie upodobał sobie historię, wpadł na pomysł podniesienia jej rangi poprzez zastosowanie kilku zabiegów stylistycznych. Wypreparował z cieszącej się estymą w

środkowisku filozofii Nietzschego takie pojęcia jak genealogia, aby uczynić z nich aparat technologiczny swojej filozofii historii, potwierdzając w ten sposób jej nobliwe korzenie i charakter.

Podobnie rzecz się ma z Derridą, co wykazałem na przykładzie analizy, jaką poświęcił *Krytyce władzy sądowniczej*: potrafi on zatrzymać „dekonstrukcję” w punkcie, w którym przechyla się ona w stronę analizy socjologicznej (skazanej na bycie postrzeganą jako wulgarna „socjologistyczna redukcja”), a w którym mógłby on „zdekonstruować” siebie samego jako filozofa [tamże].

Derrida, osadzony w tradycji filozoficznej i z filozofią instytucjonalnie związany poprzez (jakkolwiek pośrednie) stanowisko w akademickim aparacie władzy, katedrę w instytucie filozofii, organicznie wzbrania się tu przed uszczupleniem wpływów swojej dziedziny kosztem innej, konkurencyjnej. „Socjologistyczna redukcja”, o jakiej mówi Bourdieu, mogłaby ugodzić i uszczuplić splendor refleksji, uprawianej przez tego twórcę dekonstrukcji.

Krytyczne spojrzenie na kulturę i system edukacji Pierre'a Bourdieu wydaje się posiadać jedną, zasadniczą wadę — uprawiane jest za pomocą środków, które zarazem są przez naukowca kontestowane jako z gruntu wadliwe. Zauważyliśmy, że Bourdieu zarzuca systemowi oświaty, że ten stanowi hermetyczny monolit, nieprzenikalny dla innych klas społecznych z wyjątkiem tych, które są bezpośrednimi beneficjentami tegoż systemu. Czy jednak jego krytyka nie posługuje się językiem, który pozostaje prawie doskonale nieprzystępny dla klas branych w obronę? Bourdieu utrzymuje potrzebę istnienia kulturowych wzorców, modeli, wyznaczających właściwe standardy. Według niego wzorce te powinny zachowywać wysoki stopień autonomii wobec świata kultury popularnej (populistycznej). Przyjmijmy, że chcielibyśmy tak rozpowszechnić kulturę, aby była ona dostępna dla każdego. Zaobserwujemy wówczas, na co zresztą Bourdieu zwraca uwagę, że uniwersalna, modelowa kultura, której środkami chcieliśmy przemawiać, zaczyna się dewaluować. Im bardziej kultura (np. sztuka wysoka) staje się powszechna, tym bardziej traci ona na wartości wśród jej dotychczasowych odbiorców. Badania empiryczne, przeprowadzone przez Bourdieu dowodzą, że klasy wyższe z tym mniejszą chęcią utożsamiają się z Vivaldim i Mozartem, im życzliwiej są oni przyjmowani przez robotników, im bardziej ich dzieła stają się

dostępne i popularne. Profesorowie i inżynierowie zaczynają w podobnej sytuacji poszukiwać nowych artystów i ich dzieł, które nie stały się jeszcze nazbyt popularne. Idąc tym tropem należy stwierdzić, że im więcej ludzi posiada wyższe wykształcenie, tym bardziej to wykształcenie się dewaluuje, traci na wartości, przestaje być w praktyce wyższym wykształceniem. Prowadzi to do paradoksu: „Proces inflacji tytułów szkolnych i spowodowana nią ich dewaluacja zmusiły jedną po drugiej wszystkie klasy i frakcje klasowe, poczynając od tych, którzy w największym stopniu korzystają ze szkoły, do coraz intensywniejszego jej wykorzystywania, czym ze swej strony przyczyniły się do nadprodukcji tytułów” [Bourdieu 2005, 181]. Wzrastająca podaż dyplomów inżynierów, lekarzy, prawników nie idzie w parze ze wzrastającą ilością miejsc pracy, odpowiednich dla takich profesji, ponieważ całe społeczeństwo nie może przecież pełnić funkcji kierowniczych, całe społeczeństwo nie może być elitą, gdyż wówczas pojęcie elity straciłoby kompletnie sens.

Oto zasadniczy paradoks systemu, proponowanego przez Pierre'a Bourdieu. Trudność propozycji socjologa daje o sobie znać głównie wtedy, gdy starając się utrzymać neutralne stanowisko zdystansowanego badacza, usiłuje zarazem zająć pozycję normatywną — udzielać wskazówek natury moralnej i światopoglądowej. Z podobną trudnością spotykamy się u Jeana Baudrillarda. Słusznie diagnozuje on określone właściwości badanej rzeczywistości. Gdy jednak stara się przyjmować jakieś konkretne stanowisko wobec napotykaných zjawisk, oceniać je, natrafia na analogiczne sprzeczności jak te, które widzieliśmy u Bourdieu.

Baudrillard – symulakry krytyki normatywnej

Filozofia kultury uprawiana przez Baudrillarda operuje jako słowem kluczem pojęciem hiperrzeczywistości. Baudrillard uważa, że współcześnie mamy do czynienia z nasileniem obecności symulacji w kulturze. Ich zasięg rozszerza się do tego stopnia, że nie potrafimy już wskazać na pierwotną wobec nich rzeczywistość. W przekonaniu Baudrillarda człowiek w ogóle przestał już obcować z jakimkolwiek oryginałem świata, będącym normalnie podstawą dla dalszych jego

wariacji. Według niego dzisiaj, we współczesnej kulturze, wariacje zachodzą na wariacjach. Stopień przetworzenia świata doszedł swojego zenitu. W związku z tym, sądzi francuski socjolog, sięgamy po zjawiska wtórne i poddajemy je kolejnym obróbkom.

Pragnąc za wszelką cenę uratować twarz realności, popadamy w groteskę. I tak, na przykład, grupa etnologów, odkrywająca plemię zamieszkujące niedostępną dżunglę, postanawia nie dopuścić do kontaktu dziewiczego świata z cywilizacją. W tym celu naukowcy wycofują się dobrowolnie z pola badań. Udają, że nic się nie stało. Że ich tam nigdy nie było, nigdy nie dotarli do miejsca poszukiwań. Nietknięta rzeczywistość zostaje uratowana, gdyż tubylcy pozostają w nieświadomości istnienia odmiennych form kulturowych i mogą spokojnie kultywować swoją oryginalną, nieskażoną tradycję. Pojawia się pytanie, czy zamknięci w sterylnym rezerwacie tubylcy mają w sobie jeszcze coś z oryginału? I czy udający swoją nieobecność naukowcy nie praktykują subtelnej, przewrotnej symulacji? Co właściwie, pyta Baudrillard, jest w tych warunkach oryginałem, a co symulacją?

Baudrillard uważa, że żyjemy w hiperrzeczywistości, świecie, w którym zaniknął podział na obraz oraz jego pierwowzór, ponieważ wszystko stało się obrazem. Zwielokrotnione repliki replik tworzą eklektyczny amalgamat. Poruszamy się po powierzchni kultury bez możliwości wytyczenia jej stron i kierunków jakimkolwiek kompasem. Straciliśmy punkty odniesienia. Dotyczy to tak sztuki, jak i polityki. Dotknięta impotencją władza wyczekuje jak zbawienia sprzeciwu. Tylko sprzeciw jest w stanie dać jej odczuć, że żyje, że nadal posiada konsystencję bytu. Znudzone społeczeństwa wypatrują jakiejś katastrofy jak zbawienia, aby wydobyć się z niebytu polityki globalnego bezpieczeństwa. Jego gwarantem jest równowaga nuklearna — nikt nie zaatakuje pierwszy, bo w ten sposób zgładziłyby i siebie. Nuda i frustracja towarzyszą sytości samosterującej się cywilizacji.

W swej analizie zjawisk i procesów ekonomicznych Baudrillard posuwa swoją interpretację do twierdzenia, że nawet tak podstawowy koncept, jak wartość użytkowa przedmiotów, nie istnieje. Przedmioty służą dzisiaj tylko jako przykrywki kodów w totalnym systemie globalnej konsumpcji [Baudrillard 2006]. Znaki, kody, którymi dysponuje jednostka, w których posiadanie nieustannie wchodzi i

pragnie wchodzić, świadczą o jej prestiżu, to jest usytuowaniu w obrębie całości zhierarchizowanego systemu. Posiadanie telefonu czy komputera danej marki powoduje, że jego właściciel wchodzi w krąg elitarnego stowarzyszenia posiadaczy przedmiotów podobnej firmy. Marki i firmy znajdują się w stanie nieustannej rywalizacji pomiędzy sobą o prestiż i miejsce na scenie masowej kultury. W taki sposób, twierdzi francuski uczony, konsumujemy i kolekcjonujemy znaki, ukrywające się za określonymi produktami. Ideał „zbieracza znaków” jest widoczny w reklamie. Przykładowo, jeżeli kupuję pralkę określonego typu, to pasuje do niej podobnego typu odkurzacz, który również muszę zakupić, jeśli chcę podążać za idealnym wizerunkiem określonego typu człowieka, którego charakterystykę podają mi reklamówki, seriale. Przykładowa rodzina z serialu posiada standardowy domek, dwa samochody przed podjazdem do garażu, telewizor, pralkę, dwójkę dzieci, czas wolny, który także konsumuje na podstawie przyjętych w swojej niszy środowiskowej upodobań. Komplet dóbr konsumpcyjnych, raz zebrany i znajdujący się w naszym posiadaniu, określa zatem naszą rangę i status w hierarchii społecznej. Na tym jednak nie koniec. Dobra muszą bowiem być nieustannie aktualizowane, dostosować się do najnowszych, panujących trendów. W owych kodach, znakach, nie chodzi już o rzeczywiste, naturalne potrzeby. Takie w krajobrazie francuskiego myśliciela już nie istnieją: „system potrzeb jest wytworem systemu produkcji” [Baudrillard 2006, 84]. Obecnie, mówi on, mamy do czynienia wyłącznie z symulacjami wartości, anulującymi się wzajemnie w systemach, w których poszczególne ich elementy (te różne wartości właśnie) są wobec siebie równoważne. Eliminacja wartości następuje w wyniku niespotykanej i nieznośnej akumulacji wartości o przeciwnych, wykluczających się znakach w obrębie jednego, totalnego systemu. System staje się na skutek tego neutralny i obojętny.

Z jednej zatem strony Baudrillard odnosi się do symulacji z najwyższą niechęcią, z drugiej jednak uważa je za fascynujące i niezwykle. Wyraża się to na przykład w jego zachwycie nad zjawiskiem tzw. *trompe l'œil*. W niektórych renesansowych pałacach istniały niewielkie, odosobnione pomieszczenia, do których dostęp mógł mieć tylko książę. Pomieszczenia te były majstersztykami, wykonanymi przez artystów. Nie znajdowały się w nich żadne meble ani przedmioty, brak

było też okien. Zamiast tego artyści pokrywali ściany tych tajemniczych pokoi wykonywanymi z forniru o różnych odcieniach drewna imitacjami przedmiotów, mebli, perspektywy czy wnęk okiennych z widniejącymi w nich krajobrazami. Zdaniem Baudrillarda pokoje te cechował tak głęboki realizm, że przewyższały pod tym względem samą rzeczywistość. Uzyskiwano go perfekcją artystycznego wykonania. Filozofię leżącą u podstaw realizacji podobnych wnętrz upatruje Baudrillard w idei, że rzeczywiste państwo jest dla księcia fikcją i że prawda państwa leży w fikcji, którą on sam sobie tworzy na własną potrzebę. Zdaniem Baudrillarda państwo według Machiavellego może być do tego stopnia okrutne, gdyż jest ono artystyczną fikcją, na wzór *trompe l'œil*. Traktat filozoficzny *Książę* jest w związku z tym, według Baudrillarda, grą i uwodzeniem.

Baudrillard, odnosząc się do własnej twórczości naukowej, wskazuje na obecność w niej strategii uwodzenia, gry z czytelnikiem. Świadczy o tym jej język, który dla wielu krytyków jest nieznośny ze względu na hipernaukową, hipertekologiczną tkankę werbalną. Baudrillard chętnie stosuje skomplikowane terminy z różnych dziedzin naukowych. Sięga po nie z wyraźną premedytacją. Wynajduje pojęcia, które posiadają już jakąś renomę w bardzo określonej, najlepiej prestiżowej dziedzinie wiedzy ścisłej, a następnie adaptuje je dla socjologii i filozofii kultury. Oto niewielki zestaw przykładów, oraz ich oryginalnych zastosowań: desygnat/logika, implozja/fizyka, emulgacja/chemia i biologia, uginanie i załamywanie modeli/fizyka i astronomia, brownowska, molekularna rzeczywistość/fizyka, refrakcja/chemia i fizyka, dyspersja/matematyka i optyka, rewersja/biologia, homeostaza/biologia, hipostaza/teologia, ślepe złoża/górnictwo. Odnosi się wrażenie, że Baudrillard przygotowuje swoje opracowania nauk społecznych, mając pod ręką zestaw specjalistycznych słowników z różnych dziedzin technologicznych, nie mających z socjologią ani kulturoznawstwem praktycznie nic wspólnego. Jego typowe, zaskakujące zestawienia określić to na przykład: elektryczna energia społeczna, zerowy poziom polityczności. Na stronach jego książek znajdujemy takie wyszukane przenośnie, jak: bliźniacze gwiazdozbiory, nieprzenikniona mgławica, orbitalne krążenia modeli, gazowe skupiska materii gwiazdnej, mgławicowy byt nieważkiej substancji, czarna dziura, uginająca, zakrzywiająca wszelkie

postacie energii i promieniowania w pobliżu, czarna skrzynka referencji i sensu, nieprzeliczone terminale modeli. Odnoszą się one u niego do społecznych analiz kultury, a nie jak sugerowałoby ich oryginalne pochodzenie do astrofizyki czy lotów kosmicznych. Baudrillard sięga po wyszukaną retorykę świadomie. Jest to w zgodzie z jego strategią uwodzenia za pomocą formy językowej. Zadziwia i czaruje stylem, nagromadzeniem futurystycznych odniesień, niczym w powieści fantastycznonaukowej. Ów przerysowany, pseudo-naukowy język naukowej przecież wypowiedzi ma w konsekwencji na celu kompromitację oficjalnej nauki, która według autora zabrnęła w ślepy zaułek. Dokonuje się tego poprzez przerysowanie naukowego języka, a wzorem i inspiracją dla takich praktyk są dla Baudrillarda pseudonaukowe traktaty dziewiętnastowiecznego francuskiego prowokatora Alfreda Jarry'ego, autora *Króla Ubu* i twórcy pseudonauki, patafizyki.

Baudrillard nie zawsze jednak pozostaje skory do takiej zabawy. Jak mogliśmy zobaczyć to wcześniej, niektóre obszary jego krytyki są wypowiedzane z wielką powagą. Wprowadza to zamieszanie do wizerunku człowieka, jaki przedstawia nam się po zapoznaniu się z kilkoma już pracami tego autora. Nieład i niekonsekwencja dają o sobie znać szczególnie wtedy, kiedy Baudrillard przyjmuje postawę pouczającą, wartościującą, normatywną. Dopóki jego rozważania traktujemy jako surową, czystą analizę sytuacji (bez wyjścia), tak długo jesteśmy skłonni mu uwierzyć. Gdy jednak socjolog przybiera ton mentorski, wyrokujący, skazujący, wtedy sprawy zaczynają się komplikować, powstaje zamęt i rodzą się sprzeczności. Baudrillard bowiem, jak się zdaje, miesza w sobie dwie postawy kulturowe. Z jednej strony jest klasycznym ironistą, cynikiem, zdystansowanym sceptykiem, wychowanym w szkole Montaigne'a, z drugiej to modernistyczny pozytywista, poszukujący recept na wady systemu kultury. Rodzi się zatem pytanie, czy elementy normatywne, wartościujące, dydaktyczne wypowiedzi naukowej nie sprawiają, że tok takiej wypowiedzi gmatwa się, traci swoją klarowność, zaczyna często zakrawać na mit czy utopię?

Podsumowanie

Systemy krytyki społecznej obu francuskich filozofów, których poglądy starałem się tu zarysować, cechuje identyczna niechęć wobec tego, co jeden z nich nazywa kulturą prawomocną. Niechęć ta skierowana jest przede wszystkim przeciw dewiacjom systemów kultury, ale jak widzieliśmy, dewiacje takie wydają się organicznie wpisane w charakterystykę formalną zjawisk społecznych. I tak na przykład, Bourdieu dowodzi zależności stylu prac naukowych od miejsca zajmowanego w hierarchii akademickiej przez ich autorów. Nietrudno jednak przekonać się już po pobieżnej lekturze jego własnych prac, że ich styl jest elitarny, trudno dostępny dla czytelnika nieposiadającego szerokiej erudycji, gruntownego wykształcenia. Bourdieu, który demaskuje elitarny system, czyni to w elitarnym, dystyngowanym stylu. Niektóre tytuły jego prac, *Dystynkcja...*, *Reprodukcja...* zapowiadają formalną ambiwalencję, napotykaną przez nas w trakcie ich szczegółowej lektury. Dystynkcja to bowiem, jak na to wskazuje i sam autor, zarazem dystyngowane maniery, ogłada, wyższość, jak i dystynkcja — czyli rozróżnienie, które cechuje jakościowa neutralność. Owa elegancka neutralność pojęć i modeli, które znajdujemy u socjologa, jest centralnym punktem perspektywy wszystkich jego analitycznych zabiegów. Kiedy miesza się ona u niego z oburzeniem obrońcy praw klas uciskanych, i kiedy oburzenie to sięga po mowy oskarżycielskie i normatywne recepty, wówczas stanowisko badacza staje się niekiedy paradoksalne.

Podobne problemy ma i Baudrillard. W jednym ze swoich dylematów zapytuje — czy żołnierz, który symuluje chorobę, powodując w sobie pewne jej objawy, jest czy nie jest chory? Psychologia i medycyna zatrzymują się tutaj, odpowiada sam sobie. W tym punkcie, jak mi się wydaje, zatrzymuje się także i analiza społeczna. Jakie są bowiem konsekwencje sytuacji, gdzie hiperrzeczywisty, symulacyjny styl terroryzmu intelektualnego Jeana Baudrillarda bada hiperrzeczywiste, symulacyjne deformacje kultury i rozstrzyga o nich? Dochodzi tu do sprzeczności, ambiwalencji, paradoksu. Dlatego Baudrillard chętnie przyznaje, że jego postawa naukowa jest raczej zgrywą, patafizyką i intelektualnym terrorem, jak sam to określa.

Francuski uczony, w momentach większej trzeźwości, skrupulatnie analizuje przywołany tu paradoks. Według Baudrillarda,

obiektywność świata i subiektywność badającego go Rozumu to dwie strony tego samego medalu, złudzenia. „Ponieważ świadomość stanowi nieodłączną część świata, a świat — nieodłączną część świadomości; myślę go, a on myśli mnie” [Baudrillard 2005, 29]. W tej szaleńczej tendencji do opisanego, przedstawienia, opanowania świata, jednym z elementów programu jest postulat kompletnej obiektywizacji rzeczywistości.

Tutaj objawia się cud: jeden fragment świata, umysł ludzki nadaje sobie prawo stania się jego (świata) lustrem. Jednak lustro to nigdy nie odzwierciedli prawdy obiektywnej, ponieważ samo stanowi część przedmiotu, którego obraz się w nim odbija [tamże, 30–31].

Rzeczy są nam dane jedynie za pośrednictwem naszej zdolności przedstawienia. Nie możemy nic o nich wiedzieć ponad to. Wiara, że te reprezentacje są uwarunkowane przez przedmioty zewnętrzne, sama jest przedstawieniem, sądzi Baudrillard. Jest to zgodne z duchem fenomenologii, sceptycznego wątpienia szkoły Montaigne'a, kontynuowanej przez Kartezjusza do momentu dokonania przez niego doktrynalnego zwrotu, w którym zastąpił je teologicznie popartymi formułami na istnienie obiektywnego świata.

Bourdieu, w sposób bardziej zdecydowany, wydaje się przekonany, że obiektywizm jest jednak możliwy. Wyrzuca Baudrillardowi jego stanowisko, które określa jako fenomenologiczne. Baudrillard uprawia terrorizm intelektualny, będący według niego odpowiedzią na organiczny terrorizm rzeczywistości. Do jej sedna nie sposób dotrzeć. Niekiedy jednak sięga po normatywne środki przewyciężenia hiperrzeczywistego impasu symulowanej i symulującej rzeczywistości (np. za pomocą konceptu wymiany symbolicznej) — strategia programowego, bezinteresownego uwodzenia patafizyka odchodzi na dalszy plan... ze szkodą dla klarowności wypowiedzi.

Tak system filozofii Bourdieu, jak i propozycje Baudrillarda napotykać na identyczne, w zasadzie, utrudnienie. Jest nim chęć wyposażenia neutralnych analiz badawczych w normatywne systemy naprawcze dla zdegenerowanego, zdaniem autorów, świata. Bourdieu chciałby kultury dla każdego, przy czym kultura, jaką proponuje, upowszechniając się, musiałby ulec dewaluacji — stosując dane przez

socjologa kryteria. Baudrillarda zachwyca bezdenna tajemnica gry i pozoru. Zarazem odnosi się wrażenie, że niektóre jego koncepcje chciałyby stać się normatywnym antidotum (na wieczną i organiczną ambiwalencję hiperrzeczywistości: symulacji na przykład).

Trudności obu uczonych zaczynają się wówczas, gdy próbują oni połączyć w sobie role obserwatorów i krytyków. Bourdieu gani hermetyczną dystynkcję wysokiej kultury za pomocą dystyngowanego języka paryskiego uczonego. Baudrillard przypuszcza szturm na świętokradcze symulakry współczesnej kultury konsumpcyjnej przy użyciu symulaków patafizycznego, pseudonaukowego języka. Choć obie te postawy prowadzą do niekoherencji, niespójności przekazu obu myślicieli z punktu widzenia ścisłego rozumowania z zachowaniem rygorystycznych zasad metodologii naukowej, to jednak odnosi się wrażenie, że ich rewolucyjna postawa jest szczerą. Aktywne zaangażowanie Bourdieu w różnego rodzaju demonstracje społecznego sprzeciwu niewątpliwie sprawiło, że ich jakość i nośność podniosła się. Prowokacyjne, opaczne analizy Baudrillarda wielu ważnych wydarzeń społeczno-politycznych drugiej połowy dwudziestego wieku sprawiają, że możemy spróbować postrzegać te jednowymiarowo relacjonowane nam przez prawomocne media konflikty i trudności w szerszej, bardziej wyważonej perspektywie, a nasza świadomość ulegnie wzbogaceniu.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, Jean, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, 2006, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Baudrillard, Jean, *Pakt jasności, O inteligencji Zła*, 2005, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”, ss. 29–31.
- Baudrillard, Jean, *Symulakry i symulacja*, 2005, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Baudrillard, Jean, *Wymiana symboliczna i śmierć*, 2007, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Baudrillard, Jean, *O uwodzeniu*, 2005, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Bourdieu, Pierre, *Dystynkcja, społeczna krytyka władzy sądowniczej*, 2005, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Bourdieu, Pierre, *Medytacje Paskaliańskie*, 2006, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 8–42.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, „Praktyka Teoretyczna” nr 1(7)/2013,
http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr7_2013_NOU/03.Bourdieu.pdf (dostęp 18. 08. 2015).
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, 2006, *Reprodukcja, elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa: PWN.
- Bourdieu, Pierre, 2007, *Reguły sztuki, geneza i struktura pola literackiego*, Kraków: Universitas.
- Bourdieu, Pierre, 1984, *Homo academicus*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Horrocks, Christopher, 1999, *Baudrillard and the millennium*, Duxford-New York: Icon Books — Totem Books.
- Jarry, Alfred, 2000, *Czyny i myśli doktora Faustrolla Patafizyka: powieść neoscjentystyczna*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Ziętek, Agnieszka, 2013, *Jean Baudrillard wobec współczesności; polityka, media, społeczeństwo*, Kraków: Universitas.

ABSTRACT

AMBIVALENCES OF THE SOCIAL PHILOSOPHY OF JEAN BAUDRILLARD AND PIERRE BOURDIEU

Jean Baudrillard and Pierre Bourdieu are two well known French social philosophers that have at least couple of things in common. They were born in the same social conditions, they grew up as rebels, and they participated in Revolution of 1968. They also participated in the very same formal problems of the research work. The problem is, what happens when one introduces same difficulties in one's ideas as those, that he was searching to neutralize. Bourdieu criticizes the system of education, art, culture in general, because it contributes to reproduction and conservation of social hierarchy. However, he's doing it using quite similar kind of high developed concepts, that he had criticized before. Baudrillard also detests modern social habits. Most of all, so called hyperreality, that manifests itself as a lack of real connection between things and concepts or ideas related to them. Nonetheless Baudrillard seems to adore hyperreality also, as a dimension of game, seduction. Bourdieu, as well as Baudrillard, appears as an adept of pataphysics — according to the definition given to this notion by Baudrillard, based on novels of Alfred Jarry.

KEYWORDS: Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, hyperreality, pataphysics, social philosophy

KLUCZOWE SŁOWA: Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, patafizyka, hiperrzeczywistość, filozofia społeczna



BARTOSZ JANIK
UNIwersytet Jagielloński

KRIPKENSTEIN FROM THE MATHEMATICAL POINT OF VIEW: A PRELIMINARY SURVEY

1 After the beginning

The aim of this paper is very modest. In the first few sections I would like to review and comment on the debate about non-factualism in the philosophy of mathematics. First, I will explain whether this kind of debate – closely tied to the debate about meaning – is applicable to such an exceptional field of inquiry. I would argue that, albeit allowing that some clarifications and alternative definitions should be settled, the debate about non-factualism is crucial in this field. Second, I would like to outline the boundaries of the general inquiry and, in order to do so, I will list some of the main problems connected to the aforementioned debate and try to put some of them aside with the proper commentary, the rationale being the introductory character of this paper.

Although a certain interpretation of the skeptical solution to Kripke's puzzle will be provided in this paper, a more precise formulation and critique of the dispositionalism in the philosophy of mathematics will not appear. The aim of this study is to deal with the (non-)factualist stance and the debate concerning dispositions in this area is far too wide ranging for this elaboration. The paper will also touch briefly on the problem of meaning in the philosophy of mathematics. I will provide the necessary definitions, especially when dealing with Dummett's version of intuitionism, but in my opinion the problem is much deeper and probably unsolvable in the first-order language of mathematics. For a fuller analysis of this problem, one could see [Shapiro 1991] The last topic that I would like to indicate here is the problem of the relation between global and local viewpoints in the philosophy of mathematics. I will address this

issue during my elaboration of (non-)factualism and it should be regarded as purely an introductory survey.

2 Kripke's skeptical paradox?

In his famous and broadly commented upon essay about Wittgenstein and rule-following, Saul Kripke struck at the very foundations of meaning determinism in the theory of meaning [Kripke 1982] [Kusch 2006]. In the first part of this essay I would like to outline and explicitly state what was the target of Kripke's interpretation of Wittgenstein's rule-following considerations and to which concept much of the damage was done.

The first step would be a brief presentation of meaning determinism based on M. Kusch's elaboration of the starting point of Kripke's critique [Kusch 2006]. Meaning determinism could be briefly stated as the thesis that:

Definition. 1 [Kusch 2006, 4]¹ *Meaning determinism holds that sentences of the form 'person x means Y by sign 'z"' are true if, and only if, x has certain mental state that constitutes x's meaning Y by 'z'.*

Having stated meaning determinism, we can see how it was attacked by Kripke: suppose that we define 'plus' as an addition function in usual way and we further define 'quus' function: $x \oplus y = x + y$ if $x, y < 57$ and $x \oplus y = 5$ otherwise

The skeptical question is: in the past, do we mean plus or quus by the symbol '+'? It appears that in my past, there was no fact justifying the meaning of the '+' sign. To face this paradox, one could formulate a 'straight' or 'skeptical' solution to it. The straight solution to the paradox tries to dissolve the paradox by pointing out the flaw of the original argument². The skeptical solution accepts the paradoxical conclusion that there are no genuine facts about meaning and thus different criteria must be built for meaning-discourse. Skipping the prima-facie answers to the challenge, Kripke, after an elaboration of the various types of high-

1 This formulation is called by Kusch low-brow meaning determinism, while views that attempt to give it theoretical precision are called high-brow meaning determinism. The usability of this distinction will not be pursued in this essay but I will be adopting this distinction

2 "A straight, or normal, solution, he says, would be the discovery of some mistake in the argument—for example, the calling of attention to some further kind of fact, not previously noticed, that would satisfy the adequacy conditions." [Horwich 1998, 213]

brow meaning determinism, concludes that there is no fact that could support the answer that anyone could mean something by uttering a sentence [Kripke 1982, 9].³ The view that we could not answer the skeptical question fuels Kripke's non-factualism and, from mere epistemological non-factualism, Kripke is deriving the thesis that non-factualism is constitutional (metaphysical) in essence. I will not discuss at this point the obvious connection of Kripke's survey on the high-brow meaning-determinisms to the philosophy of mathematics i.e. Kripke's objection to the meaning-platonism, this issue will be elaborated in the next part. On this basis Kripke is trying to provide a skeptical solution to his puzzle:⁴

The skeptical solution has two parts that are usefully distinguished. The first consists in the suggestion that we replace the notion of truth conditions, in our intuitive picture of sentence meaning, by that of assertability conditions. The second consists in a description of the assertability conditions for meaning-attributing sentences, in the course of which it is argued that it is essential to such sentences that their assertability conditions advert to the actions or dispositions of a community. [Boghossian 1989, 518]

First of all, it appears that if we accept Kripke's thesis that there can be no mental states that are meaning, we have to also accept the thesis that no classical-realist fact whatsoever can play this role [Kusch 2006, 25]. Kripke's idea is to apply the assertability conditions to interpret discourse and to turn to the communal usage of the language. The second main thesis advocated by Kripke is that the answer to the question about meaning in skeptical problems forces an answer to the metaphysical question about facts. This thesis will be subsequently withdrawn and replaced with more appropriate one. In addition, the minimal factualist account of the Kripkean solution will be advocated. Agreeing with the thesis that meaning plays a central role in Kripke's inquiry, we are now ready to draw some distinctions concerning the problem of meaning in mathematics.

3 [Kusch 2006] provides the necessary introduction and [Ryle 1951] could serve as basic reading for dispositionalist account.

4 One could discuss the meaning of the term truth-conditions. Truth-conditions are part of the intuitive picture of meaning determinism, and as such, should be addressed by a skeptical solution.

3 Meaning and objectivity in mathematics

The first point of the analysis of Kripke's move in mathematics will be a short elaboration of the problems with meaning and objectivity in mathematics. According to Dummett's interpretation, we could distinct different types of interpretation of the concept of meaning in mathematics. First of all, we could adopt the skeptical solution sketched above to its full extent and advocate that the meaning of mathematical statement determines and is exhaustively determined by its use [Dummett 1973, 216]. I will delay dwelling on the criticism of this interpretation until the next section. The second type of the interpretation of meaning is interpretation via the learning of the mathematics. Dummett argues that this interpretation is closely connected to the computational aspect of mathematics [Dummett 1973, 216]. For this account we could provide two crucial problems. First of all, if we are denying the classical notion of truth in mathematics, to what extent is this interpretation more suitable than the first one? Secondly, if we hold with the notion of truth then one may ask if the truth-value of the simple arithmetical problem is settled with proper computation, how could we be sure that the equation was true before the computation or how could it be true? [Dummett 1973, 233]. The third type of interpretation involves a Platonic account that will tie the notion of the grasping of meaning to the notion of truth. Potential problems with this interpretation are similar to the problems with meaning-determinism according to Kripke's critique. Prima-facie, Platonism cannot be saved from the skeptical argument but, as it will be argued later, a certain version could be salvaged from it [Dummett 1973, 233]. The fourth type of interpretation is that the meaning of a mathematical statement consists of the capacity to recognize the proof of it. I will withhold the precise elaboration of the problems tied to the 'use is proof' thesis for this essay — the most important issue is to distinguish the differing conception of meaning in mathematics between those interpretations.

Meaning in mathematics is inseparable from the notion of truth and is closely tied to the notion of objectivity. Before the final part of this essay, three concepts of objectivity should be elaborated and their different mathematical stances distinguished. According to [Wright 1993] we could speak of three different notions of objectivity. First, we could talk

about the objectivity of truth, defined by saying that a class of statements may be fully intelligible to the speaker although resolving truth-values may be beyond the scope of an agent's cognitive abilities. Second, we could recognize the objectivity of meaning by saying that: "the notion of the meaning of a statement is a real constraint, to which we are bound [...] and to which verdicts about its truth-value may objectively conform, or fail to conform, quite independently of our considered opinion on the matter." [Wright 1993, 5] And third, we could speak of an objectivity of judgement, the feature that statements possess when they record the features of the real world (statements with "genuine factual" subject matter) [Wright 1993, 6]. In this setting, the objectivity of truth implies the objectivity of meaning and judgement.⁵

Returning to the main problem, we should ask about the possible connection between meaning and objectivity in mathematics. The current inquiry places us in a position to only deal with the objectivity of meaning in mathematics. Why is this so? First of all, the issue of the objectivity of judgement will need the close elaboration of the notion of 'mathematical' reality and so will require us to deal with the problem of the existence of mathematical objects which we put aside. Second, the problem of the objectivity of truth, implying both the objectivity of meaning and judgement, will require an analogous effort from us. The objectivity of meaning, treated independently, is vulnerable via the notion of truth-conditions to Kripke's skeptical argument. What is more, the transition from the local to a global viewpoint and from the thesis about meaning to the thesis about metaphysics is the subject of extensive critique [Kusch 2006] [Pośłajko 2012] and one should not adopt it in mathematical discourse without further inquiry.

5 One important distinction should be added and a whole class of possible problems excluded from the present inquiry. In this paper, the thesis that the objectivity of truth in mathematics and the status of mathematical objects are separate is adopted. The question concerning the reality of mathematical objects and its relation to the notion of the truth in mathematics is far more complex than it is possible to deal with in this essay and we could argue that the matter of the objectivity of truth is more important in the subsequent discussion [Wright 1993, 9] [Dummett 1973, 228].

4 The consequences of Kripke's move

Having presented the 'classical' interpretation of Kripke's problem and the solution to it, we have adopted metaphysical non-factualism as advocated by Kripke⁶. Before we move to a possible interpretation of this thesis in the philosophy of mathematics, its irrefutability should be settled yet this is impossible. Boghossian, in his critique of Kripke's solution, presented proof that local non-factualism could not be the case and from this he derived the thesis that only robust realism could serve as the right conception of meaning [Boghossian 1989, 507 and 549].⁷ From this conclusion we could derive the view that the Kripke-like analysis of mathematical discourse will result in the adoption of the Platonistic stance yet this is not the case as well. M. Kusch's precis of a C. Wright argument [Kusch 2006, 151] against Boghossian's interpretation opened up the issue of the factualist interpretation of Kripke's problem and its solution.⁸ The core of the simplest of the two arguments is the claim that the non-factualist thesis about meaning must apply to itself and, as such, it cannot acclaim to have made a discovery about language [Kusch 2006, 155]. Boghossian's refutation of non-factualism fails and his argument in favor of robust realism is therefore not valid. [Kusch 2006] pointed out that the alleged inconsistency of the interpretation of the skeptical solution could be avoided. Realism could still be challenged by the classical Kripke argument, but the skeptical solution would be stated in a non-factual way.⁹

6 Part of the strategy to refute local non-factualism is to maintain the thesis that local non-factualism leads straight to global non factualism according to Kripke [Boghossian 1989]. Boghossian, however, fails to elaborate this 'straight' way as pointed out by [Kusch 2006, 151–154] and [Wilson 1994].

7 An important methodological remark should be made. Boghossian and Kripke use negative-enumeration arguments to attack opponents. The positive thesis of the opponent is formulated and its possible extensions are surveyed. From this, conclusions are drawn and possible viewpoints supporting this thesis are formulated and the inconsistency of them is proven. On that basis, the alternative thesis to the positive thesis stated in the beginning is adopted as the only solution to the problem. Both of them are not generating general arguments against the main theses of the opponent. This was pointed out in [Pośtajko 2012].

8 See also [Pośtajko 2012].

9 One comment should be made to make things clear. We are talking about the refutation of Boghossian's argument against the non-factualism and yet we are providing another argument supporting the same conclusion, why is this so? The

Many of the commenting authors advocate the use of the minimal factualist thesis as the proper interpretation of Kripke's account [Kusch 2006, 175–176] [Pośłajko 2012, 156]. The thesis could be stated that meaning scepticism advocates a minimal, deflationary¹⁰ form of factualism:

(i) A normal declarative sentence (“normal” judged by communal criteria) is meaningful for an interpreter if, and only if, he is able to make out, in his own terms, what the sentence says (here the interpreter will be guided by assertability conditions). If it is correct to say: “what the sentence says is true”, then it is also correct to say “what the sentence says is a fact”. A sentence is true if what it says is true.

(ii) A speaker understands a sentence *s* if he knows what that sentence says or states (in the present context). And hence he knows that *s* is true if he knows that what the sentence says or states is true. [Kusch 2006, 176]¹¹

Unfortunately this thesis – due to the limited scope of this essay – should be established without proof¹². It is not difficult to see that this thesis blocks from one perspective the Platonic interpretation of meaning and, at the same time, also saves meaning from non-factualism and this turns out to be inconsistent. The implications for mathematics will be provided in the next section.

first point is that Boghossian's formulation of the problem supports the robust realism conclusion and robust realism could be simply attacked by Kripke's sceptic. Secondly, a better argument against non-factualism was formulated by [Wright 1984] and approached by [Kusch 2006, 155–156] and this one was used to support a thesis distinct from the robust realism.

10 If we adopt a “deflationary” view of truth we deny that “true” stands for a language-independent property and insist that its meaning is exhausted by the certain syntactic–semantic operations it allows for [Kusch 2006, 151].

11 Deflationary and inflationary theses about meaning were elaborated in [Boghossian 1990]. The variety of deflationistic theories of truth could be developed within a mathematical framework, within this essay a particular version of deflationism will be used.

12 For a detailed view on that matter see: [Kusch 2006, 148–176] [Pośłajko 2012, 156–181]

5 What does it mean for mathematics?

In this section I would like to deal with the possible interpretations of solutions for meaning scepticism. I will try to briefly introduce Platonism in two variations and intuitionism¹³.

Full-blooded Platonism could be stated as a simple thesis that:

Definition 2 *the subject matter of mathematics consists of non-reducible, objective abstract entities*

The first thing to notice is that the standard formulation of this thesis is rather about the objectivity of truth issue than objectivity of meaning. One should keep in mind that we will be dealing with the meaning problem and this thesis should be interpreted as a thesis about meaning. I will not be specifying the general problems connected with this view but would like to settle for its Kripkean interpretation. In the simplest possible view, by accepting full-blooded Platonism we are condemned to (robust) factualism and to the meaning as grasping thesis which was attacked by Kripke's sceptic. The first part could be overcome due to Kusch's interpretation of Kripke's problem, but the second part is immediately attacked and crushed by the sceptic:

For Wittgenstein, Platonism is largely an unhelpful evasion of the problem of how our finite minds can give rules that are supposed to apply to an infinity of cases. Platonic objects may be self-interpreting, or rather, they may need no interpretation; but ultimately there must be some mental entity involved that raises the skeptical problem. [Kripke 1982, 54]

An important thing to mention is that if Boghossian's account were refined and defended, we would have no problems with robust realism and Platonism. However, being unable to refine Boghossian's position, we could try to refine Platonism. The second version of Platonism will be far removed from Boghossian's view and this is achieved by adopting deflating Platonism [Tait 2005]. This view could be stated as:

Definition 3 *[...]proposition A is true hen there is an object of type A, and that a proof of it is the construction of such an object [Tait 2005, 79]*

¹³ I will not be discussing Logicism and the different versions of constructivism for two reasons. Firstly, Logicism seems to be a purely extrinsic view on the relation of mathematics and logic, dealing mostly with some formal aspects and not a metaphysical stance. Secondly, the problem of Kripke's interpretation could be accurately interpreted within an intuitionistic framework which could be perceived as canonical for constructivism. The problem of the interpretation of other constructive accounts is beyond the scope of this inquiry.

We have a clear connection between the notion of truth and the notion of proof which resembles Dummett's account but Tait also claims that the existence of the object states a fact but from within the mathematical framework. Tait is closely related to the internal/external questions of the framework, a distinction made by Carnap [Horsten 2012]. Deflating Platonism fits perfectly into the framework determined by Kusch's minimal interpretation of Kripkenstein. Moreover, Tait's view on the external questions of the mathematical framework (mainly philosophical) supports the view that mathematics needs no philosophical inquiry and could settle the problem of the existence of its objects by itself. This is the main advantage and weakness of Tait's proposition. One could ask about the criterion of the existence of mathematical objects in different domains and for the possibility of the unification of mathematics and Tait would say that the distance between them prevents the possibility of unification. The criterion of existence is beyond the current limits of investigation but unification should truly be the case. For the Platonist, this absence is counterintuitive. The major objection to Tait's criterion of existence is that for Platonism the existence of the object always seems to be external to the proposed semantic framework. For Tait, everything could be settled from within this domain and thus we are presented with the vicious circle problem.¹⁴

The next possible interpretation of meaning in mathematics is the "meaning as proof" thesis connected with the intuitionist stance in the philosophy of mathematics. The main advocate of this stance would be M. Dummett who advocates adopting assertabilist semantics to all languages in general and thus to mathematical language as a special case [Shapiro 2007, 324]. Dummett has two strong arguments in favor of his account. Firstly, he introduces the language acquisition argument, namely that during language acquisition we only learn assertability conditions and they define our grasp of the meaning, and secondly, a pragmatic argument that only assertability conditions allows us to demonstrate an understanding of language [Shapiro 2007, 324]. Having those arguments in support of some interpretation of Kripke's solution one could advocate that:

14 Tait's deflationism should not be confused with deflationism about mathematics, developed by H. Field [Field 1980]. The latter argues that the whole of mathematics is deflationary, not only the notion of truth within mathematics.

mathematical statement is intuitionistically true if there exists an (intuitionistic) proof of it, where the existence of a proof does not consist in its platonic existence in a realm outside space and time, but in our actual possession of it [Dummett 1973, 239]

Dummett's view on the nature of Kripke's skeptical problem which was provided earlier strongly suggests this conclusion. S. Shapiro argues that the adoption of the use theory of meaning does not necessarily lead to Dummett's conclusions [Shapiro 1991, 212] but it follows from it that ontology and truth conditions must be compatible with language acquisition i.e. the understanding and learnability of it. The second point is that Shapiro's view is compatible with the very model-theoretical semantics which was attacked by Dummett. This could be refuted by saying that the grasp of the model theory is mediated by its informal usage and thus it is a practice of mathematicians to grasp concepts by usage [Shapiro 1991, 213]. This proves that we have more than the Kusch-related problems to consider with the basics of the intuitionism formulated by Dummett. The main problem with Dummett's stance, and of relevance to Kripke's skeptical problem, could be tied to the notion of fact. Dummett's intuitionism is not fully compatible with the skeptical solution because he is not devoted to the non-factualist thesis. He rather argues that facts about meaning consist of facts about assertability conditions.¹⁵ Dummett is also advocate of the use of the thesis that can be formulated as follows:

Thesis 1 [*Use Thesis*] *One understands the concepts embodied in a language to the extent that one knows how to use the language correctly* [Shapiro 1991, 211].

The notion of understanding ties the notion of meaning to the problem of learning and grasping the concepts. This leads to the problem with semantics by the need for replacement of truth conditions by proof conditions [Dummett 1973].

Dummett's view is incompatible with the skeptical solution to the paradox but the question of whether it is incompatible with a minimalist interpretation is more complex. One could argue that the factual nature of Dummett's intuitionism is similar to the minimalist interpretation of factualism but, at the same time, Dummett's program is against any realist interpretation of the discourse and is thus incompatible with this

15 I am grateful to the anonymous reviewer for pointing out this issue.

interpretation. But again, we should point out the issue of the relation between the objectivity of truth and objectivity of meaning. The objectivity of meaning thesis, by limiting the scope of the inquiry, could serve as a common ground for adopting both a minimalist interpretation and Dummett's factual use thesis but the point of divergence will still be present in the usage of truth-conditions in the definition. I will leave this elaboration with the question of whether a change in the definition could be made to enable the possibility of merging those two viewpoints. By using the notion of meaning facts, intuitionism is vulnerable to the skeptical paradox but, by a close elaboration of it and thanks to a minimalist answer, it could remain unaffected by it. Sadly, intuitionism is also incompatible with the proposed solution and the validity of its core theses are a constant object of philosophical debate.

From those brief considerations about the possible interpretation of Kripke's skeptical problem and its solution from the mathematical point of view we could draw the following. If we are interpreting the thesis metaphysically from the realm of meaning then we would obtain strong constraints for any mathematical theory which we would like it to encompass. That is because the concept of meaning in mathematics is vulnerable to Kripke's skeptical problem. I have been arguing that from Kusch's point of view we would rather obtain a peculiar version of Platonism in the philosophy of mathematics but the peculiarity of this solution could be non-intuitive and, as such, could not be satisfactory. The prominent stances in the philosophy of mathematics (full-blooded Platonism and intuitionism) are vulnerable to Kripke's critique and should be revisited and refined. Of those two, only deflationary Platonism is consistent with Kusch's interpretation of the solution to Kripke's problem. Due to the limited scope of this paper I would like to advocate the thesis that the problem of non-factualism should be addressed and resolved by any philosophical stance in mathematics that would like to be global in character.

6 Conclusions

Thus we can draw some conclusions. Having analyzed Kripke's skeptical problem and its skeptical solution, I then turned to the issue of meaning in mathematics and concluded that it is vulnerable to Kripke's skeptical problem. Through the possible changes in the (non-)factualist

interpretation of Kripke's analysis I was able to formulate a framework in which the main positions in the philosophy of mathematics could be analyzed and I conducted an analysis. Finally, I was able to identify the most accurate interpretation of mathematics that turns out to be globally unintuitive but which fits Kusch's interpretation of Kripke's skeptical problem well. The scope of this survey enforced the conclusion that any global theory of the philosophy of mathematics should resolve Kripke's (non-)factualist account of meaning.

REFERENCES

- Boghossian, P., (1989). The Rule-Following Considerations. *Mind*, (98(392)).
- Boghossian, P., (1990). The Status of Content. *The Philosophical Review*, Vol. XCIX, No. 2.
- Dummett, M., (1973). *Truth and other enigmas*. Harvard Univ Press.
- Horsten, L., (2012). Philosophy of mathematics. In Zalta, E. N., editor, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2012 edition.
- Horwich, P., (1998). *Meaning*. Oxford, Clarendon Press.
- Kripke, S., (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Harvard Univ Press.
- Kusch, M., (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Acumen and McGill-Queen's.
- Posłajko, K., (2012). To wszystko nic nie znaczy. Faktualizm i nonfaktualizm w teorii znaczenia. OBI.
- Ryle, G., (1951). *The Concept of Mind*. Hutchinsons University Library.
- Shapiro, S., (1991). *Foundation without Foundationalism: A Case for Second-order Logic*. Clarendon Press.
- Shapiro, S. (ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford University Press.
- Tait, W., (2005). *The Provenance of Pure Reason*. Oxford University Press.
- Wilson, G., (1994). Kripke on Wittgenstein on Normativity. *Midwest Studies in Philosophy*, 19 (1994).
- Wright, C., (1984). Kripke's Account of the Argument Against Private Language. *Journal of Philosophy* 71.
- Wright, C., (1993). *Realism, Meaning and Truth*. Wiley-Blackwell

ABSTRACT

KRIPKENSTEIN FROM THE MATHEMATICAL POINT OF VIEW: A PRELIMINARY SURVEY

This paper deals with the problem of the impact of Kripke's skeptical paradox on the philosophy of mathematics. By perceiving mathematics as a huge rule-following discipline, one could argue that the Kripkean non-factualist thesis should be adopted within the philosophy of mathematics en bloc to imply a refutation of objectivity and an enforcement of a particular view on the nature of mathematics. In this paper I will discuss this claim. According to Kripke's skeptical solution we should reject the notion of fact and adopt the use theory of meaning that could be stated as follows: 'One understands the concepts embodied in a language to the extent that one knows how to use the language correctly.' [Shapiro 1991, 211] [Kripke 1982]. Focusing on mathematical discourse, we should ask: what are the implications of the use theory of meaning for the philosophy of mathematics? Furthermore, is the answer to the skeptical paradox consistent with selected views in philosophy of mathematics? The supposed answer to the first question is that it demands the view that mathematics should be perceived as a strictly pragmatic discipline and the rules of mathematical discourse are mere conventions. But this is too simplistic a view and the matter at hand is far more complicated.

KEYWORDS: Kripke, philosophy of mathematics, non-factualism, Platonism



PAUL GUYER

KANTOWSKIE DEDUKCJE PRYNCYPIÓW PRAWA ¹

1. Czy Kantowskie pryncypia prawa są wywiedzione z najwyższego pryncypium moralności?

W *Nauce prawa*, a więc w pierwszej części, pochodzącej z 1797 roku, *Metafizyki moralności*, Kant zdaje się wywodzić swą „ogólną zasadę prawa [powszechne pryncypium prawa]” – „prawe [uprawnione] jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą [prawem powszechnym] lub jeśli stosownie do jego maksymy wolność woli [wyboru] każdego może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą [prawem powszechnym]”² [Kant 2006, 42] – z fundamentalnego pryncypium moralności, nasuwającego się nam w postaci imperatywu kategorycznego. Jak się wydaje, zawarty w owym fundamentalnym pryncypium wymóg korzystania z naszej zdolności wolnego wyboru oraz zgodnego z nim działania w sposób pozwalający na uniwersalizację maksym, podług których postanawiamy działać [Zob. np. Kant 2013, 18, 38], odnosi on po prostu do zewnętrznego użytku czynionego przez nas z wolności (a więc do naszych działań fizycznych, w tej mierze, w jakiej mogą one oddziaływać na inne osoby), w celu wywiedzenia reguły działania tylko w taki sposób, który pozostawia innym wolność działania

¹ Pragnę podziękować Berndowi Ludwigowi, Markowi Timmonsowi, Kennethowi Westphalowi i Allenowi Woodowi za pomocne uwagi, którymi opatrzyli oni roboczą wersję tego tekstu.

² Ponieważ angielskim terminom *right* oraz *law* odpowiada w języku polskim jeden wyraz „prawo”, wzorując się na rozwiązaniu zastosowanym przez W. Galewicza, w niniejszym przekładzie termin *law* oddajemy wyrazem „norma”, czyniąc wyjątek jedynie dla „prawa moralnego”, „prawa powszechnego” oraz „praw wolności”, zwroty na stałe weszły już bowiem do polskiego słownictwa filozoficznego (przyj. tłum).

równą naszej, niezależnie od przyświecających nam celów i pobudek, te są bowiem przedmiotem reguł etycznych, nie zaś prawnych. Następnie, przy pomocy dodatkowych argumentów, z owej ogólnej zasady prawa [owego powszechnego pryncypium prawa] zdaje się on wywodzić kolejne, bardziej szczegółowe pryncypia prawne. Tak oto pryncypium dopuszczające użycie przymusu w celu zapobieżenia naruszeniu prawa lub ukarania za jego naruszenie wywodzi on, jak się wydaje, posługując się założeniem, iż twierdzenie, zgodnie z którym przeszkodzenie temu, co stoi na przeszkodzie skutkowi wspiera ów skutek, jest prawdziwe na mocy zasady niesprzeczności, a więc jest prawdą analityczną, w którym to wypadku „prawo i uprawnienie do [stosowania] przymusu oznaczają zatem jedno i to samo” [Kant 2006, 45]. Także główne pryncypium „prawa prywatnego”, a więc pryncypium, podług którego osoby muszą mieć możliwość nabywania praw własności, w tym praw do ziemi, do położonych na niej ruchomości, do określonych świadczeń spełnianych przez innych w ramach wypełniania przyrzeczeń i umów, oraz do długotrwałych usług spełnianych przez członków rodziny i domowników – przedstawia on jako „prawny postulat praktycznego rozumu”, który, choć sam jest „twierdzeniem syntetycznym *a priori*”, „z praktycznego punktu widzenia” ma również wynikać „analitycznie” z ogólnej zasady prawa [Kant 2006, 60]³. Nawet bardziej szczegółowe prawa, takie jak na przykład prawo do nabycia własności ziemskiej poprzez „pierwsze przywłaszczenie” [*appropriation*] mają według jego słów wynikać „dedukcyjnie” z bardziej ogólnych pryncypiów [Kant 2006, 78]. Jak się wydaje, zapowiedź owego wywodzenia pryncypiów prawa z najwyższego pryncypium moralności, wygłosił Kant już cztery lata przed ukazaniem się *Metafizyki moralności*, w pochodzącym z 1793 roku eseju *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, w którym stwierdzał, że „pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle wynika w całości z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach ludzi wobec siebie” [Kant 1995, 19], by następnie w *Nauce prawa* poinformować o jej spełnieniu, stwierdzając, że: „naszą wolność (z której wynikają wszystkie normy moralne, a więc zarówno wszelkie prawa, jak

³ Wypowiedź Kanta o przeprowadzaniu dowodu „syntetycznych zdań *a priori* dotyczących prawa [...] z praktycznego punktu widzenia w sposób analityczny” znajduje się w istocie na stronach 65 i n. tego dzieła. [przyp. tłum.]

i obowiązki) poznajemy jedynie poprzez moralny imperatyw, ten zaś jest twierdzeniem nakazującym obowiązek, z którego następnie da się wyprowadzić [*entwickelt*] możliwość nakładania zobowiązań na innych, tj. pojęcie prawa” [Kant 2006, 52]⁴. Oznacza to zapewne, że imperatyw kategoryczny, postać, w której najwyższe pryncypium moralności przedstawia się stworzeniom takim jak my, których zdolność wyboru wystawiona jest również na pokusy skłonności, stanowi zarazem środek poznania naszej wolności oraz pryncypium, za pomocą którego musimy ją ograniczyć w celu określenia legalnie egzekwowlanych praw wobec innych oraz etycznych obowiązków wobec siebie i innych.

Kilku autorów rzuciło ostatnio wyzwanie tej naturalnej interpretacji argumentując, że zamiarem Kanta nie było wcale wywodzenie pryncypiów prawa z fundamentalnego pryncypium moralności, lecz oparcie ich na własnych podstawach, jako rozumowych, acz nie moralnych pryncypiów ludzkiego postępowania. Allen Wood dowodził, że „Kant bardzo wyraźnie i w całości odrzuca ideę, iż pryncypium prawa mogłoby być wywiedzione z fundamentalnego pryncypium moralności” [Wood 2002, 7], zaś Marcus Willaschek przekonywał, że Kant przyjmuje, przynajmniej niekiedy, że „fundamentalne normy dziedziny prawa są, pokrewnym, acz niezależnym od sfery moralności wyrazem ludzkiej autonomii” [Willaschek 1997, 208]. Za podstawę dla swej zaskakującej konkluzji, autorzy ci przyjęli coś, co wydaje się elementem uzasadnienia zwyczajowego poglądu, że Kantowska filozofia prawa jest wywiedziona z Kantowskiego najwyższego pryncypium moralności – a mianowicie wygłoszone przez niego twierdzenia o analityczności związku przymusu z prawem, oraz fakt określenia pryncypiów prawa nabytego mianem postulatu praktycznego rozumu. Tak oto zdaniem Wooda już samym „oświadczeniem, iż w odróżnieniu od pryncypium moralności, pryncypium prawa ma charakter analityczny” [Wood 2002, 7] Kant

⁴ W swej edycji *Metafizyki moralności* Bernd Ludwig zasugerował, że *Podział metafizyki moralności jako takiej*, z którego pochodzi ów cytat, należy raczej do ogólnej przedmowy do *Metafizyki moralności* (występując na stronie 33), niż do szczegółowego wstępu do *Nauki prawa* [Zob. Kant 1986, 31-34 oraz XXXI-XXXII]. Termin *entwickelt*, przetłumaczony przez M. Gregor jako *explicitated* [wyjaśnione] należy do tych słów, które sprawiają, że argumenty Kanta przedstawione w tym późnym dziele są tak niejasne. W oparciu o ów termin trudno wywnioskować czy Kant uważa, że prawa i obowiązki można wywieść z pojęcia wolności lub z imperatywu kategorycznego za pomocą prostej analizy, czy też przy pomocy jakiejś innej metody argumentowania.

odrzuca ideę wywodzenia pryncypiów prawa z moralności, Willaschek zaś mu wtóruje, dodając, że Kantowskie stwierdzenie, iż „ogólna [powszechna] norma prawa» jest «postulatem, który nie dopuszcza żadnego dalszego dowodu [*keines Beweises weiter fähig*]» [Kant 2006, 43] byłoby zdumiewające, gdyby utrzymywał on, że norma ta jest szczególnym przypadkiem bardziej ogólnego pryncypium, którego ważności sam dowiódł był w *Krytycyse praktycznego rozumu*” [Willaschek 1997, 220]. Konkluzji tych obaj autorzy nie zdołają uzyskać bez założenia, że twierdzenie analityczne, będąc prawdziwe z racji zawierania się orzecznika w pojęciu pełniącym funkcję podmiotu oraz na mocy zasady niesprzeczności, nie wymaga, ani nie może otrzymać żadnego innego uzasadnienia niż analiza pojęć wchodzących w jego skład. Willaschek musi nadto założyć, że cokolwiek Kant określa mianem postulatu, nie może to mieć ugruntowania w żadnym bardziej fundamentalnym pryncypium, takim jak najwyższe pryncypium moralności.

Wąsko rozumiane, twierdzenie, iż Kantowskie ogólna zasada prawa [powszechne pryncypium prawa] nie jest wywiedzione z imperatywu kategorycznego, pojmowanego jako wymóg działania tylko podług tych maksym, które mogą zarazem posłużyć za prawo powszechne [ogólną normę], jest słuszne, ponieważ zasada [pryncypium] prawa dotyczy jedynie zgodności naszych działań z wolnością innych, w najmniejszym stopniu nie dotyczy zaś naszych maksym, ani *a fortiori* ich powszechności. Wszelako jakiegokolwiek ogólniejsze twierdzenie, iż pryncypium prawa nie jest wywiedzione z fundamentalnego pryncypium moralności, w tym znaczeniu, w którym rozumie się przez nie fundamentalne pojęcie moralności, z całą pewnością nie jest przekonujące. U fundamentów Kantowskiego ujęcia moralności leży założenie, że ludzka wolność ma bezwarunkową wartość, zarówno zaś imperatyw kategoryczny, jak i ogólna zasada prawa [powszechne pryncypium prawa] wypływają bezpośrednio z tego fundamentalnego twierdzenia normatywnego: imperatyw kategoryczny mówi nam, jaką formę muszą przybierać nasze maksymy, aby nie kłóciły się z ową fundamentalną wartością wolności, natomiast ogólna norma prawa [powszechne pryncypium prawa] mówi nam, jaką formę muszą przybrać nasze działania, aby niezależnie od naszych maksym i pobudek pozostawały w zgodzie z ogólną [powszechną] wartością wolności. Toteż

ogólna zasada prawa [powszechne pryncypium prawa] może nie być wywiedzione z imperatywu kategorycznego, ale z całą pewnością jest wywiedzione z pojęcia wolności i jej wartości, stanowiącej fundamentalne pryncypium Kantowskiej moralności⁵.

Kantowskiej sugestii, że ogólna zasada prawa [powszechne pryncypium prawa] wypływa bezpośrednio z pojęcia wolności nie należy zarazem rozumieć w ten sposób, że owo pryncypium, a więc związek przymusu z prawem, bądź postulat prawa dotyczący własności nie potrzebują żadnego dalszego uzasadnienia czy tego, co Kant nazywa niekiedy dedukcją. Choć charakterystyka sądu analitycznego, jako prawdziwego na mocy samych tylko tworzących go pojęć oraz praw logiki, wygląda na podręcznikową definicję analityczności [Zob. Kant 2001, 58], sam Kant nie zakłada, że logiczny charakter sądów analitycznych uwalnia nas od wszelkiego obowiązku dalszego ich uzasadniania. Przeciwnie, zarówno w *Krytyce czystego rozumu*, jak i w pismach polemicznych pochodzących z początku lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku, a więc z czasów bliższych okresowi, w którym powstała *Metafizyka moralności*, Kant konsekwentnie utrzymuje, że nawet sądy analityczne pozbawione są jakiegokolwiek wartości poznawczej, jeśli nie są zaopatrzone w dowód „przedmiotowej realności” pojęć, które pełnią w nich funkcję podmiotu i na bazie których sądy te są zbudowane – a więc w dowód, że pojęcia te opisują realne przedmioty lub ich realne

⁵ Utrzymując, że ogólna zasada prawa [powszechne pryncypium prawa] nie jest wywiedzione z imperatywu kategorycznego, lecz jest wywiedzione z pojęcia wolności jako fundamentalnego pryncypium moralności, zajmuję stanowisko odmienne od prezentowanego przez Allena D. Rosena, [Zob. 1993, 50-55]. Tym samym sugeruję także, że struktura Kantowskiej argumentacji z pierwszej części *Metafizyki moralności*, a więc z *Nauki prawa* jest podobna do tej przedstawionej w *Nauce o cnocie*. Jak zauważył Allen Wood, w drugiej części tego dzieła Kant prawie nigdy nie wywodzi obowiązków cnoty z imperatywu kategorycznego jako formuły powszechnego prawa, niemal zawsze wywodząc je wprost z pojęcia człowieczeństwa, lub też z ciężącego na nas zobowiązania do zachowania i wspierania człowieczeństwa jako celu, nigdy zaś tylko jako środka [Zob. Wood 1995, 301-319; Wood 1998, 165-187; Wood 1999, 325-333]. Jeśli wolność – wolność wyznaczania sobie celów i dążenia do nich – stanowi charakterystykę, która definiuje człowieczeństwo (zob. Kant 2005a, 55), obowiązki prawne stanowią po prostu podzbiór obowiązków zachowania człowieczeństwa, zawierający obowiązki egzekwowalne przymusem, natomiast obowiązki cnoty obejmują nieegzekwowalne przymusem obowiązki zachowania człowieczeństwa oraz wszystkie obowiązki jego wspierania [Zob. Guyer 2000, rozdz. 9].

możliwości. Wcale nie jest też oczywiste, że nazywając pryncypium postulatem Kant chce dać do zrozumienia, że nie może ono zostać wywiedzione z pryncypium bardziej fundamentalnego. Bez wątplenia uważa on wszak, że jeden sąd syntetyczny *a priori* może zostać wywiedziony z drugiego, określając zatem pryncypium prawa nabytego mianem syntetycznego *a priori* Kant nie może mieć na myśli tego, że jest ono nie do wywiedzenia z ogólnej zasady prawa [powszechnego pryncypium prawa], a poprzez nie z najwyższego pryncypium moralności. Co więcej, twierdzenia, które Kant najbardziej ostentacyjnie opatruje mianem postulatów – postulaty czystego rozumu praktycznego stwierdzające istnienie wolności, Boga i nieśmiertelności duszy – są ewidentnie przedmiotem rozbudowanych dowodów. Toteż nazywając zasadę prawa [pryncypium prawa] postulatem, Kant może chcieć zasugerować, w jaki sposób należy przeprowadzać dowód takiego twierdzenia, a nie, że nie można go dowieść.

Plan, który przewidziałem dla tego tekstu jest następujący. Najpierw badam niektóre spośród ogólnych twierdzeń Kanta na temat sądów analitycznych i postulatów, aby wykazać, że zastosowanie przez niego tych pojęć do pryncypiów prawa samo przez się nie oznacza jeszcze, że pryncypia te są niezależne od fundamentalnego pojęcia moralności. Następnie przyglądam się niektórym szczegółowym twierdzeniom Kanta na temat pryncypiów prawa, aby pokazać, że w żadnym wypadku nie zamierza on sugerować, iż pryncypia te mogą obowiązywać niezależnie od fundamentalnego pojęcia moralności, lecz raczej zamierza on wydedukować je z tego pojęcia. Dalej omawiam dwa główne twierdzenia Kanta: rzekomo analityczne twierdzenie, że prawo i uprawnienie do stosowania przymusu oznaczają jedno i to samo, oraz prawny postulat praktycznego rozumu dotyczący prawa do nabycia własności, pokazując, iż Kant próbuje ustalić warunki zarówno moralnej, jak i teoretycznej możliwości tych twierdzeń za pomocą argumentów, które można uznać wyłącznie za dedukcje. Zważywszy na wielość sposobów posługiwania się przez Kanta terminem „dedukcja”, oraz na debaty, jakie w ostatnich latach toczono na temat natury argumentów transcendentálnych, nie sposób natomiast prawdopodobnie odpowiedzieć na pytanie, czy powyższe argumenty w pełni spełniają wymagania stawiane przez Kanta, czy przez nas samych, dedukcjom. Toteż nie będę próbował udzielić odpowiedzi na tego rodzaju pytania.

2. Sądy analityczne i ich uzasadnienie.

Na gruncie Kantowskiej koncepcji sądów analitycznych, twierdzenie o analityczności zasady prawa [pryncypium prawa] łatwo pogodzić z założeniem, że wypływa ono z pojęcia wolności jako najwyższego pryncypium moralności. Ponadto, zdaniem Kanta prawdziwość twierdzenia analitycznego zależy od uzasadnienia analizowanego w nim pojęcia; w wypadku zasady prawa [pryncypium prawa] prawdziwość ta zależy więc od przedmiotowej realności fundamentalnego pojęcia, w zależności od którego pozostaje najwyższe pryncypium moralności – pojęcia wolności. Niniejszy paragraf zawiera uwagi poświęcone ogólnemu Kantowskiemu pojęciu analityczności; bardziej szczegółowe spostrzeżenia na temat tego, jakie konkretnie twierdzenia dotyczące prawa mają, zdaniem Kanta, być analityczne, i jakie założenia się za nimi kryją, zostaną przedstawione później.

Kantowska koncepcja analityczności nie jest taka prosta, jak może się wydawać. Swe pojęcie sądów analitycznych wprowadza Kant za pomocą słynnego twierdzenia, iż w tego rodzaju sądach „orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A”, a przeto są to sądy „w których powiązanie orzeczenia z podmiotem jest pomyślane przez utożsamienie” [Kant 2001, 58 i n.]⁶. Wypowiedź tę interpretuje się zazwyczaj w ten sposób, że sąd, czy też, jak my byśmy powiedzieli zdanie analityczne, to zdanie, które jest prawdziwe na mocy samej tylko zawartości pojęcia pełniącego w nim funkcję podmiotu oraz praw logiki. Jednakże Kant nawet słowem nie wspomina w tym fragmencie o prawdziwości; stwierdza on jedynie ogólnikowo, że „powiązanie” podmiotu z orzecznikiem jest w sądzie analitycznym „pomyślane” poprzez prawo logiczne. Nie jest zupełnie oczywiste, czy powinno to wystarczyć do wyjaśnienia bądź uzasadnienia prawdziwości

⁶ Niekiedy uważa się, że Kant przedkłada dwa różne pojęcia czy kryteria analityczności – jedno, zgodnie z którym sąd ma charakter analityczny jeśli orzecznik zawiera się w pojęciu pełniącym funkcję podmiotu, oraz drugie, zgodnie z którym jest on analityczny jeśli opiera się na prawie tożsamości lub jakiejś pokrewnej zasadzie logicznej [Zob. Beck 1995, 168-181; Beck 1965, 74-91 (zob. zwł. 74-81)]. Z tekstu Kanta jasno wynika, że jego zamysłem nie jest wprowadzenie dwóch różnych koncepcji czy kryteriów, lecz raczej przyjęcie, że sąd analityczny można „pomyśleć” przez prawo tożsamości ponieważ występujący w nim orzecznik zawiera się w pojęciu, które pełni w nim funkcję podmiotu.

takiego twierdzenia; niewątpliwie otwartą pozostaje możliwość, iż pełne uzasadnienie przekonania o prawdziwości twierdzenia analitycznego może wymagać zaopatrzenia w swego rodzaju uzasadnienie samego pojęcia pełniącego w nim funkcję podmiotu. Z całą pewnością nie jest zaś oczywiste, że pojęcie pełniące w sądzie analitycznym funkcję podmiotu samo nie może być wywiedzione z jakiegoś bardziej fundamentalnego źródła, z jakiejś bardziej fundamentalnej naoczności, pojęcia, bądź pryncypium, które stanowiłoby po części podstawę prawdziwości sądu analitycznego zbudowanego na bazie owego występującego w roli podmiotu pojęcia.

Wprowadziwszy pojęcie sądu analitycznego, Kant wyraźnie zaznacza, że fakt, iż twierdzenie może zostać dowiedzione za pomocą wnioskowania lub ciągu wnioskowań przeprowadzanych ściśle według praw logiki nie jest wystarczającą podstawą do wykazania, że twierdzenie to (przypuszczalnie chodzi o jego prawdziwość) zostaje poznane przy pomocy samej logiki, a nawet, że jest ono rzeczywiście analityczne. Według słów Kanta poprzedzający go filozofowie nie dostrzegli, że „sądy matematyczne są wszystkie syntetyczne” [Kant 2001, 61]:

Skoro bowiem odkryto, iż wszystkie wnioskowania matematyków przebiegają podług zasady sprzeczności (czego wymaga natura wszelkiej apodyktycznej pewności), to wmówiono sobie, że wychodząc od niej można by także dojść do poznania pryncypiów, w czym jednak się pomyłono. Albowiem twierdzenie syntetyczne wprowadzić można zrozumieć [postępując] według zasady sprzeczności, ale tylko wtedy, gdy zakłada się jakieś inne twierdzenie syntetyczne, z którego można je wydedukować, nigdy zaś samo w sobie [Kant 2001, 61]⁷.

Jest tu mowa o tym, że dowodliwość podług prawa sprzeczności oraz przypuszczalnie każdego innego czysto logicznego pryncypium, takiego

⁷ Ingardenowski przekład tego fragmentu zawiera błędy. Wypowiedź tę Kant zamieścił jednak również w swych *Prolegomenach*, przytaczamy ją więc za tym źródłem, jedynie nieznacznie modyfikując wierny przekład A. Banaszkiewicza, w celu zachowania pełnej zgodności z używaną przez Guyera angielską wersją tekstu [Kant, 2005b, 22].

jak zasada tożsamości⁸, sama przez się nie wystarcza do wykazania analityczności. Status twierdzenia zależy ostatecznie od statusu przesłanek występujących w jego dowodzie – jeśli mają one charakter syntetyczny, wniosek również jest syntetyczny, nawet jeśli dochodzi się do niego za pomocą wnioskowań czysto logicznych. Jeśli do wykazania uzasadnialności każdego pojęcia, które mogłoby zostać użyte jako przesłanka wnioskowania logicznego, potrzebne jest zawsze twierdzenie syntetyczne, oznaczałoby to faktycznie, że wszystkie twierdzenia, których prawdziwość może stać się przedmiotem naszego poznania, mają w rzeczywistości syntetyczny charakter. Choć, jak się za chwilę przekonamy, takie może być jego ostateczne stanowisko, w pierwszej *Krytyce* Kant nie wyprowadza tego wniosku. Wszelako, nawet i bez niego, przedstawiona tu argumentacja dostatecznie dowodzi, że sam fakt, iż jedno twierdzenie można wywieść z drugiego podług zasady tożsamości lub sprzeczności, nie wystarcza do wykazania, że pojęcie pełniące funkcję podmiotu twierdzenia, a wraz z nim także prawdziwość owego twierdzenia nie zależą od czegoś bardziej fundamentalnego. Toteż nawet jeśli Kant powiada, że pryncypium prawa można dowieść podług zasady tożsamości czy sprzeczności, to z samych tych słów nie wynika jeszcze, że wiedzę o jego prawdziwości można zdobyć bez odwołania się do jakiegoś bardziej fundamentalnego pojęcia lub pryncypium; faktycznie może z nich nawet nie wynikać, że pryncypium to ma charakter analityczny.

Zanim odłożymy na bok pierwszą *Krytykę* powinniśmy jeszcze przyjrzeć się fragmentowi, w którym Kant wprowadza pojęcie dedukcji. Dokonuje się to w *Logice transcendentalnej*, w której pojęcie dedukcji w ogólności oraz szczegółowe pojęcie dedukcji transcendentalnej zostają wprowadzone w celu wyjaśnienia wiedzy dotyczącej poznań syntetycznych *a priori* przekraczających poznanie, które całkowicie wyjaśnia odwołanie się do naszej apriorycznej naoczności przestrzeni i

⁸ W swym najwcześniejszym dziele filozoficznym, *Nowym wyjaśnieniu pierwszych zasad poznania metafizycznego* z 1755 roku, Kant przekonywał, iż pryncypium, zgodnie z którym wszystkie zdania tożsamościowe są prawdziwe oraz pryncypium, zgodnie z którym wszystkie zdania sprzeczne są fałszywe, stanowią w istocie dwa różne pryncypia logiczne (AA I 389; zob. Walford 1992, 7 [przekład polski autorstwa A. Grzelińskiego zob. Kant 2010a, 345-386]). W *Krytyce czystego rozumu* Kant posługuje się na ogół pryncypium tożsamości i sprzeczności wymiennie.

czasu; tak oto, dedukcja transcendentzna jest na przykład potrzebna do wyjaśnienia poznania powszechnego pryncypium przyczynowości – w odróżnieniu od twierdzenia matematycznego. Kant nie mówi jednak, że dedukcji wymagają wyłącznie twierdzenia syntetyczne *a priori*; w rzeczywistości powiada on, że wymaga jej każde pojęcie, którego zastosowania nie można uzasadnić przez bezpośrednie odwołanie się do doświadczenia. W istocie wprowadzając pojęcie dedukcji posługuje się on przykładem dotyczącym ni mniej, ni więcej tylko praw, argumentując, że roszczenia prawa [*claims of right*] zawsze wymagają dedukcji:

Teoretycy prawa, mówiąc o uprawnieniach i roszczeniach, odróżniają w przewodzie prawnym pytanie co do tego, jakim prawem coś się dzieje (*quid juris*), od pytania, które dotyczy faktu (*quid facti*) i domagając się co do obu dowodu, dedukcją nazywają pierwszy z nich, który ma wykazać uprawnienie lub roszczenie prawne. Posługujemy się mnóstwem pojęć empirycznych bez niczyjego sprzeciwu [...] ponieważ dla udowodnienia ich przedmiotowej realności mamy w każdej chwili pod ręką doświadczenie. Istnieją jednak także pojęcia przywłaszczone (*usurpierte*), jak szczęście, los [...] popada się [...] wtedy przy ich dedukcji w niemałe kłopoty, nie mogąc przytoczyć, ani z doświadczenia, ani na podstawie rozumu, żadnego wyraźnego uzasadnienia prawnego, które by wyraźnie pokazało uprawnienie posługiwania się nimi [Kant 2001, 123 i n.]⁹.

Wynika z tego, że każde pojęcie, którego „przedmiotowej realności” niepodobna wykazać przez proste odwołanie się do doświadczenia odpowiadającego mu przedmiotowi wymaga swego rodzaju dedukcji. Jak zaś wynika z Kantowskiego przykładu, przedmiotowej realności roszczeń prawa, w przeciwieństwie do przedmiotowej realności zwykłych opisów faktu, nie sposób nigdy wykazać przez bezpośrednie odwołanie się do doświadczenia. Choć więc konkretne roszczenia prawa to oczywiście nie to samo co pryncypia prawa, z pewnością można na tej podstawie sądzić, że aby pokazać, iż pryncypia prawa mają dla nas moc obowiązującą, co trudno zrobić odwołując się do doświadczenia, musimy wykazać przedmiotową realność pojęć, na bazie których są one zbudowane, za pomocą jakiejś formy dedukcji. Nawet więc jeśli pewne pryncypia prawa rzeczywiście mają logiczną strukturę sądów analitycznych wydaje się nieprawdopodobne, by w zamyśle Kanta

⁹ Prawnicze źródła Kantowskiego pojęcia dedukcji akcentuje w licznych artykułach Dieter Henrich [zob. Henrich 1989, 29-46].

wiedzę o ważności tego rodzaju pryncypiów można było zdobyć na drodze samej tylko analizy tworzących je pojęć.

Swój pogląd na temat analityczności Kant objaśnił szerzej w toku polemicznej wymiany zdań z wolffistą z Halle Johannem Augustem Eberhardem, który w cyklu publikacji wydanych między 1788 a 1792 rokiem próbował pokazać, że Kantowskie twierdzenie o syntetycznym *a priori* charakterze twierdzeń matematycznych jest fałszywe, oraz że wszystkie wyniki matematyczne można udowodnić na drodze czysto logicznych wnioskowań ze stosownych definicji, takich jak definicja liczby, mają więc one charakter analityczny – co w jego przekonaniu pokazał już Leibniz¹⁰. Odpowiadając na ten zarzut Kant położył nacisk na uwagę poczynioną już w pierwszej *Krytyce*, iż twierdzenie może mieć ściśle analityczny dowód, przeprowadzany metodą rozpakowywania orzeczników zawartych w pojęciu, wszelako tego, że pojęcie jest realne przedmiotowo, a więc że odnosi się do czegoś realnego, a w konsekwencji także tego, że wszystko, co z niego wynika – choćby w najściślejszej zgodności z prawami logiki – jest prawdą, nie sposób nigdy wykazać na drodze samej tylko analizy, lecz trzeba w tym celu posłużyć się jakąś inną, a więc syntetyczną metodą – oto co Kant miał na myśli stwierdzając, że analiza zawsze zakłada syntezę [Zob. Kant 2001, 154]. W istocie – argumentuje Kant – posługując się stosowną definicją można dostarczyć analitycznego dowodu dla dowolnego twierdzenia, z dowodu tego nie wynika jednak prawdziwość czegokolwiek, chyba że da się nadto uzasadnić konstrukcję samej definicji. Kant zawarł taką sugestię już w pierwszej *Krytyce* stwierdzając, że „przed wszelką analizą naszych przedstawień muszą one być najpierw dane i żadne pojęcia nie mogą co do swej treści powstawać przez analizowanie. Dopiero synteza tego, co różnorodne (...) wytwarza poznanie” [Kant 2001, 115]. Jeszcze wyraźniej uczynił to jednak w toku dyskusji z Eberhardem. W głównym piśmie opublikowanym przez Kanta w ramach owej dyskusji, *O pewnym odkryciu, po którym wszelka nowa „Krytyka czystego rozumu” winna stać się zbędna za sprawą starej*, skupia się on na przypadku matematyki,

¹⁰ Artykuły Eberharda zostały opublikowane w pierwszych czterech tomach czasopisma *Philosophisches Magazin*, redagowanego przez niego samego, J. G. Maaßa oraz J. E. Schwaba (przeł. polski w: I. Kant, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszkiewicz i S. Stasikowski, Gdańsk 2010; przyp. tłum.). Opis tego ataku znajdzie czytelnik u Henry’ego. E. Allisona [Zob. Allison 1973, 6-45].

opierając swą argumentację na spostrzeżeniu, że rzeczywisty postęp w tej dziedzinie dokonał się dopiero, gdy matematycy zdali sobie sprawę, że „przedmiotowa realność pojęcia, to znaczy możliwość istnienia rzeczy o wspomnianych właściwościach, nie może zostać udowodniona w żaden inny sposób, jak tylko w ten, że podkłada się pod nie odpowiadającą mu naoczność” [Kant 2010b, 125]; bez względu więc na to, czego matematycy są w stanie dowieść na podstawie pojęcia przedmiotu, chcąc przypisać wynikom swych dowodów jakieś znamiona prawdziwości, muszą oni najpierw dowieść, że sam ów przedmiot może istnieć. W dalszej, skierowanej do Eberharda, replice, uczeń Kanta, Johann Schultz wyraził tę myśl w bardziej ogólnej formie:

Jeśli jednak zamierza się wydać sąd na temat sądu, to przecież zawsze trzeba wcześniej wiedzieć, co należy myśleć tak w pojęciu podmiotu, jak i predykatu [...] A zatem ktoś może w pojęciu podmiotu umieścić tak wiele cech, że predykat, którego przysługiwanie podmiotowi chce dowieść, da się wywieść z jego pojęcia za pomocą samej zasady sprzeczności. Taka sztuczka na nic jednak się nie zda. *Krytyka* bowiem wprawdzie bez zastrzeżeń przystaje na taki sąd analityczny, ale zaraz zabiera się za pojęcie samego podmiotu i pyta: „Jak doszedłeś do tego, że umieściłeś w nim tak różne cechy, że teraz zawiera ono w sobie już twierdzenia syntetyczne? Najpierw dowiedź zatem przedmiotowej realności swego pojęcia, mianowicie udowodnij naprzód, że którakolwiek z jego cech rzeczywiście przysługuje jakiemuś możliwemu przedmiotowi [...] [Kant 2010b, 292]¹¹

Niezależnie od tego, czego można dowieść na podstawie definicji, jeśli z logicznego zastosowania analizy ma wynikać autentyczna wiedza, trzeba najpierw dowieść realności definiowanego przedmiotu i adekwatności stosowanej do niego definicji.

¹¹ Jest to fragment napisanej przez Schultza recenzji Maaßowskiego omówienia rozróżnienia analityczne/syntetyczne. Ustęp ten w znany sposób wykorzystany został przez Lewis'a White'a Becka w artykule, w którym pokazywał on, że Kant przewidział niektóre zarzuty Willarda Quine'a i Mortona White'a pod adresem użytku czynionego z rozróżnienia analityczne/syntetyczne przez pozytywistów logicznych, przekonując, że istotne dla Kanta kwestie przetrwały krytykę [Zob. Beck 1965].

Zważywszy na poczynioną w pierwszej *Krytyce* uwagę, iż każde twierdzenie dowiedzione metodami logicznymi ma ostatecznie syntetyczny charakter, jeśli taki charakter mają wyjściowe przesłanki jego dowodu, ze stanowiska zajętego przez Kanta w sporze z Eberhardem można wnosić, że w ostatecznym rozrachunku nie istnieją żadne sądy autentycznie analityczne [Zob. Beck 1965, 168-181]¹². Wszelako i bez tego wniosku zastosowanie na gruncie filozofii praktycznej stanowiska Kanta w jego najbardziej fundamentalnej postaci, zawierającej się w aksjomacie, że analiza zawsze zakłada syntezę, niewątpliwie prowadzi do uznania, że pryncypiów normatywnych nie można ustalić na drodze analizy definicji, które mogą okazać się arbitralnymi wymysłami, lecz muszą one znaleźć ufundowanie w czymś dającym się uzasadnić, a nawet nieodpartym. Uzasadnienie twierdzeń praktycznych nie może, rzecz jasna, przybierać dokładnie takiej samej postaci, jak uzasadnienie twierdzeń teoretycznych – twierdzenia praktyczne mówią o tym, co być powinno, a nie o tym co jest, możliwe więc, że tworzące je pojęcia nie muszą cechować się przedmiotową realnością dokładnie w tym samym sensie, w jakim jest to konieczne w wypadku pojęć teoretycznych¹³. Wszelako ewidentnie wymagają one ufundowania w czymś realnym. W wypadku pryncypiów prawa jedynym dostępnym niearbitralnym fundamentem jest pojęcie wolności, dowiedzenie przedmiotowej realności którego stanowi z kolei fundamentalny problem Kantowskiej filozofii praktycznej, rozwiązany ostatecznie przez uprawomocnienie założenia o naszej wolności odwołaniem się do świadomości mocy obowiązującej imperatywu kategorycznego. Zadanie filozofii prawa musi zatem polegać na pokazaniu, że pryncypia prawa znajdują niepodważalne ufundowanie w rzeczywistości wolności, oraz że ich zakres jest ściśle określony wymogiem zachowania wolności. Cokolwiek dałoby się analitycznie „wyprowadzić” z pojęcia prawa, jest pozbawione mocy, chyba że da się

¹² W gruncie rzeczy Beck argumentuje, że choć Kant zostawia miejsce dla czysto analitycznych sądów w niezinterpretowanych systemach formalnych, w jego ujęciu nawet te twierdzenia matematyczne, które można logicznie wywieść z odpowiednich definicji mają syntetyczny charakter, gdy interpretuje się je jako stwierdzenia poznawcze [*knowledge claims*] odnoszące się do przedmiotów.

¹³ Zob. Kant 2001, 495: „poznanie jest wtedy teoretyczne, gdy poznaje, **co istnieje**, praktyczne natomiast, gdy przedstawiam sobie, **co istnieć powinno**”. [cyt. zmod.]

pokazać, iż samo pojęcie prawa znajduje ugruntowanie w naturze i rzeczywistości wolności.

3. Postulaty i dowodliwość.

Rozważmy teraz, jakie implikacje może mieć scharakteryzowanie przez Kanta niektórych lub wszystkich pryncypiów prawa jako „postulatów”. W różnych miejscach sugeruje on, że po pierwsze, wszystkie normy praktyczne są postulatami lub je przypominają; że po drugie, postulatem jest ogólne pryncypium prawa; oraz, że po trzecie, postulatem jest konkretne pryncypium prawa głoszące, że nabywanie własności musi być uprawnione. Dobrze będzie mieć jego wypowiedzi przed oczami.

Co się tyczy pierwszej kwestii, norm praktycznych w ogólności, Kant pisze o nich:

Prostota [imperatywu kategorycznego] w porównaniu z wielką wagą różnorodnych konsekwencji, które można z niego wyciągnąć, jak również respekt, jaki ono budzi, mimo iż nie łączy się z żadną widoczną pobudką, musi co prawda na początku wywoływać zdziwienie. Jeżeli jednak dziwimy się tej zdolności naszego rozumu do determinowania wyboru przez samą tylko ideę nadawania się pewnej maksymy na ogólną formułę praktycznej normy, uświadamiamy sobie, że właśnie te praktyczne normy (prawa moralne) ujawniają pewną własność wyboru, mianowicie jego wolność, której spekulatywny rozum nie wykryłby ani wychodząc od podstaw *a priori*, ani przez żadne doświadczenie, a gdyby nawet ją wykrył, nie mógłby w żaden sposób teoretycznie wyjaśnić jej możliwości, mimo iż owe praktyczne prawa niezaprzeczalnie wykazują tę własność. I wówczas będziemy mniej zdziwieni, kiedy stwierdzimy, że te normy, podobnie jak postulaty matematyczne, nie dopuszczają dowodu, a jednak są apodyktyczne, i kiedy ujrzemy, jak otwiera się przed nami całe pole praktycznego poznania, w którym dla rozumu w jego zastosowaniu teoretycznym z tą samą ideą wolności [...] wszystko musi pozostać bezwzględnie zamknięte [Kant 2006, 37].

Nawet bez poddawania tego fragmentu szczegółowej analizie dwie kwestie nie pozostawiają tu wątpliwości. Po pierwsze, na przestrzeni dwóch zdań Kant potrafi powiedzieć, że normy praktyczne są podobne do postulatów matematycznych, i zarazem, że stanowią one konsekwencje wyprowadzone z imperatywu kategorycznego, który utożsamia on tu z fundamentalnym pryncypium moralności; najwidoczniej, podobieństwo norm praktycznych do postulatów matematycznych ma taki charakter, że nie wyklucza ono wywodzenia z bardziej fundamentalnego pryncypium moralności. Po drugie, nie

wyduje się, by z przeprowadzonej przez Kanta analogii między normami praktycznymi a postulatami matematycznymi wynikało, że zupełnie nie dopuszczają one dowodu, lecz raczej, że w jakimś sensie prawa te, czy też fakt wolności, od którego one zależą i który ujawniają, jest sprawą raczej praktycznego niż teoretycznego poznania. Innymi słowy, określając pryncypia praktyczne mianem postulatów, Kant najwyraźniej nie zamierza sugerować, że tego typu normy w ogóle nie dopuszczają dowodu, lecz raczej chce powiedzieć coś na temat rodzaju dowodu, który normy te dopuszczają.

Kwestia druga – Kant określa mianem postulatu powszechne pryncypium prawa. Dochodzi do tego, gdy wygłasza on uwagę, że prawo wymaga jedynie legalności, nie zaś moralności – tzn. prawu wystarczy, że działamy zgodnie z powszechnym pryncypium prawa, nawet jeśli w istocie nie powodujemy się nim jako maksymą:

Tak więc powszechna norma prawa „działaj zewnątrz w taki sposób, aby wolny akt twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnym prawem” jest wprawdzie normą, która nakłada na mnie pewne zobowiązanie, lecz która bynajmniej nie oczekuje, ani tym bardziej nie wymaga, abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie sam ograniczał moją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki; rozum mówi mi jedynie, że zgodnie ze swoją ideą moja wolność jest ograniczona do [czynów możliwych przy spełnieniu] tych warunków i może też być do nich czynnie ograniczana przez innych; to zaś stwierdza on jako postulat, który nie dopuszcza żadnego dalszego dowodu [Kant 2006, 43]¹⁴.

¹⁴ W korespondencji ze mną Allen Wood sformułował zarzut, że prezentowane przez mnie ujęcie wywodzenia pryncypium prawa z fundamentalnego pojęcia moralności obciążone jest ryzykiem uczynienia właściwym przedmiotem ustawodawstwa indywidualnych pobudek, wniosku tego zaś Kant bez wątpienia – i słusznie – pragnął uniknąć. Mój sposób podejścia do tych zagadnień z całą pewnością nie implikuje jednak owego niedopuszczalnego wniosku. Kant może wykorzystywać przedstawione przez siebie ujęcie czystego charakteru moralnie godnych pochwały pobudek moralnych do rozpoznania koniecznie formalnego charakteru fundamentalnego pryncypium moralności, jak czyni to w pierwszym rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności* (zob. zwł. Kant 2013, 19 i n.), wszelako gdy zostanie rozpoznane, pryncypium to nadal może wymagać od nas pewnych działań lub zaniechań w charakterze zobowiązań, które trzeba wypełnić niezależnie od pobudek, dla których to czynimy. Obowiązki prawa są właśnie zobowiązaniami wypływającymi z fundamentalnego pojęcia moralności, które musimy wypełnić nawet jeśli pobudką, dla której to czynimy nie jest

Stwierdzenie, że powszechne pryncypium prawa jest postulatem, który nie dopuszcza żadnego dalszego dowodu, pada tu w tym samym momencie, w którym Kant stwierdza, że w pryncypium tym znajduje wyraz ograniczenie użytku z wolności warunkiem zgodności z podobnym użytkowaniem czynionym z niej przez innych, i w rzeczy samej może mu chodzić o to, że pryncypium prawa jest postulatem właśnie dlatego, że znajduje w nim wyraz ograniczenie użytku z wolności warunkiem zgodności z podobnym użytkowaniem czynionym z niej przez innych. Toteż Kantowi najwyraźniej nie chodzi o to, że pryncypium prawa nie jest wywiedzione z bardziej fundamentalnego pryncypium najwyższej moralnej wartości wolności; jak się wydaje chodzi mu raczej o to, iż pryncypium prawa nie potrzebuje żadnego dalszego dowodu właśnie dlatego, że jest ono wywiedzione bezpośrednio z zastosowania najbardziej fundamentalnego pojęcia moralności do przypadku działania zewnętrznego – a więc, do przypadku, w którym użytek z wolności działania jednej osoby może potencjalnie ograniczać użytek czyniony przez inne osoby z ich wolności działania, lub kolidować z nim.

Wreszcie, pryncypium, zgodnie z którym „każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru mogę mieć jako coś, co jest moje” określa Kant mianem „prawnego postulatu praktycznego rozumu”, czy też (w następnym akapicie) mianem „założenia praktycznego rozumu” [Kant 2006, 57]. Mimo to niezwłocznie przystępuje on do przedstawienia argumentu, w formie *reductio*, na poparcie owego „postulatu”, wychodząc od pytania co by było „gdyby używanie tego przedmiotu pod względem prawnym mimo to nie było w mojej mocy, tzn. gdyby nie mogło współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z powszechnym prawem” [Kant 2006, 56]. Innymi słowy, prawny postulat praktycznego rozumu ma zostać wywiedziony z powszechnego pryncypium prawa za pośrednictwem dowodu, że nabycie własności jest zgodne, co więcej, jest wymagane przez ogólne pryncypium zgodności zewnętrznego użytku czynionego z wolności przez każdą osobę z użytkowaniem czynionym z niej przez pozostałych. Toteż cokolwiek Kant miał na myśli określając pryncypium własności mianem postulatu nie mogło mu chodzić o to, że pryncypium to jest nie do wywiedzenia z bardziej

szacunek dla samego fundamentalnego pryncypium moralności; właśnie dlatego nie ma zwykle nic godnego pochwały w wypełnianiu zobowiązań prawnych [Zob. ponownie Guyer 2000, rozdz. 9].

ogólnego pryncypium prawa, oraz w konsekwencji z jeszcze bardziej fundamentalnego najwyższego pryncypium moralności.

Cóż więc może on mieć na myśli określając normy moralne w ogólności, powszechne pryncypium prawa oraz konkretne pryncypium prawa zezwalające na nabywanie własności – „normę zezwalającą praktycznego rozumu” [Kant 2006, 57] – mianem postulatów? W tym kontekście pomocne może okazać się przypomnienie, że istnieją jeszcze trzy inne rodzaje twierdzeń, które Kant nazywa postulatami: „postulaty myślenia empirycznego w ogóle” [Kant 2001, 237] wymieniane w *Systemie zasad czystego rozumu*; postulaty matematyczne, które omawia on gwoli objaśnienia postulatów myślenia empirycznego w ogóle; oraz postulaty czystego rozumu praktycznego.

Dwa pierwsze typy postulatów możemy rozważyć łącznie, Kant wyjaśnia bowiem, co rozumie przez postulaty matematyczne właśnie po to, by objaśnić „postulaty myślenia empirycznego w ogóle”. Te drugie są pryncypiami regulującymi zastosowanie modalnych kategorii możliwości, rzeczywistości i konieczności, wywiedzionych z analizy logicznych funkcji sądu, do przedmiotów ludzkiego doświadczenia – tak oto, nazwanie przedmiotu możliwym implikuje zgodność jego pojęcia z czystymi formami ludzkiej naoczności i konceptualizacji; określenie przedmiotu mianem rzeczywistego oznacza, że wrażenie, jako materia naoczności, dostarcza świadectwa na poparcie przedmiotowej rzeczywistości jego pojęcia; nazwanie zaś przedmiotu koniecznym oznacza, że podpada on pod prawa przyczynowości [Zob. Kant 2001, 237]. Aż do zakończenia paragrafu zawierającego objaśnienie tych pryncypiów czy też, jak je również nazywa, „definicji” pojęć modalnych „w ich empirycznym stosowaniu” [Kant 2001, 238], Kant nie tłumaczy dlaczego określa je mianem „postulatów”; kiedy jednak to czyni, stwierdza, że nazywa je „postulatami” nie dlatego, że są to „twierdzenia podawane za bezpośrednio pewne bez uzasadnienia lub dowodu” [Kant 2001, 251], lecz raczej dlatego, że podobnie jak postulaty matematyczne, nie poszerzają one treści pojęcia, ale „stwierdzają [...] przez którą czynność zdolności poznawczej [pojęcie] zostaje wytworzone” [Kant 2001, 252]. „Postulatem nazywa się w matematyce twierdzenie praktyczne, które zawiera w sobie tylko syntezę, przez którą dostarczamy sobie najpierw przedmiotu i wytwarzamy jego pojęcie” [Kant 2001, 252]. W odniesieniu

do pojęcia matematycznego postulatem jest więc pryncypium mówiące nam, jak skonstruować przedmiot egzemplifikujący pojęcie w naoczności, np. zasada, że okrąg można wykreślić prowadząc na płaszczyźnie pojedynczą krzywą równoodległą od jednego punktu centralnego; w odniesieniu do pojęcia modalnego, postulat to pryncypium mówiące nam, jak posługiwać się takim pojęciem, jak np. zasada, że przedmiot można nazwać rzeczywistym, jeśli orzeczniki zawarte w jego pojęciu są nie tylko zgodne z naszymi formami naoczności, lecz nadto znajdują egzemplifikację wrażeniową.

Nazywając tego rodzaju pryncypium postulatem, Kant nie ma na myśli tego, że nie można go dowieść; przeciwnie, wyraźnie stwierdza on, że jeśli „mielibyśmy zgodzić się na to, że można [...] przypisać” postulatowi „bezwarunkowe uznanie bez dedukcji [...] na mocy ich własnego rozstrzygnięcia, to przepadłaby cała krytyka intelektu” [Kant 2001, 251]. Toteż do każdego postulatu „trzeba niezbędnie dodać, jeśli już nie dowód, to przynajmniej dedukcję uprawniającą jego twierdzenia” [Kant 2001, 251]. Jeśli czegoś można dalej nie dowodzić to raczej, przynajmniej w wypadku postulatu matematycznego, możliwości czynności przez którą pojęciu dostarczana jest konstrukcja, albowiem to właśnie sama konstrukcja stanowi dowód możliwości pojęcia danej figury. Wydaje się więc, że wedle Kanta postulat jest stwierdzeniem możliwości, rzeczywistości, bądź konieczności pojęcia, i że trzeba go dowieść, tyle tylko, że można to zrobić jedynie poprzez konstrukcję (jak ma to miejsce w wypadku postulatu matematycznego), albo przez coś w rodzaju opisu ogólnych warunków konstrukcji lub weryfikacji (jak ma to miejsce w wypadku postulatów myślenia empirycznego w ogóle). Mniejsza jednak o szczegóły, istotne jest to, iż Kant daje jasno do zrozumienia, że określając pryncypium mianem postulatu nie zamierza sugerować, że nie potrzebuje ono żadnego dowodu czy dedukcji; postępując tak, chce on raczej powiedzieć coś na temat rodzaju dowodu, który pryncypium to dopuszcza.

Trzeci, najbardziej rzucający się w oczy kontekst, w którym Kant używa zwykle terminu „postulat”, to oczywiście kontekst postulatów czystego rozumu praktycznego. W swym najobszerniejszym omówieniu postulatów czystego rozumu praktycznego Kant wprowadza dwa tego rodzaju postulaty, a mianowicie postulat nieśmiertelności duszy oraz

postulat istnienia Boga [Kant 2004, 197-212] (aczkolwiek także o istnieniu wolności wypowiada się on jako o postulacie czystego rozumu praktycznego, postępując w konsekwencji tak, jak gdyby istniały trzy tego rodzaju postulaty). Wprowadzając postulaty nieśmiertelności i istnienia Boga, Kant stwierdza, że postulat czystego rozumu praktycznego jest to „twierdzenie teoretyczne, ale jako takie nie dające się dowieść, o ile łączy się ono nierozzerwalnie z normą praktyczną mającą *a priori* bezwarunkową ważność” [Kant 2004, 198]. Na gruncie tej definicji, sam postulat praktycznego rozumu nie jest normą czy nakazem moralnym, lecz twierdzeniem egzystencjalnym, a więc twierdzeniem mającym formę twierdzenia teoretycznego, choć jako takie nie dającym się dowieść, związanym z normą lub nakazem moralnym. Kant nie wyjaśnia tu jakiego rodzaju „związek” ma na myśli. Jednakże jego pierwsza wzmianka dotycząca nauki o postulatach czystego rozumu praktycznego, która w istocie wprowadzona została już w pierwszej *Krytyce*, wyjaśnia o jaki związek mu chodzi:

Jeżeli zaś albo to, że coś istnieje, albo to, że powinno się stać, jest niewątpliwie pewne, ale mimo to tylko uwarunkowane, to pewien jego określony warunek może być albo bezwzględnie konieczny, albo założony jako dowolny i przypadkowy. W pierwszym wypadku postuluje się ten warunek (*per thesin*), w drugim zaś go się przypuszcza (*per hypothesin*). Ponieważ istnieją normy praktyczne, które są bezwzględnie konieczne (prawa moralności), więc jeżeli one z konieczności zakładają jakiegokolwiek istnienie jako warunek możliwości swej mocy obowiązującej, to istnienie to musi być postulowane dlatego, że to, co uwarunkowane, a na czym opiera się wniosek wyznaczający ten określony warunek, samo jest poznane *a priori* jako bezwzględnie konieczne [Kant 2001, 495].

Fragment ten jasno pokazuje, że postulat jest twierdzeniem teoretycznym stwierdzającym istnienie przedmiotu lub stanu rzeczy będącego warunkiem możliwości obowiązującej mocy nakazu moralnego. Moc obowiązywania nakazu moralnego zależy od możliwości jego spełnienia; zatem teoretycznym warunkiem możliwości obowiązującej mocy nakazu moralnego jest wszelki byt lub stan rzeczy, który musi istnieć, żeby wyjaśnić, jakim sposobem to, co nakazuje prawo moralne może zostać spełnione.

Jak powszechnie wiadomo, Kant dochodzi następnie do postulatów nieśmiertelności oraz istnienia Boga jako warunków możliwości prawa moralnego, posługując się w tym celu pojęciem najwyższego dobra, i w

istocie to właśnie jest powodem, dla którego Kant początkowo nie traktuje istnienia naszej własnej wolności jako postulatu czystego rozumu praktycznego, choć później często wrzuca ją do jednego worka z pozostałymi dwoma – nieśmiertelność i istnienie Boga są konieczne nie po to, by wyjaśnić obowiązującą moc prawa moralnego jako takiego – do tego wystarcza założenie, że jesteśmy wolni – lecz po to, by wyjaśnić możliwość osiągnięcia przedmiotu prawa moralnego, tj. stanu rzeczy, który prawo moralne nakazuje nam urzeczywistnić. To właśnie Kant nazywa „najwyższym dobrem”, czy też osiągnięciem możliwie największej szczęśliwości dającej się pogodzić z sumiennym przestrzeganiem prawa moralnego. Spotyka się różne wykładnie Kantowskiego pojęcia najwyższego dobra – wielu interpretatorów przypisuje mu założenie, że pogoń za szczęściem jest naturalną skłonnością istot ludzkich, która nie znajduje ufundowania w prawie moralnym i po prostu musi być przez nie ograniczana; sądzę, że pogląd Kanta nie jest aż tak dualistyczny, uważa on raczej, że samo fundamentalne pryncypium moralności, nakazując nam zawsze dbać o zachowanie ludzkiej wolności i wspierać ją, a co za tym idzie traktować nas samych i innych zawsze jako cele, a nigdy li tylko jako środki, w rzeczywistości wymaga od nas byśmy wspierali realizację celów wszystkich ludzi, w tej mierze, w jakiej są one ze sobą zgodne, i że taka realizacja stanowiłoby właśnie urzeczywistnienie największej szczęśliwości dającej się pogodzić z przestrzeganiem prawa moralnego [Guyer 2000, 333 i n.]. Nie musimy się tu jednak zajmować szczegółową analizą sposobu, w jaki Kant wprowadza najwyższe dobro w charakterze przedmiotu moralności; tym, co nas interesuje jest związek między najwyższym dobrem a postulatami nieśmiertelności i istnienia Boga. Krótko rzecz ujmując, argumentacja Kanta jest następująca: urzeczywistnienie obu – cnoty oraz szczęśliwości – wymaga z jednej strony doskonałości naszego usposobienia moralnego, czyli cnoty, z drugiej zaś strony maksymalnego ziszczenia prawych ludzkich celów, czyli szczęśliwości.

Udoskonalenie ludzkiego usposobienia moralnego wymagałoby, zdaniem Kanta, nieskończenie długiego życia, czyli nieśmiertelności, niezbędnej do przewyciężenia, skądinąd naturalnej dla istot ludzkich, skłonności do zła. Maksymalne ziszczenie ludzkich celów może wszelako dojść do skutku jedynie w obrębie natury (albowiem tylko w ramach

natury można ziszczyć ludzkie pragnienia przekształcalne w prawowite cele); żeby jednak mieć podstawy do przyjęcia, że natura jest odpowiednim miejscem do ziszczenia ludzkich celów musimy przyjąć, że w prawa natury wpisana jest zgodność z prawem moralnym – ta zaś nie leży w naszej mocy, lecz w mocy Boga, który jest twórcą natury. Jak ujmuje to Kant:

A zatem naczelną przyczyną natury, o ile trzeba ją założyć jako konieczną do najwyższego dobra, jest istota, która dzięki intelektowi i woli jest przyczyną (a więc stwórcą) natury, tj. Bóg. Wobec tego postulat możliwości najwyższego pochodnego dobra (najlepszego świata) jest zarazem postulatem rzeczywistości najwyższego pierwotnego dobra, mianowicie istnienia Boga [Kant 2004, 202]¹⁵.

Tok rozumowania Kanta jest więc następujący. Prawo moralne nakazuje urzeczywistnienie najwyższego dobra (dosłownie „najwyższego pochodnego dobra”), ponieważ zaś moc obowiązująca zobowiązania zależy od możliwości jego urzeczywistnienia („powinność zakłada możność”), toteż już sama tylko moc obowiązująca prawa moralnego zależy od tego, by urzeczywistnienie najwyższego dobra było możliwe. Żeby jednak najwyższe dobro było możliwe, zarówno nieśmiertelność duszy, jak i istnienie Boga („najwyższego pierwotnego dobra”) musimy uznać za rzeczywiste¹⁶. Możliwość mocy obowiązującej najwyższego pryncypium moralności jako nakazu moralnego wymaga zatem uznania prawdziwości określonych twierdzeń teoretycznych, tj. konstatacji [*assertions*] istnienia pewnego przedmiotu lub stanu rzeczy, mimo niemożności poparcia owych teoretycznych twierdzeń jakimkolwiek teoretycznym dowodem. Namysł czysto teoretyczny może, a nawet musi być zdolny do wykazania, że są one wolne od niespójności, a więc, że charakteryzują się tym, co Kant określa mianem „logicznej możliwości”; lecz tylko rozważania moralne mogą dostarczyć racji do uznania, że pojęcia użyte w tych teoretycznych twierdzeniach

¹⁵ Kant posługuje się tą samą formułą w *Krytyce czystego rozumu* [Kant 2001, 596].

¹⁶ Guyer stosuje tu grę słów. Terminowi „rzeczywiste” odpowiada w oryginale słowo *actual*, które w zastosowaniu filozoficznym może także oznaczać aktualność – przeciwieństwo możliwości. [przyp. tłum.].

charakteryzują się jakąś przedmiotową realnością, czy też, by użyć innego określenia Kanta, „realną możliwością”.

Oprócz przejrzystego wyjaśnienia, co Kant ma na myśli pisząc o postulacie czystego rozumu praktycznego, w pierwszej *Krytyce* znajdziemy także przejrzyste wyjaśnienie, co ma on na myśli twierdząc, że postulat taki jest teoretycznie niedowodliwy, acz praktycznie pewny. Kant pisze:

Wprawdzie nikt nie będzie się mógł chwalić, że wie, iż istnieje Bóg i życie przyszłe. Albowiem, jeśli to wie, to jest właśnie tym człowiekiem, którego od dawna poszukiwałem [...] Nie, przekonanie nie jest logiczną, lecz moralną pewnością, a ponieważ opiera się na podstawach subiektywnych (na usposobieniu moralnym), to nie mogę nawet powiedzieć: jest moralnie pewne, że Bóg istnieje itd., lecz: ja jestem moralnie tego pewny, że itd. To znaczy: wiara w Boga i w tamten świat jest tak spleciona z mym moralnym usposobieniem, że tak samo, jak nie narażam się na niebezpieczeństwo jego utraty, tak też nie obawiam się, by mi ona kiedykolwiek mogła być wydartą [Kant 2001, 607].

Z uwagi na niemożność przedstawienia nieśmiertelności czy Boga w obrębie ludzkiej naoczności nie może być mowy o żadnym teoretycznym dowodzie ich istnienia – oto argumentacja, która przewija się przez całą pierwszą *Krytykę*. Niemniej jednak musimy koniecznie wierzyć w owo istnienie, gdyż bez tej wiary usiłowanie spełnienia moralnego nakazu ziszczenia najwyższego dobra byłoby dotknięte niespójnością – już sama możliwość urzeczywistnienia najwyższego dobra zależy od ich rzeczywistości¹⁷. Wymóg wiary w ich istnienie trzyma nas więc w okowach nie mniejszych niż samo prawo moralne.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną, ostatnią już, kwestię. W ostatnim zacytowanym fragmencie *Krytyki praktycznego rozumu* Kant użył słowa „postulat” nie raz, a dwa razy, stwierdzając, że postulat możliwości najwyższego pochodnego dobra – najwyższego dobra w zwykłym znaczeniu tego wyrażenia – jest „zarazem” postulatem realności najwyższego pierwotnego dobra, istnienia Boga. Oba wzmiankowane tu postulaty można by poczytywać za twierdzenia teoretyczne wygłaszane [*affirmed*] w oparciu o podstawy praktyczne: realną możliwość najwyższego dobra można by poczytywać za warunek możliwości mocy obowiązującej prawa moralnego, natomiast

¹⁷ Zob. przypis 46.

rzeczywistość [*actuality*] Boga za warunek realnej możliwości najwyższego dobra. Jednakże wcześniej na tej samej stronie Kant posłużył się owym terminem w dwojaki sposób, umożliwiając inne jego odczytanie. Napisał on tam:

Nie ma więc w prawie moralnym najmniejszej choćby podstawy dla koniecznego związku pomiędzy moralnością a proporcjonalną do niej szczęśliwością istoty należącej do świata, jako jego część [...] Mimo to w praktycznym zadaniu czystego rozumu, tj. w koniecznej pracy [zmierzającej] do najwyższego dobra postuluje się taki związek jako konieczny: powinniśmy starać się o urzeczywistnienie najwyższego dobra (które przeto musi być postulowane). A zatem postuluje się także istnienie różniącej się od natury przyczyny całej natury, [przyczyny], która zawierałaby podstawę tego związku, mianowicie ścisłej zgodności szczęśliwości z moralnością [Kant 2004, 201].

W ostatnim przytoczonym zdaniu termin „postulat” służy wyraźnie Kantowi do charakterystyki afirmacji [*affirmation*] teoretycznego twierdzenia o istnieniu Boga, jako przyczyny natury, w oparciu o podstawy moralne. W poprzedzającym to zdanie fragmencie charakteryzuje on jednak za pomocą tego terminu asercję raczej konieczności, niż możliwości samego najwyższego (pochodnego) dobra. Skoro jednak Kant nie przyjmuje nigdy, że istnienie najwyższego dobra jest konieczne, lecz tylko, że jest możliwe, musi on tu sugerować, że postulat najwyższego dobra jest konieczny raczej jako praktyczny nakaz wynikający z prawa moralnego, niż teoretyczny warunek możliwości jego mocy obowiązującej. Innymi słowy, Kant może w tym wypadku wykorzystywać termin „postulat” do opisu zależności jednego nakazu moralnego – nakazu zabiegania o urzeczywistnienie najwyższego dobra – od nakazu bardziej fundamentalnego, a mianowicie od samego najwyższego pryncypium moralności. Tak rozumiany postulat praktyczny nie mógłby być, rzecz jasna, praktycznym pryncypium niezależnym od fundamentalnego pryncypium moralności; przeciwnie, postulat taki nosiłby to miano właśnie z uwagi na zależność od najbardziej fundamentalnego moralnego pryncypium.

Z powyższego omówienia płyną trzy wnioski. Po pierwsze, co się tyczy postulatów teoretycznych, postulaty matematyczne określa się tym mianem po prostu dlatego, że przedmiotowa ważność tworzących je

pojęć musi zostać wykazana za pomocą konstrukcji w czystej naoczności, lub też zależy od możliwości wykonania czynności konstrukcji. Naturalne może się nadto wydawać przypuszczenie, że postulaty matematyczne mają także charakter fundamentalny, tzn. że nie da się ich wywieść z żadnych bardziej fundamentalnych twierdzeń – że nie są one teorematami, których się dowodzi, lecz aksjomatami, w oparciu o które dowodzi się teorematów; w rzeczywistości jednak Kant nic takiego nie mówi. Z kolei bardziej ogólne postulaty myślenia empirycznego noszą to miano wyłącznie z racji analogii, która pod jednym względem zachodzi między nimi a postulatami matematycznymi – tak jak okazanie¹⁸ przedmiotowej realności pojęć wchodzących w skład postulatów matematycznych zależy od konstrukcji w czystej naoczności, tak postulaty empirycznego myślenia w ogóle opisują rodzaje konstrukcji w czystej i empirycznej naoczności bądź rodzaje relacji do nich, które pozwalają zweryfikować przedmiotową możliwość, rzeczywistość lub konieczność pojęć przedmiotów. Kant nie mówi nigdy, że same te postulaty nie mogą być wywiedzione z czegoś bardziej fundamentalnego; przeciwnie, mówi on, że potrzebują one dedukcji i otrzymują ją właśnie poprzez wywiedzenie z zastosowania pewnych funkcji sądu do form ludzkiej naoczności.

Po wtóre, najzwyczajniej rozumiany, postulat czystego rozumu praktycznego nie jest w ogóle nakazem moralnym, a tym bardziej nakazem niewywodliwym i pierwotnym, lecz twierdzeniem teoretycznym stwierdzającym istnienie warunków koniecznych dla możliwości spełnienia nakazu moralnego, które wszelako staje się naszym przeświadczeniem nie pod wpływem jakiegoś dowód teoretycznego, lecz wyłącznie za sprawą przeświadczenia o obowiązującej mocy samego nakazu moralnego. Jeśli istnieją tak rozumiane prawne postulaty czystego rozumu praktycznego, naturalny byłby wniosek, że postulaty te dotyczą warunków możliwości mocy obowiązującej stosownych pryncypiów prawa – prawny postulat praktycznego rozumu byłby więc asercją zachodzenia warunków

¹⁸ Termin *demonstration* (czas. *to demonstrate*), którego w anglojęzycznych tłumaczeniach dzieł Kanta używa się zazwyczaj do przekładu niemieckiego słowa *Demonstration* (czas. *demonstrieren*), oznaczającego w technicznej terminologii Kanta dowód unaoczniający, oddajemy w niniejszym przekładzie za pomocą terminu „okazanie” (czas. „okazywać”). [przyp. tłum.]

ureczywistnienia odnośnego prawa. Rozszerzając analogię do postulatów matematycznych, Kant może nawet uważać prawny postulat praktycznego rozumu za konstrukcję warunków, pod którymi prawo może zostać ureczywistnione. Taka konstrukcja może mieć raczej praktyczny niż teoretyczny charakter, raczej wykazując istnienie spójnej idei takiego użytku z wolności, który ureczywistniałby tego rodzaju prawo, aniżeli dowodząc, że taki użytek wolności miał, ma lub w przyszłości będzie miał miejsce. Zasadniczą myślą nie byłaby jednak niemożność wywiedzenia samego pryncypium prawa z bardziej fundamentalnego pryncypium moralnego, lecz raczej konieczność pokazania, że warunki jego ureczywistnienia są możliwe.

Wreszcie, gdy w kontekście pryncypiów prawa Kant posługuje się terminem „postulat” w ostatnim z rozważanych przed nas znaczeń, przez prawny postulat praktycznego rozumu może on rozumieć nie twierdzenie stwierdzające możliwość ureczywistnienia prawa, lecz samo pryncypium bądź nakaz prawa; niemniej, jeśli sposób użycia tego słowa ma być w tym wypadku analogiczny do tego, z którym spotykamy się w *Krytyce praktycznego rozumu*, określenie tego rodzaju pryncypium mianem „postulatu” nie oznaczałoby, że jest ono nie do wywiedzenia z bardziej fundamentalnego prawa moralnego, lecz właśnie że jest z niego wywodliwe, zupełnie tak, jak postulat moralnej konieczności najwyższego pochodnego dobra wywodzi się odnosząc najwyższe pryncypium moralności do ludzkiej dążności do celów. Pryncypium takie wciąż można nazywać postuletem, albowiem pryncypium, z którego jest ono wywodzone nie sposób dowieść przy pomocy środków teoretycznych, można tego dokonać jedynie praktycznie. W tym sensie, pryncypium prawa może być wywodliwe z fundamentalnego pryncypium moralności, a mimo to wciąż nosić miano postulatu.

Zajmę się teraz bezpośrednio tym, co Kant mówi o samych pryncypiach prawa, aby pokazać, że choć ma on pewne powody, by używać w odniesieniu do nich określeń „analityczne” oraz „postulaty”, tam gdzie to czyni, wciąż mają one w jego zamyśle „wychodzić” lub być dedukowane z najwyższego pryncypium moralności.

4. Czy wszystkie pryncypia prawa są analityczne?

Rozpocznę od tego, że wyciągając wnioski z Kantowskich stwierdzeń dotyczących analityczności pryncypiów prawa musimy postępować ostrożnie, w rzeczywistości bowiem Kant stosuje do nich rozróżnienie analityczny/syntetyczny na kilka różnych sposobów, to samo pryncypium w myśl jednego kryterium może mieć więc charakter analityczny, w myśl drugiego zaś syntetyczny¹⁹. A skoro tak, to nawet abstrahując od generalnej argumentacji Kanta, iż przedmiotowa realność pojęcia analizowanego w sądzie analitycznym wymaga dedukcji, w samym pryncypium prawa może być coś, co w oczywisty sposób wymaga dedukcji, a mianowicie wszystko to, co sprawia, że na gruncie przeprowadzanego w określony sposób rozróżnienia analityczne/syntetyczne ma ono syntetyczny charakter – nawet jeśli jest w nim zarazem coś, co może nie wymagać dedukcji, coś, co sprawia, że na gruncie rozróżnienia przeprowadzanego w inny sposób, ma ono charakter analityczny.

Tak oto Kant mówi niekiedy, że wszystkie pryncypia prawa są analityczne, w przeciwieństwie do pryncypiów etyki, tj. pryncypiów nakazujących obowiązki cnoty, które są wszystkie syntetyczne; lecz zarazem powiada on, że tylko pryncypium wrodzonego prawa do wolności, tj. wolność osobista, ma charakter analityczny, natomiast wszystkie pryncypia prawa nabytego, tj. wszystkie pryncypia praw własności, są syntetyczne. Wszelako nawet wygłaszając pierwsze z powyższych stwierdzeń Kant ma w istocie na myśli to, że pryncypia prawa wypływają bezpośrednio z fundamentalnego moralnego wymogu używania wolności li tylko w powszechnie akceptowalny sposób, podczas gdy pryncypia etyki zależą od dodatkowego założenia, iż koniecznie chcemy [*will*] pewnych celów. Myśl ta kilkakrotnie pojawia się w zapiskach prowadzonych przez Kanta w ramach przygotowań do pisania *Metafizyki moralności*. W jednym z fragmentów pisze on, że „wszystkie normy prawa (dotyczące tego, co moje i twoje) są analityczne (z racji wolności) – wszystkie normy celów są syntetyczne [...] Obowiązki prawne wynikają z wolności zewnętrznej analitycznie; obowiązki cnoty

¹⁹ Mimoходом wspomina o tym Leslie Mulholland [zob. Mulholland 1990, 243].

wynikają z wolności wewnętrznej syntetycznie” [*Loses Blatt Erdmann* C1, XXIII 246]²⁰. W innym zapisku Kant rozwija tę enigmatyczną uwagę:

Nauka prawa obejmuje to, co zgodne z wolnością zdolności wyboru w granicach powszechnych praw [*was mit der Freyheit der Willkühr nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann*].

Nauka o cnocie obejmuje to, co zgodne z koniecznymi celami zdolności wyboru w granicach powszechnego prawa rozumu.

Pierwsze są przeczące i analityczne w stosunkach wewnętrznych oraz zewnętrznych, i zawierają zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne warunki możliwości norm zewnętrznych.

Drugie są twierdzące i syntetyczne w stosunkach wewnętrznych oraz zewnętrznych, i nie można podać żadnej określonej normy ich dotyczącej.

Pierwsze obowiązki to *officia necessitatis*, drugie zaś to *officia charitatis* [*Loses Blatt Erdmann* 50, XXIII 306-7]²¹.

Pryncypia prawa są więc analityczne, albowiem określają one po prostu warunki, pod którymi wolności można używać zgodnie z powszechnym prawem – tj. warunki, pod którymi wiele osób może zgodnie korzystać ze swej indywidualnej wolności wyboru – natomiast pryncypia etyki mają charakter syntetyczny, bowiem zakładają, że istoty ludzkie mają konieczne cele i określają warunki, pod którymi użytek ze zdolności wyboru daje się pogodzić z ich urzeczywistnieniem. Dowiedzenie pryncypium etyki wymaga zatem sięgnięcia poza pojęcie samej wolności i odwołania się do koniecznego celu rodzaju ludzkiego, gdy tymczasem dowiedzenie pryncypium prawa wymaga jedynie okazania, że relacje między osobami pozostają w zgodzie z pojęciem samej wolności. Ta druga myśl oznacza oczywiście ni mniej, ni więcej tylko tyle, że pryncypium prawa jest wywodzone z pojęcia wolności oraz, że wyraża ono warunki konieczne do egzemplifikacji pojęcia wolności w relacjach międzyosobowych. Kantowskie twierdzenie o analityczności pryncypiów prawa jest więc jako takie twierdzeniem, że tego rodzaju

²⁰ Tłumaczenia wszystkich cytowanych zapisków Kanta dokonano na podstawie angielskiego przekładu Guyera, opartego na wydaniu Akademii: I. Kant, *Vorarbeiten und Nachträge*, Akademie-Ausgabe, t. XXIII. [przyp. tłum.]

²¹ Ze względów stylistycznych, nadto zaś dbając o zgodność z polskim przekładem cytowanego dalej fragmentu *Nauki prawa*, frazę *in accordance* – „w zgodzie”, oddajemy w tym miejscu wyjątkowo za pomocą wyrażenia „w granicach”. [przyp. tłum.]

pryncypia „wychodzą z” pojęcia wolności, i że w konsekwencji można ich dowieść odwołując się do niego.

Tę samą myśl formułuje Kant – tym razem nie tyle za pomocą rozróżnienia analityczne/syntetyczne, co niezmiennie poręcznego rozróżnienia formalne/materialne – w wykładach z metafizyki moralności, wygłaszanych w latach 1793-1794 i spisanych przez Johanna Friedricha Vigilantiusa. Stwierdza on tu, że do obowiązków prawnych dochodzimy poprzez namysł nad samą tylko formalną spójnością [*consistency*] użytku czynionego przez nas z wolności, podczas gdy do obowiązków etycznych dochodzimy poprzez rozważenie zgodności [*consistency*] przedmiotu, celowości, czy też „materii” naszych działań z formalnym wymogiem wolności. Jak ujmuje to on sam:

Jeśli rozważamy używanie naszej wolności li tylko pod kątem warunku formalnego, działaniu brak określonego przedmiotu mogącego w istotny sposób dostarczyć mu określenia, lub też abstrahujemy od wszelkich przedmiotów. Określona forma wskazuje na ograniczenie wolności, mianowicie powszechną prawowitością działania [...] Ów formalny warunek odnosi się bowiem do prawa w ścisłym sensie, czy też do obowiązku prawnego [...]

Jeśli zaś, z drugiej strony, rozważamy obowiązki oraz podstawy ich określenia co do materii, wówczas działaniu potrzebny jest przedmiot, do którego się ono odnosi. Przedmiot ów, czyli materia owego określenia obowiązku, to cel działania [...] istnieje cel, który powinniśmy mieć na uwadze spełniając nasze obowiązki, i który musi być przeto tak ustanowiony, by warunek powszechnej prawości mógł z nim współistnieć. Toteż także i w tym pryncypium występuje prawo i zobowiązanie, jeśli jednak działanie osądza się li tylko podług pryncypium materialnego, to drugie, w zakresie celowości działania, stoi *in oppositio* do prawa w ścisłym sensie. Obok wolności działania występuje zatem inne pryncypium, samo w sobie rozszerzające [*erweiternd*], pod tym względem, że podczas gdy określając wolność podług prawa [*law*] ogranicza się ją, tutaj przeciwnie, rozszerza się ją o jego materię czy cel, i występuje tu coś, co trzeba zdobyć²².

Użycie przez Kanta terminu „rozszerzające” [*erweiternd*] wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z ujętą w nieco inny sposób myślą, iż pryncypia prawa mają charakter analityczny, zaś pryncypia etyki czy też obowiązki cnoty, syntetyczny, albowiem to właśnie sąd syntetyczny rozszerza czy też powiększa pojęcie występujące w nim w funkcji

²² Przekład na podstawie cytowanego przez Guyera wydania anglojęzycznego – *Vigilantius lecture notes*, w: I. Kant, *Lectures on Ethics*, Peter Heath i J. B. Schneewind (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, XXVII 542-543. [przyp. tłum.]

podmiotu, gdy tymczasem sąd analityczny jedynie je objaśnia [Zob. Kant 2001, 59]. Raz jeszcze sednem wypowiedzi Kanta jest twierdzenie, że pryncypia prawa są wywodzone poprzez ograniczenie wolności warunkami powszechnej spójności czynionego z niej użytku, podczas gdy pryncypia etyki wskazują, w jaki sposób można dążyć do pewnych celów w zgodności z powszechnym urzeczywistnieniem wolności. Ponownie jednak sformułowanie takiego przeciwstawienia jest dla Kanta równoznaczne ze stwierdzeniem, że pryncypia prawa wywodzi się z fundamentalnego moralnego pojęcia wolności poprzez namysł nad ograniczeniami czy restrykcjami, którym musi ona zostać poddana w ramach każdej grupy wzajemnie oddziałujących na siebie osób, i to nie w imię dążenia do jakichś konkretnych celów, lecz po prostu gwoli jej uniwersalizacji. Formalność pryncypiów prawa wskazuje nie na niezależność owych pryncypiów od fundamentalnego pryncypium moralności, lecz właśnie na bezpośrednią od niego zależność²³.

Choć Kant wykorzystuje rozróżnienie analityczne/syntetyczne do przeciwstawienia, we wskazany sposób, obowiązków prawnych etycznym, wprowadza także przy jego pomocy pewne przeciwstawienie wewnątrz dziedziny pryncypiów prawa – mianowicie przeciwstawienie między wrodzonym prawem do wolności osobistej a nabytymi prawami do własności. Dokonuje tego w *Nauce prawa* i wykorzystuje do tego celu

²³ Użycie przez Kanta rozróżnienia analityczne/syntetyczne w celu odróżnienia obowiązków prawnych od obowiązków etycznych ściśle wiąże się z przedstawionym w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (tamże, s. 41) przeciwstawieniem użycia imperatywu kategorycznego do testowania sprzeczności zawartej w koncepcji uniwersalizacji maksym i sprzeczności zawartej w chceniu uniwersalizacji maksym. Rozróżnienie to utożsamia się wszelako w *Uzasadnieniu...* z rozróżnieniem między obowiązkami zupełnymi i niezupełnymi, w związku z czym powstaje pytanie dlaczego Kant nie zalicza wszystkich obowiązków zupełnych – obowiązków wynikających z zastosowania testu Sprzeczności w Koncepcji – do obowiązków prawnych, nieobejmujących żadnych zupełnych obowiązków wobec samego siebie i tylko niektóre spośród zupełnych obowiązków wobec innych. Istotny powód stanowi to, że tylko niektóre obowiązki wobec innych są moralnie odpowiednimi kandydatami do egzekwowania przymusem; Kant usiłuje znaleźć właściwy sposób wypowiedzenia tej myśli w wykładach spisanych przez Vigilantiusa, przynajmniej raz *explicite* przeciwstawia jednak wąsko rozumiane obowiązki [*officia stricta* – przyp. tłum] obwarowane przymusem obowiązkowi tego samego rodzaju nieobwarowanemu przymusem (*Vigilantius lecture notes*, XXVII 581-582). Dalsze omówienie tej kwestii znajdzie czytelnik w [Guyer 2010, 287 i n.]

wprowadzone przez siebie przeciwstawienie między „posiadaniem empirycznym” czyli fizycznym dzierżeniem przedmiotu – trzymaniem go w rękach lub siedzeniem na nim – a posiadaniem „inteligibilnym” czy „noumenalnym”, a więc prawem dającym władzę używania go i rozporządzania nim, które nie jest zależne od aktualnego fizycznego dzierżenia przedmiotu, lecz ostatecznie zasadza się na porozumieniu między jego potencjalnymi użytkownikami co do tego, kto będzie miał do niego prawo. Kant argumentuje, że prawo władania własnym ciałem ma się (zazwyczaj) bez specjalnego przyzwolenia innych, zatem usunięcie przedmiotu przemocą z czyjegoś cielesnego uścisku lub usunięcie czyjegoś ciała z przedmiotu, na którym ono aktualnie siedzi, naruszałoby prawo do wolności, które nie zależy od zgody innych; wszelako usunięcie przedmiotu z czyjegoś inteligibilnego, nie zaś fizycznego posiadania może stanowić krzywdę tylko w wypadku istnienia apriorycznego porozumienia przyznającego mu prawo do niego. Jak ujmuje to Kant:

Wszystkie twierdzenia prawne są twierdzeniami *a priori* [...] Prawne twierdzenie *a priori* dotyczące posiadania empirycznego jest analityczne; nie stwierdza bowiem nic nad to, co zgodnie z zasadą sprzeczności wynika z tego ostatniego, a mianowicie, że jeśli jestem dzierżycielem jakiejś rzeczy (czyli jestem z nią fizycznie związany), wówczas ten kto narusza ją bez mego przyzwolenia (na przykład wyrywa mi z ręki jabłko), narusza i umniejsza moją wewnętrzną własność (moją wolność) [...]

Natomiast twierdzenie o możliwości posiadania jakiejś rzeczy poza mną [...] wykracza poza owe ograniczające warunki. A ponieważ uznaje ono posiadanie także bez dzierżenia za nieodzowne dla pojęcia własności zewnętrznej, więc jest zdaniem syntetycznym. Tak więc zadaniem rozumu jest pokazanie, w jaki sposób takie zdanie, rozciągające się poza pojęcie posiadania empirycznego, jest *a priori* możliwe [Kant 2006, 60].

Wrodzone prawo do wolności osobistej ma więc charakter analityczny właśnie dlatego, że wypływa z samego pojęcia wolności, natomiast możliwość praw nabytych wymaga dedukcji, która przypuszczalnie będzie polegała na pokazaniu zgodności posiadania bez dzierżenia z pojęciem wolności, lub nawet na pokazaniu, że za sprawą tego ostatniego możliwość tej formy posiadania nosi znamiona konieczności.

Jeden z zapisków sporządzonych przez Kanta w trakcie przygotowań do pisania *Metafizyki moralności*, któremu za tytuł służyć nawet dwa przeciwstawne twierdzenia, iż „Pryncypium wszystkich twierdzeń

prawnych dotyczących prawa wrodzonego jest analityczne” oraz, że „Pryncypium prawa nabytego jest syntetyczne”, dostarcza sugestii na temat zawartości owej dedukcji. Kant argumentuje tu, że aby ustanowić prawo do wolności osobistej – tj. prawo do swobodnego zachowywania własnego ciała lub umysłu bądź wprowadzania w nich zmian, o ile owo postępowanie nie uderza w innych – nie trzeba wychodzić poza samo pojęcie wolności, podczas gdy wyjaśnienie możliwości prawa dotyczącego czegoś innego niż własne ciało i umysł wymaga włączenia dodatkowych czynników, w szczególności, natury innej rzeczy, którą zamierza się władać oraz woli innych osób, w których władaniu owa rzecz może się także znaleźć:

W wypadku twierdzeń pierwszego rodzaju nie wychodzimy bowiem poza warunki wolności (nie wyposażamy zdolności wyboru w żaden dalszy przedmiot), a mianowicie poza warunek zgodności zdolności wyboru z wolnością każdego w granicach powszechnego prawa [...]

W wypadku twierdzeń drugiego rodzaju wyposażam zdolność wyboru w zewnętrzny przedmiot, który nie należy do nikogo z natury, nie jest więc wrodzony, a co za tym idzie nie można go analitycznie wydedukować [*gefolgert*] z wolności jako przedmiotu zdolności wyboru.

Syntetyczne *a priori* pryncypium prawa nabytego [...] to odpowiedniość zdolności wyboru z ideą zjednoczonej woli tych, których prawo to ogranicza. Skoro bowiem wszelkie niewrodzone prawo stanowi dla innej osoby zobowiązanie (do zrobienia czegoś lub powstrzymania się od zrobienia czegoś), które nie jest na nią nałożone od urodzenia, inna osoba nie może zaś tego uczynić samodzielnie, gdyż sprzeciwiałoby się to wrodzonej wolności, i w konsekwencji może to mieć miejsce o tyle tylko, o ile jej wola daje na to zgodę [...] zatem prawo może zostać nabyte jedynie mocą zjednoczonej woli [*Loses Blatt Erdmann 12, XXIII 219-220*]²⁴.

Jak Kant również powiada: „Syntetyczne pryncypium prawa zewnętrznego musi być ni mniej, ni więcej następujące: wszelkie rozróżnienie na moje i twoje musi być wywodliwe ze zgodności posiadania z ideą wyboru wspólnego, której podlega wybór wszystkich innych dotyczący tego samego przedmiotu” [*Loses Blatt Erdmann 11, XXIII 215*]. Myśl Kanta jest następująca: aby uzasadnić wrodzone prawo do wolności osobistej nie musimy odwoływać się do niczego innego poza samą ideą wolności – tyle właśnie oznacza wolność w zewnętrznym

²⁴ Wiele podobnych fragmentów znajdzie czytelnik w *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, XXIII 227, 235, 297, 303, 309 i 329.

używaniu zdolności wyboru. Wszelako, aby wyjaśnić możliwość praw do własności wykraczających poza swoją osobę, musimy wyjaśnić jak korzystanie z wolności we władaniu zewnętrznym przedmiotem daje się pogodzić zarówno z naturą owego przedmiotu, jak i z wolnością innych osób, które także mogłyby, przynajmniej w takim zakresie, w jakim wskazywałoby na to ich wrodzone prawo do wolności, używać tego przedmiotu lub nim władać. Dostarczenie takiego wyjaśnienia jest zadaniem Kantowskiej teorii prawa nabytego lub własności. Ma ono bezsprzecznie postać dedukcji możliwości prawa nabytego, przybierającej formę wyjaśnienia warunków możliwości nabywania własności w sposób dający się pogodzić z wolnością wszystkich tych, którzy mogą być zdolni do używania nabytego przedmiotu, lub na których może oddziaływać jego nabycie.

Nim jednak dokładniej przyjrzymy się Kantowskiej dedukcji możliwości prawa nabytego musimy najpierw zatrzymać uwagę na sugestii, iż pryncypium prawa wrodzonego ma charakter analityczny. Zobaczymy, że choć w opinii Kanta powszechne pryncypium prawa wypływa bezpośrednio z wolności jako fundamentalnego pojęcia moralności, w żadnym wypadku nie zwalnia go to z obowiązku dostarczenia dedukcji twierdzenia, które jest co najmniej ściśle powiązane z powszechnym pryncypium prawa.

5. Powszechne pryncypium prawa i uprawnienie do stosowania przymusu.

Najbardziej podstawowym twierdzeniem Kanta wygłoszonym w ogólnej przedmowie do *Metafizyki moralności* jest twierdzenie, że „pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumu”, i że „na tym pozytywnym (pod względem praktycznym) pojęciu wolności opierają się bezwarunkowe prawa praktyczne, zwane prawami moralnymi” [Kant 2006, 33]. Z kolei prawa moralne – co Kant już wcześniej dał jasno do zrozumienia – obejmują zarówno pryncypia prawa [*right*], jak i prawa [*laws*] etyki:

Te prawa wolności w odróżnieniu od praw natury nazywa się prawami [lub normami] moralnymi. Jeżeli dotyczą one jedynie samych działań zewnętrznych i ich zgodności z prawem, nazywają się one normami juredyicznymi; jeżeli jednak wymagają nadto, aby one same (czyli prawa) były powodami determinującymi do działania, wówczas są to

normy etyczne [...] Wolność, do której odnoszą się pierwsze normy, może być jedynie wolnością w zewnętrznym używaniu zdolności wyboru [Kant 2006, 26].

Kant argumentuje, że rzeczywistości [*reality*] wolności nie dowodzi się w oparciu o samo pojęcie wolności, lecz raczej przez odwołanie się do świadomości obowiązującej mocy „pojęć i praw moralnych, których źródłem” jest rzeczywistość naszej wolności [Kant 2006, 33]. Oznacza to jednak, że pod jednym względem wszystkie prawa moralne, a więc nie tylko pryncypia prawa, które nie odnoszą się do żadnych konkretnych celów istot ludzkich, lecz także prawa etyczne, które się do nich odnoszą, muszą mieć syntetyczny charakter – zakładają one bowiem rzeczywistość wolności²⁵; i nie zmienia tego fakt, że w myśl kryterium odniesienia do koniecznych celów, pryncypia prawa mają charakter analityczny.

W zamieszczonej dalej przedmowie do *Nauki prawa* Kant ma wyraźnie na myśli zależność pryncypiów prawa od pojęcia wolności pisząc, że w wypadku prawa „pytamy jedynie o formę stosunku wyboru obydwu stron, w tej mierze, w jakiej bierze się pod uwagę li tylko jego wolność, i o to, czy działanie jednej z tych stron daje się połączyć z wolnością drugiej zgodnie z powszechnym prawem”, i w konsekwencji konkludując, że „prawo jest zatem ogółem warunków, pod którym wybór jednego [człowieka] daje się połączyć z wyborem innego zgodnie z powszechnym prawem wolności” [Kant 2006, 43]. W istocie jednak w tym punkcie swego wykładu Kant nie posługuje się wyraźnie językiem związanym z pojęciem analityczności, nie stwierdza więc *explicite*, że powszechne pryncypium prawa ma analityczny charakter. Dopiero wykonując następny krok otwarcie wznosi on sztandar analityczności stwierdzając, że wypełnienie zobowiązań wynikających z norm prawa [*laws of right*], w odróżnieniu od zobowiązań wynikających z norm etycznych, można egzekwować przymusem. W istocie dopiero formułując to twierdzenie Kant po raz pierwszy posługuje się językiem związanym z pojęciem postulowania oraz językiem związanym z pojęciem analityczności. Stwierdza przy tym najpierw, iż „rozum mówi jedynie, że zgodnie ze swoją ideą wolność jest ograniczona do [czynów możliwych przy spełnieniu] tych warunków i może też być do nich czynnie ograniczana przez innych; to zaś stwierdza on jako postulat,

²⁵ Z naciskiem zwraca na to uwagę Mullholland [1990, 171]

który nie dopuszcza żadnego dalszego dowodu” [Kant 2006, 43]; następnie mówi, że „z prawem na mocy zasady sprzeczności wiąże się uprawnienie do stosowania przymusu wobec kogoś, kto narusza to prawo” [Kant 2006, 43]; i wreszcie stwierdza, że „prawo i uprawnienie do stosowania przymusu oznaczają zatem jedno i to samo” [Kant 2006, 45]. Żadne z tych twierdzeń nie zawiera sugestii, że treści i zakresu pryncypiów prawa dowodzi się niezależnie od fundamentalnego moralnego pojęcia wolności, ani że ich moc obowiązująca jest niezależna od mocy obowiązującej samego najwyższego pryncypium moralności; odnajdujemy w nich jedynie twierdzenie, że prawo do przymusowego egzekwowania legalnych zobowiązań nie wymaga „żadnego dalszego dowodu”, ponieważ pojęcie prawa oraz pojęcie przymusu wiążą się ze sobą „na mocy zasady sprzeczności” czy też „oznaczają jedno i to samo”. Kantowskie twierdzenie o analityczności pryncypiów prawa wydaje się zatem sprowadzać do stwierdzenia, że związek prawa i przymusu ma charakter analityczny.

Czy jednak Kant nie popełnia błędu formułując nawet to ograniczone twierdzenie? Argument, który przedstawia na jego poparcie jest tyleż sławny, co krótki:

Opór przeciwdziałający temu, co stoi na przeszkodzie skutkowi wspiera ów skutek i zgadza się z nim. Otóż wszystko, co nieprawe, przeszkadza wolności w granicach powszechnego prawa. Przymus jest zaś przeszkodą lub oporem stawianym wolności. A w konsekwencji: jeżeli pewien użytek z wolności sam stoi na przeszkodzie wolności w granicach powszechnego prawa (tzn. jest czymś nieprawym), wówczas przymus, który mu się przeciwstawia (jako przeszkodzenie przeszkodzie w wolności), jest czymś zgodnym z wolnością w granicach powszechnego prawa, tzn. czymś prawym [Kant 2006, 43].

W sytuacji, w której jedno użycie przymusu ograniczałoby lub uniemożliwiałoby zgodne z powszechnym prawem korzystanie z wolności, drugie użycie przymusu, mające zapobiec pierwszemu, będzie chroniło możliwość uczynienia pierwotnie planowanego użytku z wolności – w tym sensie będąc z nią zgodne i faktycznie ją wspierając. Czy mamy tu do czynienia z sądem analitycznym, prawdziwym na mocy zasady (nie)sprzeczności? Tak uważa Kant, i większość komentatorów nie kwestionując jego twierdzenia, podążyła za nim. Jednakże sam język Kantowskiej argumentacji wydaje się podważać wszelką sugestię, iż związek przymusu z prawem ma charakter czysto analityczny – Kant nie

mówi, że przeszkodzenie temu, co stoi na przeszkodzie wolności jest zwyczajnie tożsamy ze zgodnym z prawem użyciem z wolności, lecz raczej, że przeszkodzenie temu, co stoi na przeszkodzie wolności „wspiera ów skutek” [*ist eine Beförderung dieser Wirkung*], bądź faktycznie zabezpiecza czy też przynosi wolność. W wypowiedzi tej pobrzmiewa język związany z pojęciem realnej przyczynowości, nie zaś z pojęciem logicznej tożsamości; realna przyczynowość stanowi jednak powiązanie syntetyczne, wymagające wyjaśnienia. Chcąc w szczególności uniknąć oczywistego zarzutu, że zła po prostu nie można naprawić złem, Kant musi, jak się wydaje, wykazać, że użycie przymusu przeciwko przymusowi może przynieść pożądany skutek – mianowicie zachowanie wolności zgodnej z powszechnym prawem; przedmiotem takiego dowodu byłoby zaś bezsprzecznie raczej syntetyczne, nie zaś analityczne twierdzenie. Zajęcie innego stanowiska byłoby dla Kanta równoznaczne z popełnieniem kardynalnego grzechu filozofii, rozpoznanego przez niego już w 1763 roku, gdy ostrzegał on przed myleniem relacji logicznych z realnymi, np. logicznej relacji sprzeczności z realnym przeciwieństwem sił [Kant 2010a, 620], lub logicznej relacji racji i następstwa z realną relacją przyczynowo-skutkową²⁶. Chcąc uniknąć tego błędu Kant musi wyjaśnić w jaki sposób użycie przymusu może służyć zachowaniu wolności i dlaczego tylko ono może odnieść taki skutek. Nawet więc jeśli owo dotyczące praw twierdzenie, o którym Kant, przynajmniej w *Nauce prawa*, bardzo wyraźnie mówi, że ma charakter analityczny, rzeczywiście samo ma taki charakter, z całą pewnością pozostaje zależne od twierdzenia syntetycznego i potrzebuje dedukcji.

W istocie rozmaite uwagi Kanta ujawniają, że przynajmniej po cichu dostrzega on ostateczną konieczność zawarcia w dedukcji uprawnienia do stosowania przymusu zarówno teoretycznego jak i moralnego elementu – dostrzega on więc, iż dedukcja ta musi wykazać istnienie takiego zastosowania przymusu, które pozwala zaprowadzić stan powszechnej wolności w sposób respektujący prawa wszystkich zainteresowanych. Pierwsza uwaga, którą Kant opatruje swój argument pokazuje, iż zdaje on sobie sprawę z tego, że owo rzekomo analityczne twierdzenie wymaga takiego rodzaju dowodu, w który zazwyczaj

²⁶ *Negative Magnitudes* [Kant 2010a, 648].

zaopatruje on jeden z typów twierdzeń syntetycznych *a priori* (nawet jeśli nie jest to ów rodzaj dowodu, którego wymagają twierdzenia kauzalne), a zatem, że potrzebuje ono dedukcji teoretycznej. Twierdzi on mianowicie, że pojęcie prawa musi zostać uzupełnione okazaniem możliwości konstrukcji dziedziny prawa, analogicznej do konstrukcji przedmiotu matematycznego, która jest konieczna do okazania przedmiotowej realności pojęcia matematycznego:

Zasada [*law*] wzajemnego przymusu, który jest z konieczności zgodny z wolnością każdego na mocy pryncypium powszechnej wolności, jest niejako konstrukcją owego pojęcia, tzn. jego przedstawieniem w czystej naoczności *a priori*, w analogii do możliwości swobodnego ruchu ciał zgodnie z prawem równości działania i przeciwdziałania. Podobnie jak w czystej matematyce własności jej przedmiotu nie możemy wyprowadzić bezpośrednio z [jego] pojęcia, lecz tylko możemy je wykryć przez konstrukcję pojęcia [tego przedmiotu], tak też tym, co umożliwia [naoczne] przedstawienie pojęcia prawa, jest nie tyle samo to pojęcie, ile raczej zgodny z nim powszechny wzajemny i jednakowy przymus, regulowany przez powszechne prawo [Kant 2006, 45].

Kant rozwija tę analogię matematyczną zauważając, że tak jak konstrukcje matematyczne wykonuje się za pomocą prostych i krzywych linii, między którymi można precyzyjnie określić każdą relację, tak też stan prawny wymaga określenia „dla każdego [...] z matematyczną dokładnością [...] co do niego należy” [Kant 2006, 45] – które to określenie jest w istocie nie tylko analogiczne do konstrukcji matematycznej, lecz faktycznie wchodzi w zakres jednej z najbardziej fundamentalnych odmian matematyki stosowanej, mianowicie teorii pomiarów. Jest to już jednak antycypacja myśli, która, jak zobaczymy w następnym paragrafie, powinna pojawić się dopiero w końcowej fazie Kantowskiej dedukcji nabytego prawa do własności. W tym miejscu potrzebny jest mu raczej bardziej ogólny dowód rzeczywistej zgodności prawnego [*legal*] systemu przymusu z ochroną powszechnej wolności – oto cała rola konstrukcji „zasady [*law*] wzajemnego przymusu, który jest z konieczności zgodny z wolnością każdego”, dowodu przedmiotowej realności pojęcia wolności egzekwowalnej przymusem.

Tego rodzaju konstrukcja nie może mieć charakteru czysto matematycznego (podobnie jak dowód równości działania i przeciwdziałania), albowiem wolność (zupełnie tak, jak działanie i przeciwdziałanie) jest w ujęciu samego Kanta rodzajem przyczynowości

– przyczynowości, za sprawą której zamierzone przez nas zmiany mogą skutkować zmianami w naszych ciałach i otaczającym je świecie, oraz – w wypadku istotnego dla pojęcia prawa zewnętrznego użytku z wolności – przyczynowości wprowadzającej zmiany w okolicznościach oddziaływania na inne osoby naszymi działaniami. Jak stwierdził sam Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, wolność „jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu] według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju” [Kant 2013, 62]. W wypadku prawa stwierdzenie to jest niezaprzeczalnie słuszne, albowiem pod pewnym względem stan prawny od samego początku definiowany jest kazualnie – mianowicie jako stan, w którym działania czy też zewnętrzny użytek czyniony przez każdego ze zdolności wyboru pozostawiają wszystkim innym taką samą wolność; a również i przymus nosi nie mniej wyraźne znamiona pojęcia kauzalnego – pojęcia działania jednej osoby zdolnego spowodować zmianę zamiarów drugiej osoby poprzez ukazujące się jej przedstawienie tego, co się z nią stało, lub co się z nią stanie na skutek działania owej pierwszej osoby²⁷. Nawet więc jeśli pojęcie uprawnionego przymusu i pojęcie prawa oznaczają jedno i to samo, lub też, ściślej biorąc, właśnie dlatego, aby dowieść przedmiotowej realności pojęcia prawa Kant musi okazać, że teoretycznie możliwe jest użycie przymusu w sposób, który faktycznie może skutkować powszechnym stanem prawnym.

Czy Kant dostarcza kiedykolwiek takiego dowodu? Większość komentatorów akceptuje Kantowskie twierdzenie o analityczności związku prawa i uprawnienia do stosowania przymusu nie dostrzegając, że nawet w ujęciu samego Kanta, przedmiotowa realność pojęcia pełniącego w sądzie analitycznym funkcję podmiotu wymaga dedukcji. Mary Gregor twierdzi na przykład, że związek ten ma charakter samoistny, pojęcie prawa wymaga bowiem ograniczenia wolności warunkiem zgodności z powszechnym prawem, przymus stanowi zaś właśnie, jak powiada Kant, „czynne” wprowadzenie tego ograniczenia [Gregor 1963, 43]. Takie twierdzenie wciąż jednak opiera się na

²⁷ Szczególnie dobrze unaocznia to słynny Hume’owski opis „stałości i wierności” strzegących więźnia katów jako siły naturalnej równie niezawodnej jak „działanie topora czy koła” [Hume 1952, 132].

założeniu możliwości sklasyfikowania działania jako przymuszającego inną osobę, a zarazem zachowującego wolność. W odróżnieniu od niej Bernd Ludwig utrzymuje, iż Kant dostrzega potrzebę dowiedzenia moralnej możliwości przymusu, przekonuje jednak, że dowód ów nie stanowi dla Kanta większego wyzwania, skoro bowiem niesprowokowane użycie przymusu nie zaliczałoby się do przypadków prawnego korzystania z wolności – a więc użycia jej w zgodzie z powszechnym prawem – jako takie sytuuje się poza chronioną dziedziną prawa, a przeto inny wymierzony przeciwko niemu akt przymusu nie mógłby nosić znamion niezgodności z prawnym użyciem wolności [Ludwig 1988, 97]. Argument ten, nie dotyczący zresztą żadną miarą kwestii teoretycznej możliwości przymusu wspierającego wolność, tzn. nią skutkującego, zakłada jednakże, że wolność sprawcy aktu niesprowokowanego przymusu można po prostu zignorować jako nieprawą, a więc że wolność ta w ogóle nie musi być zachowywana. Założenie to stoi wszelako w sprzeczności z Kantowską ideą, iż pryncypia prawa pozwalają zachować naprawdę powszechny stan wolności. Żeby pokazać, iż jest to możliwe Kant musi dowieść, że choć niesprowokowany i pozostawiony bez odpowiedzi akt przymusu z całą pewnością unicestwiłby wolność osoby, która padła jego ofiarą, kolejne zastosowanie przymusu przeszkadzające tego rodzaju przymusowi, samo może ocalić wolność wszystkich, nie wyłączając z tego grona ani niedosłego sprawcy, ani jego ofiary. W tym celu trzeba zaś dowieść, że przymus może faktycznie być skuteczną przyczyną [*effective cause*] powszechnej wolności.

Bez wątpienia Kant podejmuje czasem próbę wykazania czegoś, co wyraźnie nosi znamiona moralnej możliwości przymusu stosowanego w imię wolności, choć posługuje się w tym celu innym argumentem niż sugerowany przez Ludwiga. Tak oto w wykładach spisanych przez Vigilantiusa stwierdza, co następuje:

Prawo do stawienia oporu cudzej wolności czy przymuszenia go może obowiązywać o tyle tylko, o ile moja wolność pozostaje w zgodzie z wolnością powszechną. Stanowisko to opiera się na następującej racji: tylko powszechne prawo rozumu może stanowić rację determinującą działanie, jest to zaś prawo powszechnej wolności; każdy ma prawo ją wspierać, nawet jeśli dokonuje tego poprzez stawienie oporu przeciwstawnej wolności innego, starając się nie dopuścić do zablokowania zamiaru, a tym samym go wspomóc. Przymus zakłada bowiem prawość działania, tj. własność zgodności wolności działającego z wolnością powszechną. Inny blokuje jednak działanie swą

wolnością; tę ostatnią mogę ukrócić i stawić jej opór w tej mierze, w jakiej jest to zgodne z prawami [*laws*] przymusu; czyniąc użytek z mojej wolności muszę więc *eo ipso* zablokować wolność powszechną. Wynika z tego, że mam prawo do wszystkich działań, które nie występują przeciwko prawu innego, a więc przeciwko jego moralnej wolności; w tym bowiem zakresie mogę ukrócić jego wolność i nie ma on prawa użyć wobec mnie przymusu [*Vigilantius lecture notes*, XXVII 525-526]²⁸.

Kilka stron dalej Kant raz jeszcze podkreśla, że warunkiem „prawa [*right*] przymusu” jest „kierowanie swym działaniem (tj. wolnością swego działania) w zgodzie z powszechnym prawem, a zatem bez jakiegokolwiek ukrócania powszechnej wolności” [[*Vigilantius lecture notes*, XXVII 539]. We fragmentach tych Kant zwraca nam uwagę nie na fakt, iż sprawca przestępstwa użyłby wolności w sposób bezprawny, wyłączając się tym samym spod ochrony prawa, lecz raczej na fakt, że ten, kto użyłby przymusu przeciwko takiemu przestępstwu musi działać w zgodzie z powszechną wolnością, a więc nie występując przeciwko prawu – czyli moralnej wolności – drugiej osoby. U podłoża owego szczegółowego opisu odpowiedniej do użycia przymusu sytuacji moralnej wciąż jednak wydaje się leżeć założenie, że w odpowiednich okolicznościach użycie przymusu może prowadzić do stanu powszechnej wolności. A skoro tak, wygląda na to, że nadal trzeba pokazać, iż jest to faktycznie wykonalne – tzn., że teoretycznie możliwe jest użycie przez jedną osobę przymusu wobec drugiej osoby bez odbierania należnego jej prawa, lub udziału w powszechnej wolności.

Co najmniej w jednym przypadku Kant wyraźnie dostrzega, iż możliwość prawa [*law*] zależy od teoretycznej możliwości użycia przymusu w sposób kauzalnie skuteczny [*causally effective*], prowadzący do osiągnięcia celu, z myślą o którym jest on stosowany. Omawiając tak zwane prawo twardej konieczności Kant sugeruje konieczność wykazania kauzalnej skuteczności planowanego zastosowania przymusu w charakterze przeszkody dla przymusu. Argumentuje on, że w sytuacji katastrofy morskiej jedna osoba nie ma prawa zepchnąć drugiej z unoszącego się na wodzie kawałka wraku by ratować swoje życie, niemniej jednak nie może istnieć żadna norma prawa karnego wymierzona przeciwko takiemu czynowi, albowiem w takich okolicznościach nie może być mowy o skutecznym użyciu przymusu w

²⁸ Przekł. Heatha i Schneewinda zmod. przez Guyera.

charakterze przeszkody dla przymusu – groźba możliwego pojmania i ukarania, nawet najbardziej surowego, nie zdoła przeważać nad pewnością utonięcia, w obliczu której staje osoba chcąc ocalić swe życie kosztem życia drugiej osoby – nie zdoła więc ona zmienić jej zachowania. Choć więc w takiej sytuacji nie przysługuje prawo do samozachowania, nie może być także mowy o prawie do karania tego rodzaju usiłowania, albowiem w tym wypadku „norma prawa karnego [...] nie odnosiłaby zamierzonego skutku” [Kant 2006, 48]. Kant dostrzega tu istnienie faktualnej kwestii: czy akt przymusu skierowany przeciwko przymusowi jest w stanie ochronić wolność, z myślą o której jest stosowany (w tym wypadku, wolność nieszczęsnej duszy spychanej z wraku), a co za tym idzie, że twierdzenie, iż użycie przymusu może przeszkodzić temu, co stoi na przeszkodzie wolności, ma tu charakter syntetyczny, a nie analityczny. Niemniej, nie oznacza to jeszcze, że dostrzega on, iż ogólny dowód tezy, zgodnie z którą przeszkodzenie temu, co stoi na przeszkodzie wolności może służyć zachowaniu wolności lub ją wspierać, musi być *de facto* dowodem twierdzenia kauzalnego, a co za tym idzie syntetycznego.

Niewykluczone, że mimo wyraźnej świadomości tego, iż przedmiotowa realność pojęcia prawa wymaga dedukcji, a przeto, że analiza pojęcia prawa musi, jak każda analiza, zakładać syntezę, zaabsorbowany matematycznym aspektem określania roszczeń prawa (bez czego nie sposób ich sprecyzować), Kant nie dostarczył niezbędnego argumentu pokazującego, iż przymus może przyczyniać się do zaistnienia stanu powszechnej wolności. Dostarczenie takiego argumentu czy „konstrukcji” nie powinno jednak nastręczyć mu większych trudności. Mógłby on wyglądać następująco: podczas gdy osoba, która dopuściłaby się niesprowokowanego aktu przymusu wobec drugiej osoby bezsprzecznie odebrałaby jej wolność – na krótko, na dłuższy okres, bądź na stałe, w zależności od natury wyrządzonej szkody – groźba sądu, a nawet użycie przymusu wobec takiego niedoszłego sprawcy nie odbiera mu wolności w taki sam sposób, w jaki on odebrałby ją swojej ofierze. Można argumentować, że w sytuacji, gdy normy i sankcje grożące za ich złamanie są znane, każdy, kto wybiera między podporządkowaniem się im, a ich złamaniem, może dokonać tego wyboru w sposób wolny. Jeśli postanawia on podporządkować swoje postępowanie prawu, możliwe, że będzie musiał porzucić swe

partykularne pragnienie skrzywdzenia innej osoby, lecz przynajmniej robi to w sposób wolny; jeśli decyduje się złamać prawo również czyni to w wolny sposób – dzięki czemu można powiedzieć, że nawet konsekwencje swego działania ponosi w wolny, choć niewątpliwie nieprzyjemny, sposób. Rzecz w tym, że choć w obu wypadkach jego wolność jest w pewien sposób ograniczona, nie jest on jej po prostu pozbawiony – jak dzieje się w wypadku ofiary przestępstwa. Jego wolność jest wprawdzie ograniczona – w istocie, na tym właśnie polega ograniczenie wolności warunkami jej powszechności, czyli zgodności z wolnością innych – lecz w przeciwieństwie do wolności jego ofiary nie zostaje ona unicestwiona²⁹.

Jeśli Kant potrzebuje takiego właśnie argumentu, zamyślony przez niego związek prawa i uprawnienia do stosowania przymusu nie tylko trzeba, ale co więcej można zaopatrzyć w dedukcję ustalającą teoretyczny warunek prawnego użycia przymusu (faktyczna zdolność doprowadzenia do stanu powszechnej wolności) oraz określającą moralne wymagania dotyczące jego użycia. Być może Kant nigdy w pełni jasno nie uświadamiał sobie tego, że argument potrzebny do dedukcji uprawnienia do stosowania przymusu ze względów prawnych, musi mieć zarówno teoretyczny, jak i praktyczny komponent. Niemniej, w wypadku postulatu praktycznego rozumu odnoszącego się do nabytego prawa do własności, jasno, jak się wydaje, dostrzega on, że wykazanie możliwości prawnego nabycia własności wymaga zarówno moralnego jak i teoretycznego wnioskowania z pojęcia wolności, a nadto przyjęcia ewidentnie syntetycznych przesłanek dotyczących warunków możliwości doświadczenia. Zobaczmy teraz jak zaopatruje on

²⁹ Argumentacja ta wydaje się narażona na zarzut, który postawił mi Mark Timmons, iż nawet niedoszły sprawca przestępstwa pozostawia swej ofierze jakiś wybór, a więc wolność – słowa „Pieniądze albo życie!” ostatecznie pozostawiają ofierze pewien wybór. W tym wypadku przestępca stawia jednak swą ofiarę w takiej sytuacji, czy też narzuca jej taki wybór, który nie jest wymuszony warunkiem zachowania powszechności wolności, jej maksymalnej dystrybucji między wszystkich zgodnie z zasadą równej wolności każdego, natomiast wybór, który daje kodeks karny – „Powstrzymaj się od tego przestępstwa lub ponieś zgodne z prawem kary za jego popełnienie” – stanowi ograniczenie wyboru uzasadnione potrzebą zachowania powszechności wolności.

pryncypium prawa nabytego w tak złożoną dedukcję, nie przestając przy tym określać go mianem postulatu.

6. Dedukcja prawnego postulatu praktycznego rozumu dotyczącego prawa nabytego.

Przejdę teraz do Kantowskiej teorii prawa nabytego. Chociaż Kantowskie ujęcie praw własności zogniskowane jest wokół „postulatu praktycznego rozumu”, niezwykle jasno daje on do zrozumienia, że tego rodzaju postulat opiera się na twierdzeniach syntetycznych, a przeto wymaga dedukcji. Dostarcza on takiej dedukcji w postaci rozbudowanego dowodu [*demonstration*] możliwości spełnienia warunków możliwości prawnego nabycia własności w obrębie zachodzących w czasie i przestrzeni relacji do przedmiotów fizycznych i relacji wzajemnych. Argument ten ma pokazać możliwość nabycia własności w sposób zgodny z powszechnym pryncypium prawa, czy też w sposób pozwalający zachować powszechną wolność w zewnętrznym używaniu zdolności wyboru, a także pokazać, że instytucja państwa jest niezbędna do rzeczywistego nabywania prawnych roszczeń do własności. W tym wypadku, wyraźniej niż miało to miejsce w wypadku uprawnienia do stosowania przymusu widać, że argument ten ma w zamyśle Kanta okazać zarówno moralną, jak i teoretyczną możliwość prawnych roszczeń do własności – owe dwa aspekty dedukcji można tu nawet powiązać z konkretnymi fazami Kantowskiego wykładu: w pierwszym rozdziale *Prawa prywatnego*, zatytułowanym *W jaki sposób można mieć pewien przedmiot zewnętrzny jako coś swojego* [Kant 2006, 55], Kant objaśnia moralny warunek prawnego nabycia własności, zaś w rozdziale drugim, *W jaki sposób można nabyć coś zewnętrznego* [Kant 2006, 68], ustanawia teoretyczne warunki prawnego nabycia własności, które musi ostatecznie dokonywać się w ramach państwa, by na koniec przekonywać, że ustanowienie warunków dla prawnego nabycia własności jest w istocie koniecznością moralną.

Prawny postulat praktycznego rozumu dotyczący nabytych praw do własności wprowadza Kant w § 6 *Nauki prawa*, zaraz po przedłożeniu przytaczanego w paragrafie IV przeciwstawienia analityczności pryncypium posiadania empirycznego syntetyczności pryncypium posiadania inteligibilnego. Wyjściowe Kantowskie sformułowanie „prawnego postulatu praktycznego rozumu” może wydawać się zrazu po

prostu stwierdzeniem teoretycznej możliwości: „każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru mogą mieć jako coś, co jest moje. To znaczy: maksyma, która podniesiona do rangi obowiązującej normy czyniłaby pewien przedmiot wyboru przedmiotem samym w sobie (obiektywnie) niczym (*res nullius*), jest niezgodna z prawem” [Kant 2006, 56]³⁰. Wszelako fakt, iż wykazanie możliwości własności polegać ma na pokazaniu, że zaprzeczenie jej byłoby niezgodne z prawem sugeruje, iż Kant zamierza pokazać, że stwierdzenie owej możliwości jest z nim zgodne, wydaje się zatem, że ostatecznie dowieść trzeba zarówno teoretycznej, jak i moralnej możliwości własności. Ów moralny aspekt wydaje się dominować stronę czy dwie dalej, gdy Kant utożsamia prawny postulat praktycznego rozumu ze stwierdzeniem „że prawnym obowiązkiem jest postępowanie wobec innych w taki sposób, aby rzeczy zewnętrzne (dające się używać) mogły także stawać się czyjąś własnością” [Kant 2006, 62]; w istocie, w owym drugim sformułowaniu postulat ten zdaje się głosić, że ustanowienie roszczeń do własności jest obowiązkiem prawnym, podczas gdy w pierwszym sformułowaniu, jak się wydaje głosił jedynie, że tego rodzaju roszczenia są moralnie dopuszczalne. W rzeczywistości pełna Kantowska dedukcja omawianego postulatu stanowi próbę dowiedzenia obu tych twierdzeń, a także teoretycznej możliwości prawnego nabycia własności. Kant pokaże najpierw pod jakimi warunkami nabycie własności może być zgodne z pryncypium powszechnej wolności, ustanawiając tym samym – jak to określa – „normę zezwalającą praktycznego rozumu” [Kant 2006, 57]³¹. Następnie, okazuje on teoretyczną możliwość prawnego nabycia własności. Wreszcie, będzie on przekonywał, że ustanowienie określonych roszczeń dotyczących własności jest w istocie naszym obowiązkiem – którego nie sposób wykonać bez państwa czy też stanu obywatelskiego – gdy konkretne empiryczne okoliczności naszego

³⁰ Kantowski termin *rechtswidrig* tłumaczę jako „niezgodna z prawem”, nie zaś jak Gregor „niezgodna z prawami” [Zob. Kant 1996]; nie dostrzegam żadnych syntaktycznych podstaw pozwalających jej na użycie liczby mnogiej, wydaje mi się zaś ono mylące, sugeruje bowiem, że zaprzeczenie możliwości nabywania własności byłoby sprzeczne raczej z konkretnymi, a co za tym idzie już ustanowionymi prawami, co nosi znamiona tautologii, niż z pryncypium prawa, a to właśnie wyraźnie ma wykazać następująca dalej argumentacja Kanta.

³¹ Ludwig i Gregor przenieśli ten fragment z § 2 do § 6, *de facto* pojawia się on więc zaraz po pierwszym sformułowaniu postulatu na stronie 61.

istnienia mają taki charakter, że innym sposobem nie jesteśmy w stanie uniknąć konfliktu z pozostałymi ludźmi – w takich okolicznościach ustanowienie praw własności jest moralną koniecznością, nie zaś li tylko moralną i teoretyczną możliwością. Pełne Kantowskie ujęcie zastosowania powszechnego pryncypium prawa do rzeczywistych okoliczności ludzkiego istnienia obejmuje zatem zarówno normę zezwalającą, jak i obowiązek dotyczący własności. W obliczu tej skomplikowanej argumentacji trudno doprawdy przyjąć, że za określeniem przez Kanta pryncypium własności mianem postulatu kryje się sugestia, iż nie trzeba dedukować go z ogólnego pryncypium prawa, a poprzez nie z najwyższego pryncypium moralności.

Niemniej, może się wydawać, iż nazywając pryncypium własności postulatem, Kant daje do zrozumienia, że teoretycznej możliwości własności nie sposób dowieść inaczej, niż na drodze wnioskowania z jej moralnej konieczności. Tak oto, wprowadzając przytoczone przed chwilą drugie sformułowanie owego postulatu pisze on, że opiera się na nim „możliwość takiego posiadania, a tym samym wywód pojęcia posiadania nieempirycznego” [Kant 2006, 62]. Jak się wydaje, chodzi mu tu o to, że teoretyczna możliwość nabycia własności ma problematyczny charakter i może zostać wywnioskowana z moralnej konieczności prawa nabytego jedynie za pomocą argumentu typu „powinność zakłada możliwość”: „możliwości niefizycznego posiadania nie można jednak w żaden sposób dowieść ani bezpośrednio pojąć (właśnie dlatego, że jest to pojęcie rozumowe, któremu nie mogą odpowiadać żadne dane naoczne), lecz stanowi ona bezpośrednią konsekwencję wynikającą z omawianego postulatu” [Kant 2006, 62]. W słowach tych wyraźnie pobrzmiewa echo głównego Kantowskiego argumentu, iż realność wolności woli można wywnioskować jedynie ze świadomości mocy obowiązującej imperatywu kategorycznego. Kant powtarza to twierdzenie kilka stron dalej, oświadczając, że „możliwości posiadania inteligibilnego, a tym samym własności zewnętrznej, nie można bezpośrednio pojąć, lecz trzeba ją wywnioskować z postulatu praktycznego rozumu” [Kant 2006, 60]. Fragmenty te uświadamiają nam konieczność zachowania precyzji w charakterystyce drugiej fazy rozbudowanej argumentacji Kanta – powinniśmy może powiedzieć, że na tym etapie objaśnia on warunki umożliwiające nabywanie własności w sposób zgodny z ogólnym pryncypium prawa w fundamentalnych

warunkach faktycznego ludzkiego istnienia, a mianowicie w czasoprzestrzennych okolicznościach życia na powierzchni niepodzielonej naturalnie kuli, nie próbując przy tym dowodzić faktycznej możliwości spełnienia tych warunków za pomocą innych środków niż odwołanie się do praktycznej pewności płynącej z moralnej możliwości, a nawet konieczności nabycia własności. Niemniej, nadal uzasadnione powinno wydawać się scharakteryzowanie tej części Kantowskiej argumentacji jako dedukcji raczej teoretycznej niż moralnej możliwości własności.

Uporządkowanie faz tej argumentacji kosztowało Kanta wiele trudu i możliwe, że nie udało mu się oznaczyć ich tak czytelnie, jak byśmy sobie tego życzyli. Ostatecznie da się jednak, jak sądzę, rozróżnić zarysy swego rodzaju złożonej dedukcji opisanej w pierwszych siedemnastu paragrafach *Prawa prywatnego*. Argumentacja ta składa się z czterech głównych kroków, przy czym pierwsze dwa skupiają się na moralnej możliwości własności, trzeci na warunkach, bez których – zważywszy na ogólną strukturę naszego fizycznego położenia – nie sposób spełnić odnoszących się do własności wymagań moralnych, czwarty zaś pokazuje, że ustanowienie określonych praw własności w konkretnych empirycznych okolicznościach naszego istnienia, w których niepodobna uniknąć kontaktu z innymi ludźmi, jest w istocie moralną koniecznością. W pierwszej fazie tej dedukcji Kant argumentuje, iż przedmioty nie mogą sprzeciwiać się nabyciu przez nas praw własności do nich. Po drugie, przekonuje on, iż jest możliwe, by wszyscy mogący używać jakiegoś przedmiotu porozumieli się w sprawie przyznania prawa do niego konkretnej osobie – wolą powszechną lub poprzez wielostronne porozumienie przyznające jednostronne prawa do przedmiotu, i argumentuje, że tylko przyzwolenie woli powszechnej na indywidualne prawa do własności pozwala pogodzić owe indywidualne prawa z wolnością powszechną. Po trzecie, argumentuje on, iż rzeczywiście istnieje sposób pozwalający jednostce nabyć prawo do przedmiotu w doświadczanych przez nas przestrzeni i czasie, tj. pierwsze nabycie przedmiotu niemającego wcześniej właściciela, bądź, w wypadku przedmiotu, który był już czyjąś własnością, dobrowolne przekazanie go przez poprzedniego właściciela nowemu, w zgodzie z ogólnymi warunkami [terms] indywidualnego posiadania własności, podyktowanymi przez wolę powszechną. Wreszcie, argumentuje on, że

w faktycznych okolicznościach naszego istnienia, w których nie sposób uniknąć kontaktu oraz potencjalnego konfliktu z innymi, prawne nabycie własności może mieć miejsce jedynie w ramach praworządnego stanu obywatelskiego (zdolnego zarówno ustalić roszczenia do własności, jak i je egzekwować), lub przynajmniej w okolicznościach oczekiwania takiego stanu – tylko osoba gotowa podporządkować się rządowi państwa może zgłaszać prawne roszczenie do własności i siłą wymagać od innych, by je uznali.

Brak tu miejsca na przekonującą analizę wszystkich szczegółów tej argumentacji, nie mówiąc już o jej normatywnych implikacjach³². Spróbuję więc po prostu poprzeć kluczowe kroki tego wywodu pewnymi świadectwami, które można znaleźć zarówno w opublikowanych tekstach Kanta, jak i w zapiskach sporządzanych przez niego w trakcie przygotowań do ich pisania, które wprawdzie nie dostarczają nigdy zapisu całej, wyłożonej krok po kroku, argumentacji Kanta, niekiedy jednak rzucają światło na poszczególne jej etapy³³.

Podążając za pierwszym sformułowaniem postulatu przedstawionym w §6, Kant wykonuje pierwszy krok w swej argumentacji przekonując, że praktyczny rozum przeczyłby sam sobie odmawiając nam możliwości używania przedmiotów: „wolność sama pozbawiałaby się [możliwości] użycia zdolności wyboru w stosunku do pewnego przedmiotu wyboru wykluczałaby bowiem jakąkolwiek możliwość używania pewnych dających się używać przedmiotów, tzn. pod względem praktycznym

³² Kilka sugestii zmierzających w tym kierunku starałem się przedłożyć w tekście *Kantian Foundations for Liberalism*, „Jahrbuch für Recht und Ethik”, 5, 1997, s. 121-140, oraz w *Life, Liberty and Property: Rawls and the Reconstruction of Kant's Political Philosophy*, w: Dieter Hüning i Burkhard Tuschling (red.), *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 1998, s. 273-191, oba teksty zostały przedrukowane jako odpowiednio 7 i 8 rozdział mojej książki *Kant on Freedom, Law, and Happiness*.

³³ Spośród komentatorów, których czytałem, Leslie Mulholland jest, jak sądzę, najbardziej świadomy pełni złożoności kompletnej Kantowskiej dedukcji prawa nabytego; zob. tegoż, *Kant's System of Rights*, dz. cyt., rozdz. 8 i 9. Ale choć dowiedziałem się od Mulhollanda więcej niż od któregośkolwiek innego komentatora sądzę, że rekonstrukcja, którą tu przedłożę, bardziej niż jego rekonstrukcja ułatwia dostrzeżenie zarysów Kantowskiej argumentacji. Niemniej, nie aspiruję do tego, by nawiązywać tu z Mulhollandem dyskusję na temat rozlicznych trudności, które odnajduje on w szczegółach Kantowskiej argumentacji.

unicestwiałyby je i czyniła z nich *res nullius*” [Kant 2006, 56]. Rozumowanie to zakłada kanon racjonalności leżący u podłoża wszystkich Kantowskich twierdzeń dotyczących sprzeczności w chceniu – założenie, że jeśli chcenie celu jest racjonalne, racjonalne musi być także chcenie środka [Zob. Kant 2013, 35]. Pryncypium to trzeba jednak zawsze ograniczyć warunkiem dopuszczalności użycia danego przedmiotu w charakterze środka, które to ograniczenie znajduje najbardziej oczywistą egzemplifikację w drugim sformułowaniu imperatywu kategorycznego, a więc wymogu, byśmy zawsze byli w stanie traktować człowieczeństwo jako cel, a nigdy tylko jako środek [Zob. Kant 2013, 45 i n.]; podobnie argument, iż nieracjonalnie byłoby odmawiać sobie używania czegoś, co mogłoby być użyteczne jako środek, trzeba uzupełnić o przesłankę, iż dopuszczalne jest traktowanie przedmiotu zewnętrznego li tylko jako środka. Kant dostrzega potrzebę przyjęcia tego dodatkowego założenia w jednym ze swych zapisków:

Stałoby w sprzeczności z nienaruszającym powszechnych norm używaniem wolności zgodnie z wolnością innych, a co za tym idzie z prawami ludzkości w ogólności, by jedna osoba ograniczała do fizycznego posiadania użytek czyniony przez drugą osobę z przedmiotów zewnętrznych [...] albowiem w takim wypadku wolność nienaruszająca praw wolności uzależniałaby się od przedmiotów, co zakładałoby, bądź przedstawienie zobowiązania wobec przedmiotów (tak jakby również one miały prawa), bądź pryncypium, zgodnie z którym żaden przedmiot zewnętrzny nie powinien być mój czy twój; każde z tych pryncypiów, jako że czyni wolność bezużyteczną, jest zaś wewnętrznie sprzeczne. Toteż pryncypium wolności w idei zbiorowej i zjednoczonej zdolności wyboru samo z siebie (*a priori*) rozszerza zakres prawnego posiadania poza posiadanie fizyczne [Loses Blatt Erdmann 33, XXIII 288].

Moralna możliwość praw własności opiera się przede wszystkim na założeniu, że nieracjonalne byłoby odmawiać sobie używania przedmiotów, których można użyć jako środka do realizacji naszych celów, oraz na założeniu że, przynajmniej w wypadku przedmiotów fizycznych, same przedmioty nie mają praw, lub też my nie mamy wobec nich żadnych zobowiązań, które blokowałyby ów użytek [Zob. Mulholland 1990, 250]. Kant zakłada, że w odniesieniu do przedmiotów fizycznych niebędących ludźmi jest to oczywiste (choć współcześni orędownicy praw zwierząt mogą nie podzielać tego poglądu). Co się tyczy praw względem innych osób w postaci umów o określone świadczenia oraz długotrwałą służbę, sednem przedstawionych dalej argumentów Kanta jest wykazanie, że z uwagi na człowieczeństwo

zobowiązanych prawa te zostają ograniczone lecz nie wykluczone – mogą one bowiem być ustanawiane w sposób, który nie redukuje zobligowanych do roli samych tylko środków, nie będących zarazem celami. Elementem Kantowskiej argumentacji jest także istotne założenie, nigdy bliżej nie wyjaśniane, iż użyteczność przedmiotów zakłada władanie czy też inteligibilne posiadanie o długotrwałym i indywidualnym charakterze³⁴.

Drugi główny krok w argumentacji Kanta, wzmiankowany już w ostatnim zdaniu ostatniego przytoczonego fragmentu, zasadza się na wskazaniu, że skoro każde prawo własności ogranicza wolność innych osób, które również mogły być w stanie użyć danego przedmiotu, może ono być prawnie nabywane jedynie w warunkach, w których wszyscy mają możliwość w wolny i racjonalny sposób wyrazić zgodę na nabycie prawa przez jednostkę. Warunek ten formułuje Kant w *Nauce prawa*, argumentując, że skoro „jednostronna wola dotycząca posiadania zewnętrznego, a przez to przypadkowego, nie może służyć każdemu za przymuszającą normę, gdyż naruszałoby to wolność zgodną z powszechnymi prawami” zatem „wolą, dzięki której każdy może zdobyć to zapewnienie, może być jedynie wola zobowiązująca każdego innego, a tym samym zbiorowa wola powszechna (wspólna) i wyposażona w siłę” [Kant 2006, 66]. Moralny warunek możliwości wyrażenia przez innych zgody na prawo własności niemal od razu łączy się tu jednak z teoretycznym warunkiem konieczności istnienia środka egzekwowania tego zbiorowego porozumienia, wchodzącym w skład dedukcji empirycznych warunków możliwości własności, stanowiącej późniejszy etap Kantowskiej argumentacji. Dalszy ciąg zacytowanego przed chwilą zapisu Kanta może wyjaśniać przedłożone przez niego ujęcie warunku moralnej możliwości własności, choć także i w tym wypadku tematem nazbyt szybko staje się warunek teoretyczny:

³⁴ Mulholland przekonuje, iż niewykluczone, że Kant nie próbował dowieść konieczności indywidualnego posiadania własności, skoro pewne formy posiadania wspólnego, np. wykonywanego przez bandy koczowników, wydają się doskonale sprawdzać i pozostawać w zgodzie z ogólnym twierdzeniem Kanta, iż biorąc pod uwagę same przedmioty, nieracjonalne byłoby odmawiać sobie ich używania [Zob. Mulholland 1990, 275]. Całe zagadnienie, czy prawa własności muszą mieć charakter prywatny wymaga jednak niewątpliwie szerszej i bardziej otwartej niż Kantowska dyskusji.

Możliwość takiego pryncypium tkwi wszelako w założeniu, że w odniesieniu do rzeczy materialnych na zewnątrz nas, wolną zdolność wyboru wszystkich trzeba rozważać jako zjednoczoną, i to pierwotnie, bez czynności prawnej [*rechtlich*], w istocie bowiem odnosi się ona do posiadania, które ma charakter pierwotny, acz wspólny, w wypadku którego posiadania każdego [...] nie można określić inaczej niż podług idei konsensusu z możliwym zbiorowym wyborem. Możliwość czysto prawnego posiadania, jako dana *a priori*, to jego prawne określenie, jest ona jednak możliwa nie mocą indywidualnego wyboru każdego, lecz jedynie mocą zewnętrznych praw pozytywnych, a więc tylko w stanie obywatelskim [*Loses Blatt Erdmann 33, XXIII 288*].

W tym zapisku znajdujemy wszelako wyraźne sformułowanie samego warunku moralnego:

Co się tyczy posiadania rzeczy na zewnątrz mnie nie mogę, podług praw wolności, posłużyć się wobec innych jakimkolwiek przymusem, chyba że wszyscy, z którymi mogę pozostawać w tej relacji mogą zgodzić się ze mną w tej kwestii, tj. mocą woli ich wszystkich zjednoczoną z moją własną wolą, albowiem w takim wypadku przymuszam ich z własnej ich woli w zgodzie z prawami wolności. Pojęcie prawa jest dla wszystkich pojęciem rozumowym, które poprzez ideę zjednoczonej woli dostarcza podstawy dla wszelkiej własności zewnętrznej (*external mine and yours*) [*Loses Blatt Erdmann 6, XXIII 277-278*].

Następujący fragment również stawia jasno tę sprawę:

Wykluczenie wszystkich innych mocą li tylko mojego wyboru jest jednak skierowanym do innych imperatywem kategorycznym nakazującym uznawać takie przedmioty za należące do mnie. Tego rodzaju imperatyw rzeczywiście więc istnieje, stanowiąc niejako zobowiązanie, które można nałożyć na przedmioty, by były posłuszne jedynie mojej woli, wolność w odniesieniu do rzeczy materialnych stanowi zaś podstawę dla zewnętrznych norm przymuszających i to bez *factum iniustum* [wyrządzenia niesprawiedliwości] innym [...] Norma ta jest jednak normą wspólną [*gemeinschaftlichen*] zdolności wyboru, bez tego pozbawiałaby się ona bowiem użytku z rzeczy zewnętrznych. Zatem to wspólna wola wespół ze wspólnym pierwotnym posiadaniem czynią moją własnością zewnętrzne rzeczy z natury będące w moim posiadaniu [*Loses Blatt Erdmann 32, XXIII 286-187*].

Ponieważ każde prawo własności stanowi ograniczenie wolności innych, i to takie, które ostatecznie można egzekwować przymusem, może ono być prawem tylko jeśli inni będą mogli w sposób wolny wyrazić na nie zgodę. Oto moralny warunek konieczności zgodności praw własności z powszechnością wolności w zewnętrznym jej używaniu, czy też warunek konieczności wywodliwości tak zwanego postulatu prawa nabytego z ogólnego pryncypium prawa.

Następny etap Kantowskiej argumentacji możemy uznać za dedukcję teoretycznej możliwości własności, wyjaśnienie „jak można nabyć coś zewnętrznego” w sposób dający się pogodzić nie tylko z moralnymi wymogami ogólnego pryncypium prawa lecz także z fizycznymi warunkami naszego istnienia. Drugi rozdział *Prawa prywatnego* rozpoczyna Kant od zrekapitulowania dwóch oddzielnych kroków pierwszej części swej dedukcji:

Pryncypium zewnętrznego nabywania brzmi następująco: czymś moim jest to, co (zgodnie z regułą zewnętrznej wolności) obejmuję we władanie i z czego jestem zdolny (zgodnie z postulatem praktycznego rozumu) czynić użytek jako z przedmiotu mojego wyboru, a wreszcie to, co (zgodnie z ideą możliwej zjednoczonej woli) chcę uczynić moim [Kant 2006, 69].

Pierwsze dwa zdania w nawiasach oddają to, co określałem mianem pierwszej fazy Kantowskiej dedukcji moralnej, ostatnie zdanie oddaje zaś fazę drugą. Kant zabiera się następnie do teoretycznej części swej dedukcji. Jest ona w zasadzie tożsama z następującym argumentem, odwołującym się do najogólniejszych właściwości czasoprzestrzennych warunków ludzkiego istnienia: zważywszy na temporalną naturę naszego doświadczenia, wszelkie prawne posiadanie własności musi mieć początek w prawnej czynności nabycia własności. Taka czynność może mieć charakter bądź prawnego przeniesienia własności z jednego właściciela na drugiego, bądź prawnego pierwszego przywłaszczenia. Gdyby możliwa była jedynie czynność pierwszego rodzaju, mielibyśmy do czynienia z regresem w nieskończoność, zatem także czynność drugiego rodzaju musi być możliwa. Ponieważ jednak kulista powierzchnia ziemi nie jest naturalnie podzielona na działki³⁵, wszelkie pierwotne przywłaszczenie ziemi³⁶ musi mieć charakter indywidualnego przywłaszczenia z uprzednio niepodzielonego obszaru wspólnego. Jeśli jednak tego rodzaju przywłaszczenie ma dawać tytuł prawny, punktem wyjścia dla niego musi być stan prawnej własności, trzeba więc wyobrazić je sobie jako przeniesienie pierwotnego prawnego posiadania niepodzielonych dóbr wspólnych w stan prawnego posiadania wydzielonej części całości. Owego przeniesienia ze stanu niepodzielonej całości Kant nie wyobraża sobie jako wydarzenia

³⁵ Wyraz przestrzenności naszego doświadczenia; zob. Kant 2006, 73.

³⁶ „Substancji” stanowiącej podłoże dla wszelkiej własności ruchomej, czyli „akcydensów”; zob. Kant 2006, 72.

historycznego. „Pierwotne posiadanie wspólne jest raczej praktycznym pojęciem rozumowym, zawierającym *a priori* pryncypium, zgodnie z którym jedynie ludzie mogą wykorzystywać miejsce na ziemi zgodnie z pryncypiami prawa” [Kant 2006, 73]. Zatem pytanie czy ogół ludzi, który posiadał ogół ziemi ma możliwość w wolny i racjonalny sposób wyrazić zgodę na konkretny system podziału indywidualnych praw własności, stanowi test prawności takiego systemu, którego wymaga zarówno warunek moralny, dyktowany przez ogólne pryncypium prawa, jak i warunek teoretyczny, który dyktują fizyczne okoliczności naszego istnienia.

W swych zapiskach Kant wyraźnie opatruje tę argumentację mianem „Dedukcji prawa do pierwotnego przywłaszczenia ziemi”. Oto jej skondensowana wersja:

Jego podstawą jest *factum*, które ma charakter pierwotny, tzn. nie pochodzi z żadnej czynności prawnej, mianowicie pierwotna wspólnota ziemi.

Pierwotne przywłaszczenie ziemi musi mieć charakter samowolny [*eigenmächtig*], gdyby bowiem podstawą dla niego było zezwolenie [*Einwilligung*] innych miałyby ono charakter pochodny.

Prawo przywłaszczeniela nie może jednak odnosić się bezpośrednio do rzeczy (w tym wypadku, do ziemi), prawom odpowiadają bowiem bezpośrednio zobowiązania innych; na rzeczy nie można zaś nałożyć zobowiązań. Toteż przywłaszczenia kawałka ziemi można dokonać jedynie poprzez czynność prawną, a więc nie poprzez czynność, na mocy której przywłaszczytel wiąże się z ziemią bezpośrednio, lecz poprzez czynność, na mocy której przywłaszczytel łączy się z ziemią pośrednio, a mianowicie poprzez zdeterminowanie woli jednej osoby, by w zgodzie z powszechnymi prawami nałożyć na każdą inną osobę negatywne zobowiązanie do powstrzymania się od używania pewnego kawałka ziemi, które to powściągnięcie może się dokonać jedynie w zgodzie z powszechnymi prawami [*laws*] wolności (tj. w zgodzie z normami [*laws*] prawa [...])

Wszelako z tego punktu widzenia, przywłaszczytel może wziąć w posiadanie kawałek ziemi, by z prywatnego wyboru mieć go na własność, tzn. samowolnie, jedynie poprzez czynność prawną, w przeciwnym razie nakładałby on bowiem na wszystkich zobowiązanie swą czysto jednostronną wolą, jedynie więc w następstwie posiadania, w którym znajduje się on pierwotnie (przed wszelką czynnością prawną), i to posiadania wspólnego, wykonywanego przez wszystkich, którzy mogliby zgłosić roszczenie do tej samej ziemi, tzn. posiadania zdolnego zjednoczyć jedną wolą wszelkie możliwe posiadanie na terenie ziemi, obejmującego pierwotną wspólnotę (*communio originaria*) całego terenu ziemi, która stanowi jedyną podstawę pierwszego wzięcia w posiadanie [*Loses Blatt Erdmann* 56, XXIII 316].

Może się wydawać, że Kant sobie zaprzecza mówiąc najpierw, że pierwotne posiadanie nie może być czynnością prawną, następnie zaś, że musi być prawną czynnością wzięcia na własność części niepodzielonych dóbr wspólnych za przyzwoleniem wszystkich, czy też z woli wszystkich. Sprzeczności tej można jednak uniknąć dzięki interpretacji nadającej jego słowom takie znaczenie, że choć z historycznego punktu widzenia początkowe przywłaszczenie może, a nawet musi poprzedzać organizację jakiegokolwiek podmiotu publicznego [*public entity*] udzielającego na nie pozwolenia, z moralnego punktu widzenia tego rodzaju przywłaszczenie może być prawotwórcze tylko jeśli jest możliwe, by w indywidualnym posiadaniu własności upatrywać takiego posiadania, na które, mocą wspólnej czy zjednoczonej woli, mogą wyrazić zgodę wszyscy ci, którzy mogą również zgłosić do niego roszczenie. Tego rodzaju rozumowa idea pozwala spełnić zarówno teoretyczne jak i moralne wymagania dotyczące nabycia własności.

Że zaś w ramach dedukcji możliwości własności muszą być spełnione zarówno moralne jak i historyczne, a zatem teoretyczne, wymagania wyraźnie pokazuje także końcowa faza Kantowskiej argumentacji, w której przekonuje on, że z historycznego punktu widzenia nabycie własności musi mieć miejsce w stanie natury, a więc przed zaistnieniem stanu obywatelskiego w postaci zorganizowanego systemu prawnego [*juridical*], albowiem to właśnie zabezpieczenie posiadania własności jest racją utworzenia podmiotu obywatelskiego [*civil entity*], zarazem jednak, ponieważ tylko wspólna wola wyrażona poprzez osobę prawną [*juridical entity*] może dostarczyć legitymizacji oraz zabezpieczenia posiadaniu własności, nabycie własności w stanie natury musi mieć charakter „prowizoryczny” i można je uczynić „peremptorycznym” jedynie poprzez powołanie do życia stanu obywatelskiego [Kant 2006, 75]. Argumentacja przedłożona przez Kanta na poparcie owego końcowego twierdzenia oparta jest zarówno na moralnych, jak i teoretycznych rozważaniach, i prowadzi do końcowej, moralnej konkluzji *Prawa prywatnego* – iż faktycznie mamy obowiązek porzucić stan natury i przejść do stanu obywatelskiego. Argument moralny ma następującą treść: skoro „rozumowa podstawa nabycia może [...] spoczywać jedynie w idei zjednoczonej *a priori* [...] woli wszystkich”, zaś „stan, w którym wola wszystkich jest rzeczywiście zjednoczona w celu ustanawiania norm, jest stanem obywatelskim”, przeto „coś

zewnątrznego można pierwotnie nabyć jedynie w zgodzie z ideą stanu obywatelskiego, tzn. z myślą o jego wprowadzeniu” [Kant 2006, 75]. Argument teoretyczny ma natomiast treść następującą: to w państwie możemy upatrywać matematycznego i zarazem psychologicznego warunku możliwości zabezpieczonych roszczeń do własności. W myśl argumentu matematycznego, ponieważ roszczenia do własności sięgają poza ciało jednostki, poza owym ciałem nie istnieją zaś żadne inne naturalnie wyznaczone granice, państwo jest konieczne, by wprowadzić określone granice między przedmiotami roszczenia; toteż pomiar granic oraz rejestracja aktów własności należą do najbardziej podstawowych funkcji państwa. W myśl argumentu psychologicznego, ponieważ oczekiwanie, iż skorzysta się z roszczenia do własności może być uzasadnione jedynie w sytuacji, gdy innym także wolno z niego korzystać, co więcej, ponieważ ograniczenia czyichś roszczeń wyłącznie do swojej własności można zasadnie oczekiwać jedynie wówczas, gdy to samo dotyczy też innych, system publicznego egzekwowania granic własności jest tak samo niezbędny, jak publiczny system ich wyznaczania. Urząd szeryfa odgrywa więc w państwie rolę nie mniej podstawową niż rejestr aktów własności.

W opublikowanym tekście *Nauki prawa* Kant kładzie nacisk raczej na drugi z wymienionych warunków teoretycznych, pisząc na przykład, że „wola, dzięki której każdy może zdobyć to zapewnienie, może być jedynie wola zobowiązująca każdego innego, a tym samym zbiorowa wola powszechna (wspólna) i wyposażona w siłę” [Kant 2006, 66]. Wszelako sporządzane przez niego zapiski raz jeszcze wyraźnie ujawniają pełniejszą postać jego argumentacji. Fragmenty takie jak ten pokazują rolę państwa w ustanawianiu określonych granic między przedmiotami roszczeń do własności: osoba „posiada prawnie kawałek ziemi, którego nie zajmuje [...] nie mocą własnego swego wyboru [...] tylko o tyle, o ile może przymusić [*necessitate*] innych do zjednoczenia się z nią we wspólną wolę w celu zakreślenia granic dla każdego” [*Loses Blatt Erdmann* 32, XXIII 279-285]. Takie jak ten *explicite* odnoszą się zaś do mierniczych oraz egzekucyjnych funkcji państwa:

Każda istota ludzka ma wrodzone prawo do bycia w jakimś miejscu na ziemi, albowiem jego istnienie nie jest *factum* [czynem], a przeto nie jest *iniustum* [niesprawiedliwością]. Ma ona także prawo do bycia w kilku miejscach naraz *incorporealiter*, jeśli przeznaczyła je na własny użytek, choć nie za wyłączną swą wolą. Ponieważ jednak wszyscy pozostali

także mają to prawo, *prior occupans* ma prowizoryczne prawo przymusić każdego, kto by mu przeszkadzał do zawarcia umowy określającej granice dozwolonego posiadania oraz do użycia siły wobec odmowy (ich zaakceptowania) [*Loses Blatt Erdmann* 10, XXIII 279-280].

Fragment ten wskazuje także na moralne aspekty Kantowskiej tezy, iż peremptoryczne posiadanie własności może mieć miejsce jedynie w ramach stanu obywatelskiego. Z jednej strony Kant utrzymuje, że ponieważ nabycie własności w zgodzie z powszechnym pryncypium prawa jest moralnie i teoretycznie możliwe – roszczenie do własności można więc zgłaszać nie naruszając powszechnej wolności, każdy ma prawo zgłosić takie roszczenie, a w konsekwencji ma także prawo przymusić innych, by razem z nim utworzyli państwo w celu ustanowienia praw własności. Zarazem, ponieważ prawa własności mają przymuszający charakter, mogą mieć charakter prawny jedynie, jeśli rości się je mając na uwadze powołanie do życia stanu obywatelskiego. „Tak więc coś zewnętrznego można pierwotnie nabyć jedynie w zgodzie z ideą stanu obywatelskiego, tzn. z myślą o nim i o jego wprowadzeniu, ale przed jego urzeczywistnieniem (gdyż inaczej byłoby to nabycie pochodne)” [Kant 2006, 75]. Ponieważ jednak psychologiczne i fizyczne warunki naszego istnienia mają taki charakter, że nieuchronnie będziemy usiłovali rościć sobie prawa do własności w okolicznościach, w których zaowocuje to konfliktem z innymi, roszczenie tego rodzaju praw z myślą o stanie obywatelskim i jego wprowadzeniu jest także naszym obowiązkiem. Kant kończy przeto swój wykład *Prawa prywatnego* i przechodzi do *Prawa publicznego* – dedukcji warunków koniecznych do prawnej egzystencji państwa – poprzez uzupełnienie postulatu prawa nabytego, a mianowicie poprzez „postulat prawa publicznego”:

Z prywatnego prawa w stanie naturalnym wywodzi się postulat prawa publicznego: żyjąc nieuchronnie obok wszystkich innych, powinieneś przejść od stanu naturalnego do stanu prawnego, tj. do stanu rozdzielczej sprawiedliwości. – Podstawę tego postulatu da się analitycznie wywieść z pojęcia prawa [panującego] w zewnętrznych stosunkach, w przeciwieństwie do przemocy [Kant 2006, 115].

Fragment ten pozwala także ostatni raz przypomnieć, że zamysłem Kanta nie może być uznanie prawnych postulatów za pryncypia obowiązujące bez dedukcji. Przeciwnie, postulat prawa publicznego wypływa z postulatu prawa prywatnego, zupełnie tak jak postulat prawa

prywatnego wyływał – za pośrednictwem złożonej, jak się okazuje, dedukcji zawierającej zarówno moralne, jak i teoretyczne argumenty – z powszechnego pryncypium prawa, które z kolei wyływa z najwyższego moralnego pryncypium bezwzględnej wartości wolności w jej zewnętrznym oraz wewnętrznym używaniu.

Podsumowując tę długą argumentację trzeba powiedzieć, że jak niedawno podkreślałem występują z pewnością konteksty, w których Kant określa pewne pryncypia prawa mianem „analitycznych”, oraz konteksty, w których nazywa niektóre z nich „postulatami”. Musimy być jednak ostrożni wyrokując co chce on przez to powiedzieć, każdego z tych terminów używa on bowiem na wiele rozmaitych sposobów. Ponadto, z ogólnych zasad Kantowskiej filozofii jasno wynika, że zarówno twierdzenia, jak i postulaty analityczne wymagają ostatecznie dedukcji przedmiotowej ważności swych kluczowych pojęć. Wreszcie, w Kantowskiej filozofii prawa, zarówno tej wyłożonej w *Nauce prawa* i opublikowanej jako część *Metafizyki moralności*, jak również w wielu zachowanych do naszych czasów zapiskach sporządzonych w trakcie przygotowań do pisania tego dzieła, wyraźnie dostrzega się potrzebę tego rodzaju dedukcji i, przynajmniej w wypadku pryncypiów prawa prywatnego, dostarcza się jej obszernego wykładu. Za sprawą mylącego porównania do konstrukcji matematycznej naszej uwadze może ująć Kantowska dedukcja przedmiotowej realności pojęcia prawa dającego uprawnienie do tego, by je egzekwować przymusem, ale nie może być najmniejszych wątpliwości co do kluczowych kroków, za pomocą których objaśnia on warunki możliwości prawa do nabycia własności, mimo że pryncypium takiego prawa nazywa on „postulatem”. Podobnie jak w wypadku mniej kompletnej argumentacji przedłożonej przez Kanta w kontekście uprawnienia do stosowania przymusu, dedukcja prawa nabytego zawiera zarówno moralne, jak i teoretyczne komponenty. Fundamentalna strategia argumentacyjna Kantowskiej filozofii prawa zasadza się przeto na wykazaniu, że kluczowe pryncypia prawa, nawet jeśli z rozmaitych powodów noszą miano analitycznych i nazywane są postulatami, pozostają w zgodzie z najbardziej podstawowymi moralnymi i teoretycznymi warunkami ludzkiej egzystencji i są przez nie wymagane.

Przełożyli: Bartosz Żukowski i Tomasz W. Michałowski³⁷

BIBLIOGRAFIA

- Allisona, E. Henry, 1973, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Beck, Lewis White, 1955, *Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?*, „Kant Studien”, 67, ss. 168-181.
- Beck, Lewis White, 1965, *Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?*, [w:] tegoż, *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, ss. 74-91.
- Ludwig, Bernd, 1988, *Kants Rechtslehre (Kant Forschungen)*, t. II, Hamburg: Felix Meiner.
- Gregor J. Mary, 1963, *The Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the „Metaphysik der Sitten”*, Oxford: Basil Blackwell.
- Guyer, Paul, 1997, *Kantian Foundations for Liberalism*, „Jahrbuch für Recht und Ethik”, 5, ss. 121-140.
- Guyer, Paul, 2000, *Moral Worth, Virtue and Merit*, [w:] tegoż, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul, 2000, *From a Practical Point of View*, [w:] tegoż, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, Dieter, 1989, *Kant's Notion of Deduction and the Methodological Background of the first „Critique”*, [w:] Eckart Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three „Critiques” and the „Opus postumum”*, Stanford: Stanford University Press, ss. 29-46.
- Hume, David, 1952, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków: wyd. PAU, t. II.
- Kant, Immanuel, 1986, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, [w:] *Metaphysik der Sitten*, cz. I, B. Ludwig (red.), Hamburg: Meiner Verlag.

³⁷ Przekład na podstawie: Paul Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 23-64.

- Kant, Immanuel, 1992, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Walford, David (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, 1995, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, [w:] tegoż, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Toruń: wyd. Comer.
- Kant, Immanuel, 1996, *Practical Philosophy*, Gregor, J. Mary, (przekł. i red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, 2004, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: wyd. PWN.
- Kant, Immanuel, 2005a, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant, Immanuel, 2005b, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków: wyd. Zielona Sowa.
- Kant, Immanuel, 2006, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant, Immanuel, 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: wyd. Antyk.
- Kant, Immanuel, 2010a, *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, tłum. T. Kupś, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom I: *Pisma przedkrytyczne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, Immanuel, 2010a, *Dzieła zebrane*, tom I: *Pisma przedkrytyczne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, Immanuel, 2010b, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszkiewicz i S. Stasikowski, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Kant, Immanuel, 2013, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty: wyd. Antyk.
- Mulholland, A. Leslie, 1990, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press.

- Rosena, D. Allen, 1993. *Kant's Theory of Justice*, New York: Cornell University Press.
- Willaschek, Marcus, 1997, *Why the „Doctrine of Right” does not belong in the Metaphysics of Morals*, „Jahrbuch für Recht und Ethik”, 5, ss. 205-227.
- Wood, Allen, 1995, *Humanity as an End in Itself*, w: Hoke Robertson (red.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, tom I, cz. 1, Milwaukee: Marquette University Press, ss. 301-319.
- Wood, Allen, 1998, *Humanity as an End in Itself*, [w:] Paul Guyer (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, ss. 165-187.
- Wood, Allen, 1999, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen, 2002, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, w: Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York: Oxford University Press.



PAUL MCLAUGHLIN

BAKUNIN I FEUERBACH O NATURALIZMIE *

Feuerbach podsumowuje swoje rozumowanie w *Wykładach o istocie religii* w sposób następujący: „podstawą religii jest poczucie zależności, pierwotnym zaś przedmiotem tego poczucia jest przyroda i dlatego przyroda jest pierwszym przedmiotem religii”. W tym ujęciu religii istnieją zatem dwa elementy, które wymagają wyjaśnienia: pierwszy jest „subiektywny”, drugi — „obiektywny”. O elemencie subiektywnym Feuerbach pisze, że „nie znajdziemy żadnego bardziej stosownego i wyczerpującego psychologicznie wyjaśnienia religii, niż przy pomocy poczucia czy świadomości zależności”. Poczucie zależności przejawia się głównie w formie strachu. Dlatego prymitywne religie skupiają się na „takich zjawiskach albo skutkach działania przyrody, które budzą strach i grozę”, a w ramach religii bardziej rozwiniętych „najwyższym bóstwem jest personifikacja tych zjawisk przyrody, które w najwyższym stopniu wywołują u człowieka strach; mamy więc tam boga burzy, błyskawicy i grzmotu”¹. Feuerbach twierdzi, że jest tak nawet w przypadku chrześcijan, których uczucia religijne najmocniej wzbudzone są w chwilach trwogi.

Strach to tylko negatywny wyraz poczucia zależności, a to dopiero pozytywny wyraz tego poczucia wyjaśnia, dlaczego nastroje religijne nie są czymś jedynie przelotnym. Tym pozytywnym wyrazem

* P. McLaughlin, „Bakunin and Feuerbach: On Naturalism”, [w:] P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*, Algora Publishing, New York 2002, rozdz. 2.18, s. 197–206. Za zgodą Autora i Wydawnictwa z języka angielskiego przełożyli: Ewelina Topolska i Dariusz Sagan.

¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1953, s. 34–36. Podkreślenia dodane.

jest po prostu przeciwstawne uczucie towarzyszące temu samemu przedmiotowi (to jest przedmiotowi strachu). Feuerbach opisuje je jako uczucie „ulgi płynącej stąd, że człowiek wyratował się z niebezpieczeństwa, ze strachu i lęku, uczucie radości, miłości, wdzięczności” i konkluduje: „Strach to poczucie zależności od czegoś, *bez czego* jestem niczym, co posiada moc zniszczenia mnie. Radość, miłość, [i] wdzięczność to poczucie zależności od przedmiotu, *dzięki któremu* jestem czymś, od przedmiotu, który daje mi uczucie lub świadomość, że dzięki niemu żyję, dzięki niemu istnieję”².

Religia, w tym fundamentalnym sensie — jako świadomość zależności lub pierwotny wyraz relacji człowieka do przyrody (relacji, jaka „wydaje się rozumowi, [to jest] wyobraźni, uczuciu, które są jeszcze niewykształcone i niedoświadczone”) – „należy niewątpliwie do istoty człowieka, jest mu wrodzona”. Nie jest to jednak religia w swym całokształcie: to „religia nie w sensie teologii lub teizmu, nie jako właściwa wiara w Boga [będącego] istotą różną od człowieka i przyrody”, która pojawiła się znacznie później w wyniku stosowania „hiperfizycznej spekulacji i refleksji” i zaciemniła relacje człowieka z przyrodą, wynosząc go ponad nią. Feuerbach atakuje „arogancką, butną religię duchową”, która każe wierzyć w coś tak absurdalnego. Zauważa on, że religia duchowa „posiada jako swoich przedstawicieli *osobny, oficjalny stan*”. Wyraża nawet swoją aprobatę dla „*prostej podstawowej prawdy*” religii natury, posługując się quasi-ekologicznymi sformułowaniami: „człowiek jest zależny od przyrody [...] powinien żyć w zgodzie z nią [...] nie powinien zapominać nawet ze swego najwyższego, duchowego punktu widzenia, iż jest dzieckiem przyrody i jej częścią [...] powinien ją stale czcić i wielbić nie tylko jako przyczynę i źródło swego istnienia, ale także jako przyczynę i źródło swego duchowego i cielesnego zdrowia”. Feuerbach podkreśla, że ta „ekologiczna” perspektywa nie ma charakteru religijnego, nie oznacza deifikacji przyrody w sensie teologicznym czy panteistycznym. Jej podstawą jest proste przekonanie, że człowiek nie powinien z przyrody „robić *więcej, ale też i mniej*” niż to, czym ona jest. Następnie dodaje: „Religia natury, panteizm czynią z przyrody za wiele, natomiast

² *Ibidem*, s. 39–40. Podkreślenia dodane.

idealizm, teizm, [i] chrześcijaństwo odwrotnie — czynią z niej za mało, sprowadzają ją właściwie do nicości”³.

Feuerbach wskazuje też, że subiektywny czy psychologiczny element jego ujęcia można sprowadzić do zasady egoizmu. Czczenie boga ze strachu lub, co na jedno wychodzi, z wdzięczności — innymi słowy, czczenie czegoś, od czego czujemy się zależni — to w istocie wyraz poczucia zależności od własnych potrzeb. Jak ujmuje to Feuerbach: „Zależność od innej istoty jest w gruncie rzeczy tylko zależnością od mojej własnej istoty, od moich własnych popędów, pragnień i interesów. Poczucie zależności jest więc tylko pośrednim, odwróconym, negatywnym samolubstwem. Nie jest samolubstwem bezpośrednim, ale samolubstwem wywołanym za pośrednictwem przedmiotu, od którego czuję się zależny”. Dlatego siła uczucia religijnego — stopień wiary religijnej — odzwierciedla siłę pragnienia. Pragnienie implikuje jednak jakiś niedostatek. Kiedy ktoś zdobędzie to, czego mu brakowało, uczucie religijne zaczyna słabnąć. W każdym razie Feuerbach konkluduje:

Poczucie zależności doprowadziło nas w ten sposób do uznania *egoizmu* za ostateczną, utajoną podstawę religii⁴.

Feuerbach szczególną uwagę poświęca obiektywnemu elementowi swojego ujęcia. Odróżnia on przyrodę jako pierwszy przedmiot religii od przedmiotu religii na późniejszym etapie. Innymi słowy, odróżnia on naturalny przedmiot pogaństwa od duchowego przedmiotu chrześcijaństwa, którym jest, jak wykazał w *O istocie chrześcijaństwa*, sam człowiek czy raczej ludzka natura. Te dwa przedmioty odzwierciedlają różne potrzeby: „określony, rzeczywisty, zmysłowy” przedmiot pogaństwa jest wyrazem „bezpośredniej potrzeby zmysłowej lub cielesnej”, natomiast „nieograniczony, powszechny, tylko pomyślany czy wyobrażony” przedmiot chrześcijaństwa to wyraz „potrzeby duchowej”, pragnienia „życia

³ *Ibidem*, s. 45–48, 92. Podkreśliłem słowa „osobny, oficjalny stan”.

⁴ *Ibidem*, s. 92–93. Zob. też L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 309–310.

wiecznego”. Oczywiście, skoro przedmiot duchowy nie istnieje niezależnie od przedmiotu naturalnego i skoro realna potrzeba cielesna poprzedza potrzebę duchową, to obiektywnym elementem dojrzałego Feuerbachowskiego ujęcia religii jest sama przyroda. Jak wyraził się Feuerbach:

[Przyroda] jest istotą pierwotną, pierwszą i ostatnią, poza którą nie jesteśmy w stanie się wydostać, nie gubiąc się w dziedzinie fantazji i bezprzedmiotowej spekulacji, i na której musimy się zatrzymać. Nie możemy twierdzić, że pochodzi ona od jakiejś różnej od niej istoty, od ducha, od istoty myślowej. A zatem wywodzić przyrodę z ducha można tylko w sensie subiektywnej, formalnej dedukcji naukowej, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistym, obiektywnym stworzeniem lub powstaniem⁵.

W *Wykładach o istocie religii* Feuerbach podejmuje więc próbę sformułowania podstawowego, naturalistycznego ujęcia religii, którego brakowało w *O istocie chrześcijaństwa*. Czym jest przyroda? Feuerbach opisuje ją jako zespół przyczyn lub „ogół [...] przyczyn kosmicznych, mechanicznych, chemicznych, fizycznych, fizjologicznych czy organicznych” w ich wzajemnych oddziaływaniach. Dlatego: „Przyroda nie ma ani początku, ani końca. Wszystko w niej wzajem na siebie oddziałuje, wszystko jest względne, wszystko jest zarazem skutkiem i przyczyną, wszystko jest wielostronne i wzajemne”. W odróżnieniu od Bakunina, a także w zgodzie ze swoimi wcześniejszymi pismami, Feuerbach sugeruje jednak, że między tak rozumianą sferą naturalną a człowiekiem zachodzi różnica. Wyklucza on aktywność i myśl ludzką z królestwa przyrody i wskazuje, że mimo iż człowiek stanowi wytwór przyrody i jest od niej zależny, to jest od niej w pewnym sensie odrębny i tylko ograniczony przez nią. Człowiek jest więc bytem naturalnym jedynie wtedy, gdy „działa mimowolnie i nieświadomie”⁶. Zatem, pomimo że Feuerbach przyjmuje naturalizm, jego stanowisko wciąż obciążone jest pewnym dualizmem — dualizmem odrzuconym przez Bakunina. Nie umniejsza to jednak wartości Feuerbachowskiej analizy przyrody w kategoriach przyczynowości.

⁵ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 95–97.

⁶ *Ibidem*, s. 105, 115.

Ujęcie przyrody jako zespołu wzajemnie oddziałujących przyczyn lub jako „nieprzerwanego łańcucha [czy „nieskończonego szeregu”] przyczyn” nie pozostawia miejsca na pierwszą przyczynę. Pierwsza przyczyna jest „tylko pojęciem, istnieje tylko w myśli, posiada znaczenie wyłącznie logiczne i metafizyczne, a nie fizyczne”. To teologiczno-metafizyczne pojęcie, wymagające „wyskoczenia z tego ciągu” przyczyn, wprowadzone zostało przez rozum niemal zupełnie arbitralnie i dla wygody. Jest to więc wyraz „ograniczonego człowieka i umiłowania wygody”. (Ta ograniczoność jest zarówno naturalna, jak i praktyczna, ponieważ „W naturze myślenia i mowy leży, a sama konieczność tego wymaga, że posługujemy się wszędzie abrewiacjami i skrótami, że w miejsce wyobrażenia stawiamy pojęcie, w miejsce przedmiotu znak, słowo, w miejsce konkretnego abstrakcję, w miejsce wielości jedność, a w konsekwencji w miejsce wielu rozmaitych przyczyn zakładamy jedną przyczynę”. Wydaje się jednak, że z tej ograniczoności można sobie zdać sprawę i, przynajmniej w tym względzie, przewyciężyć ją.) Feuerbach kontynuuje: „*ta dla mnie istniejąca konieczność ucięcia tego bezkresnego ciągu nie jest jeszcze dowodem, że się on urywa w rzeczywistości*”. Co więcej, rozum, gdy robi się z niego właściwy użytek, w istocie potwierdza nieskończoność szeregu przyczyn:

Być może [...] nieprzerwany postęp przyczyn aż do nieskończoności sprzeciwia się rozumowi [...] Jednak taki postęp [...] w żadnym wypadku nie sprzeciwia się rozumowi, który wykształcił się na oglądaniu świata⁷.

Feuerbach następująco opisuje proces, za pomocą którego rozum sprawia, że coś konkretnego i złożonego staje się, dla wygody, abstrakcyjne i proste: „Ale nawet w obrębie tego, co dochodzi do świadomości człowieka, w obrębie zdarzeń historycznych [...] widzimy, że człowiek, po części z niewiedzy, po części po prostu ze skłonności do skrótów i wygody, w pewnym punkcie historię kończy i w miejsce wielu nazw i wielu przyczyn, zbyt odległych, zbyt uciążliwych do zbadania, a częstokroć wymykających się człowiekowi, wprowadza jedną przyczynę, jedną nazwę”. Nawet idea Boga została wprowadzona przez

⁷ *Ibidem*, s. 108–110, 112.

rozum dla wygody. W przypadku politeizmu jest to nazwa zbiorowa, zaś w monoteizmie — nazwa ogólna, będąca dogodnym odpowiednikiem różnych naturalnych cech, których wyjaśnienie byłoby zbyt złożone i trudne. Jako taka, religia stanowi wyraz lenistwa i unikania dociekań naukowych. Jest ona środkiem do łatwego wyjaśnienia na przykład nieskończoności czasowych i przestrzennych relacji poprzez odwołanie się do wiecznego i wszechobecnego Boga, potęgi przyrody dzięki przywołaniu wszechmocnego Boga, a także samej przyczynowości za pomocą idei Pierwszej i Absolutnej Przyczyny. Feuerbach konkluduje, że „w naszym opacznym świecie głosi się powszechnie teorię, że bóg stworzył przyrodę, a powinno być odwrotnie, mianowicie — że przyroda wydała boga, że bóg z niej się wywodzi, że jest pojęciem wyabstrahowanym, wywnioskowanym z przyrody” lub że Bóg jest przyrodą „oderwaną od doświadczenia zmysłowego”⁸. Dlatego religia zaciemnia przedmiot percepcji zmysłowej, przedmiot nauki.

Feuerbach wskazuje ponadto etyczne i polityczne konsekwencje tego ujęcia przyrody jako prawdziwego przedmiotu religii. Na temat konsekwencji etycznych, wbrew popularnemu przekonaniu, pisze on, że „odbierając człowiekowi «nad» teologiczne”, pogląd ten nie neguje istnienia „«nad» moralnego”. Innymi słowy, to, co moralne, istnieje niezależnie do tego, co boskie — jako „ideał i cel *ludzkości*”⁹. W związku z tym naturalizm i ateizm nie implikują amoralizmu (jest to sprzeczne z poglądem Leszka Kołakowskiego, według którego „Jeśli Bóg nie istnieje, to wszystko jest dozwolone”, czyli poglądem dostarczającym skrajnie cynicznego argumentu za istnieniem Boga¹⁰). Chociaż jednak sfery moralna i naturalna uznawane są za wzajemnie *zgodne*, Feuerbach, w odróżnieniu od Bakunina, nie sądzi, że to, co moralne, stanowi *najwyższe stadium rozwoju* tego, co naturalne, utrzymuje on bowiem, że to, co naturalne, nie jest tym samym, co ludzkie. Jak już wspomniałem, pogląd ten obciążony jest pewnym dualizmem.

Polityczna teza Feuerbacha, z drugiej strony, brzmi następująco: „przyroda nie ma żadnego monarchicznego szczytu; jest republiką. Kto przyzwyczaił się do ustroju monarchicznego, ten nie potrafi sobie

⁸ *Ibidem*, s. 110, 119.

⁹ *Ibidem*, s. 122. Podkreślenie dodane.

¹⁰ Zob. L. Kołakowski, *Religion*, Fontana, London 1982.

wyobrazić państwa ani zbiorowego życia ludzi bez panującego. Tak samo nie może wyobrazić sobie przyrody bez boga ten, kto od maleńkości przyzwyczyił się tak ją sobie wyobrazać. Ale przyroda jest możliwa do pomyślenia bez boga, bez istoty pozanaturalnej i nadnaturalnej, jak do pomyślenia jest państwo lub naród bez królewskiego bożyszczka, który stoi poza nim i ponad nim”. Dalej dodaje: „podobnie jak Rzeczpospolita jest zadaniem dziejowym, jest praktycznym celem ludzkości, tak samo teoretycznym celem ludzkości jest uznanie republikańskiego ustroju przyrody i nie przenoszenie władzy nad przyrodą poza nią, lecz odkrycie podstaw tej władzy w istocie samej przyrody”¹¹. Bakunin argumentowałby, że idea republikańskiej konstytucji przyrody lub społeczeństwa jest niemal równie ogłupiająca, jak idea monarchicznego urzędzenia przyrody lub społeczeństwa. Według niego każda władza jest odseparowana od tych, którymi rządzi, a także wroga im. Może istnieć władza ludowa, ale nigdy nie jest sprawowana przez lud ani dla ludu. Jeśli chodzi o urządzenie przyrody, to z konieczności zakłada ono ideę boskiego prawodawstwa, co z perspektywy naturalizmu jest oczywistym absurdem.

Oczywiście polityczna myśl Feuerbacha (podobnie jak Marksa) ma w zasadzie charakter Heglowski, czyli państwowy, a Bakunin żywi wobec takiego stanowiska głęboką pogardę. Możemy więc powiedzieć, że Feuerbach (i Marks) tak przywykł do idei Państwa lub tak przywiązał się do Heglowskiej mistyfikacji Państwa (niezależnie od tego, jakie „inwersje” stosuje), że nie potrafi wyobrazić sobie społeczeństwa ludzkiego bez władzy politycznej. (Wpływ Heglowskiej myśli politycznej na Feuerbacha jest wyraźnie dostrzegalny na przykład na ostatniej stronie jego *Tymczasowych tez do reformy filozofii*, gdzie odwołuje się do pracy Hegla *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Zasady filozofii prawa)* i argumentuje, że „Państwo jest zrealizowaną, ukształtowaną, wyeksplikowaną totalnością ludzkiej istoty”. Słowa te są niewiele więcej niż parafrazą tezy Hegla, zgodnie z którą „Państwo jest duchem przebywającym w świecie i świadomie się w nim realizującym”. Ponadto teza Marksa (z 1843 roku), że „Hegel bierze za punkt wyjścia państwo i zamienia człowieka w subiektywizowane państwo; [natomiast] demokracja bierze za punkt wyjścia człowieka i zamienia państwo w zobiektywizowanego człowieka”, to niewiele

¹¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 115–116.

więcej niż parafraza Feuerbachowskiej „inwersji”. (Skoro już o tym mowa, to gdyby ktoś chciał bronić Marksa, wskazując, że w tamtym czasie był on jeszcze młody, jego późniejsza teza (z 1875 roku), że „Wolność polega na tym, żeby państwo z organu stojącego ponad społeczeństwem przekształcić w organ całkowicie temu społeczeństwu podporządkowany”, sprowadza się do tego samego.)¹² To, czy Państwo wypełnia się w człowieku, czy też człowiek wypełnia się w Państwie (i czy Państwo stoi ponad społeczeństwem, czy też jest społeczeństwu podporządkowane) — cokolwiek należy przez to wszystko rozumieć — w praktyce nie ma wielkiego znaczenia, ponieważ w obu przypadkach Państwo postrzegane jest jako abstrakcja, nie zaś jako coś konkretnego, jako *określony* przejaw władzy politycznej takiego lub innego rodzaju.)

Niemniej Feuerbach demaskuje podstawę władzy religijnej i ustala, przynajmniej prowizorycznie, relację między władzą religijną — boską i kościelną — a władzą polityczną. (Jego pojęcie „osobnego, oficjalnego stanu”, wykorzystane przez Bakunina, ma w tym względzie kluczowe znaczenie.) Bakunin utrzymywałby jednak, że Feuerbach — idąc za Heglem — błędnie pojmuje lub mistyfikuje władzę polityczną, próbując zapewnić jej „racjonalizację”, a Bakunin ubolewa nad taką mistyfikacją władzy politycznej. (Owa mistyfikacja pojawia się ponownie wraz z tezą, że Państwo istnieje w dodatku do „państwa politycznego we właściwym tego słowa znaczeniu”, jako „rzeczywistość wolności konkretnej”¹³. Pogląd, że sfery polityczna i moralna są ze sobą w jakikolwiek sposób powiązane, że Państwo ma jakiś inny charakter niż tylko polityczny, czy że Państwo stanowi domenę wolności konkretnej, jest dla Bakunina nie do przyjęcia.)

Chociaż więc osiągnięciem Feuerbacha jest demistyfikacja władzy religijnej, to osiągnięciem Bakunina jest demistyfikacja władzy

¹² L. Feuerbach, *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 488 [464–488]; G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 413 (uzupełnienie do §258); K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 277 [243–407]; K. Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, przeł. A. Bal, S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 32 [11–38].

¹³ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 238, 245, 250 (§§257, 260, 267).

politycznej oraz, tym samym, autorytetu naukowego. Jako taka, jego myśl stanowi kulminację projektu Lewicy Hegłowskiej, który Marks zdefiniował następująco: „Jest [...] zadaniem filozofii będącej na usługach historii [a więc i wolności], skoro zdemaskowano już świętą postać ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej nieświętych postaciach. [...] krytyka teologii [przeobraża się] w krytykę polityki”¹⁴. Jednakże pośród wszystkich zwolenników tego projektu (takich jak Bruno Bauer, Ruge i Marks) Bakunin był jedynym, który twierdził, że tak jak wniosek wypływający z krytyki teologii jest antyteologiczny, czyli naturalistyczny i ateistyczny, tak wniosek wypływający z krytyki polityki jest antypolityczny, to znaczy anarchistyczny. Bakunin, innymi słowy, jest jedynym przedstawicielem Lewicy Hegłowskiej, który prowadzi jej projekt do logicznego wniosku.

Oprócz Bakunina, pewien grunt w tej kwestii przygotował Edgar Bauer, ale rozczarował się on tym projektem i porzucił go. Jeśli chodzi o Stirnera, to cokolwiek powiemy o jego anarchizmie (a więc pomijając jego krytykę Państwa), jego myśl, daleka od tego, by mogła stanowić — jak się często utrzymuje — kulminację projektu Lewicy Hegłowskiej, to w istocie pochopne odrzucenie tego projektu i obalenie naturalistycznego wniosku jego fundamentalnej krytyki religii. Jest to, innymi słowy, (rzekome) odrzucenie antropocentrycznych poglądów Lewicy Hegłowskiej połączone z brakiem świadomości o ich naturalistycznym potencjale. Egoizm Stirnera nie stanowi zagrożenia dla naturalizmu. W rzeczywistości pogląd ten — teza, że „to nie Człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz Ja sam” — to po prostu *inna forma* antropocentryzmu, czyli inna forma przyznawania pierwszeństwa ludzkiemu podmiotowi względem rzeczywistego czy naturalnego przedmiotu (wraz z wynikającym stąd tworzeniem przedmiotu wyidealizowanego) w relacji epistemologicznej. (Możliwe, że jest to logiczna forma takiego przyznawania pierwszeństwa, ale czy to cokolwiek zmienia?) Stąd bierze się najbardziej absurdalna — i rażąco idealistyczna — teza Stirnera: „Przedmioty to dla Mnie

¹⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 458 [457–473].

wyłącznie materia, której używam”¹⁵. Zauważmy, że pogląd ten ma między innymi oczywiste konsekwencje ekologiczne.

W późniejszych pismach Feuerbach, dla którego ateizm i naturalizm to jedno i to samo, za teistyczną uznaje każdą formę antropocentryzmu, dlatego polemizowałby z powyższą krytyką Stirnera. Pisze on: „Różnica między ateizmem czyli naturalizmem, albo — ogólnie mówiąc — doktryną, która wyjaśnia przyrodę przez nią samą, względnie przez jakąś zasadę naturalną, i teizmem czyli doktryną, która uważa przyrodę za pochodną od jakiejś istoty heterogenicznej, obcej, różnej od natury, polega tylko na tym, że teista wychodzi od człowieka i stąd dopiero przechodzi do przyrody i o niej wnioskuje, ateista zaś czyli naturalista, wychodzi od przyrody i dopiero na tej podstawie wnioskuje o człowieku. Ateista wybiera drogę naturalną [to jest logiczną], teista — nienaturalną [czyli nielogiczną]”¹⁶. Czyż nie jest to taka sama różnica jak między poglądami Feuerbacha przedstawionymi w *O istocie chrześcijaństwa* a jego ujęciem w *Wykładach o istocie religii*?

Wielbiciele Stirnera, jak Lawrence Stepelevich, pomijają cały problem jego antropocentryzmu, argumentując, że *przypisał* on Feuerbachowi utrzymywanie „żenująco prymitywnego” materializmu w jego późniejszych — i nieistotnych — pismach. (Tak więc z nieskazitelnej krytyki Stirnera wynika, że między lewicowo-heglowskimi pismami Feuerbacha a jego pismami o rzekomo innym charakterze występuje luka [dogodna, jak wszystkie luki postulowane przez uczonych]. W ten sposób ignoruje się fakt, że Feuerbach zmierzał w stronę naturalizmu jakiś czas przed ukazaniem się *Der Einzige und sein Eigentum (Jedyny i jego własność)* (1844). W *Tymczasowych tezach* żądał ponadto naturalizacji filozofii oraz połączenia filozofii z naukami przyrodniczymi, a w *Zasadach filozofii przyszłości** — rozwinięcia filozofii ugruntowanej w „percepcji zmysłowej” (przeczy to twierdzeniu

¹⁵ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, wyd. 2, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 423–426.

¹⁶ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 170.

* (Przyp. tłum.) L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Davida McLellana, że „Jest to aspekt myśli Feuerbacha, który wysunął się na pierwszy plan dopiero w jego odpowiedzi Stirnerowi¹⁷.) Innymi słowy, żadna taka luka nie istnieje. Naturalizm Feuerbacha rozwinął się w ramach jego filozofii lewicowo-heglowskiej, jako jej konsekwencja: jest to wyraźnie widoczne w zawartej w *Zasadach* Feuerbachowskiej krytyce Hegła. Naturalizm nie jest zatem czymś zewnętrznym wobec poglądów Lewicy Hegłowskiej. Stirner, nie potrafiąc odeprzeć naturalizmu Feuerbacha, nie mógł więc ukończyć projektu Lewicy Hegłowskiej.) Mimo to Stepelevich jednocześnie *przypisuje* Stirnerowi „pozytywne wspomóżenie” Feuerbacha w dokonaniu tego zasadniczo słusznego kroku — zakłada przy tym, że egoizm Stirnera jest zgodny z „naturalistycznym realizmem”, a nawet, że stanowi jego przesłankę. (Dlatego Stepelevich krytykuje Feuerbacha za to, że „nie udało mu się” ująć „konkretnej indywidualności, czyli czegoś, co jest zgodne z jego sensualistyczną epistemologią”. W istocie filozofia Stirnera ma niewiele wspólnego z „konkretną indywidualnością”: pociąga za sobą wyidealizowaną indywidualność, zupełnie abstrakcyjne i autonomiczne, lub *potencjalnie* autonomiczne, ego, które nie stanowi podstawy naturalizmu i realistycznej epistemologii Feuerbacha.)¹⁸

¹⁷ D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London 1969, s. 131.

¹⁸ L. Stepelevich, *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, „Journal of the History of Ideas” 39 (1978), s. 455, 462–463.

ABSTRACT

BAKUNIN AND FEUERBACH ON NATURALISM

In the article, Feuerbach's naturalism is analyzed and compared with Bakunin's thought. Unlike Bakunin, Feuerbach suggests a distinction between the natural and the human. He excludes human activity and thought from the natural realm, and implies that while man is the product of nature and is dependent on it, he is somehow distinct from it and merely enclosed by it. Thus, despite Feuerbach's naturalism, a certain dualism persists — a dualism Bakunin was to reject. Feuerbach's political ideas are essentially Hegelian, that is, statist, and Bakunin has nothing but contempt for such a position. Feuerbach uncovers the ground of religious authority and establishes, at least provisionally, the relation between religious authority — divine and ecclesiastical — and political authority. Bakunin would maintain, however, that Feuerbach — following Hegel — misunderstands or mystifies political authority in "rationalizing" it, and this mystification of political authority is something Bakunin deplors. This mystification occurs with the claim that the State exists over and above "the strictly political state" as "the actuality of the ethical Idea", that is, as an ethical community, or as "the actuality of concrete freedom". The notion that the political and the ethical are in any way related, that the State is anything other than political, or that the State is the domain of concrete freedom, is unacceptable to Bakunin. While Feuerbach's achievement lies, therefore, in exposing the mystification of religious authority, Bakunin's lies in exposing the mystification of political authority and, by extension, scientific authority. As such Bakunin's thought represents the culmination of the Left Hegelian project. Among all the proponents of this project (such as Bruno Bauer, Ruge, and Marx) Bakunin was the only one to hold that just as the conclusion of the critique of theology is anti-theologistic, that is, naturalistic and atheistic, so the conclusion of the critique of politics is anti-political, that is, anarchistic. Bakunin is the sole Left Hegelian to bring the project to its logical conclusion.



PAULINA FRANKIEWICZ
UNIwersytet Łódzki

POWRÓT NA ALGIERSKIĄ PLAŻĘ

[Kamel Daoud, *Sprawa Meursaulta*, przeł. Małgorzata
Szczyrek, Kraków: Karakter, s. 153]

„Dzisiaj mama umarła” [Camus 1985, 5], pisze Albert Camus w 1942 roku. „Mama żyje do dziś” [Daoud 2015, 9], odpowiada Kamel Daoud niemal siedemdziesiąt lat później, w roku 2013.

Przed podjęciem lektury *Sprawy Meursaulta*, opublikowanej w Polsce kilka miesięcy temu powieści Daouda, powtórnie przeczytałam *Obcego*, książkę, na którą stanowi ona odpowiedź. Ta swoista rewizja *Obcego* rzuca na powieść Camusa nowe światło, którego nie sposób zapomnieć czy zlekceważyć. Śmiem twierdzić, iż od tej pory książki tych dwóch pisarzy algierskiego pochodzenia winny być czytane symultanicznie, bowiem ich dialog odsłania nowe jakości niedostrzegalne, przynajmniej z mojego punktu widzenia, w żadnym z dzieł czytanych osobno.

Sprawa Meursaulta (tytuł oryginału: *Meursault, contre-enquête*), debiutancka powieść Daouda, to rewizja dzieła francuskiego noblisty, pisana jednak z zupełnie odmiennej perspektywy. Podczas gdy u Camusa głównym bohaterem jest Meursault, zabójca Araba, Daoud w pierwszoplanowej roli obsadza Haruna, brata zamordowanego Musy (takie imię nadaje autor Arabowi, któremu Camus odebrał śmierć, ciało i imię właśnie).

Jak przyznaje w licznych wywiadach Daoud, *Sprawę Meursaulta* napisał w podwójnym hołdzie. W hołdzie francuskiemu nobliście oraz w hołdzie bezimiennej ofierze opisanej przez Camusa zbrodni. Zarówno *Obcego*, do którego nawiązuje bezpośrednio, jak i *Upadek*, ale także inne

powieści i eseje filozoficzne Camusa, Daoud traktuje jako dzieła przełomowe, szczególnie dla niego istotne, a nawet, cytując odpowiedź autora z jednej z rozmów o książce, jako *książki ważniejsze od własnych*. Z jego lektury wyczytać można nie tylko doskonałą znajomość dzieł Camusa i umiejętność prowadzenia gry z ich udziałem (w oryginale, tj. po francusku, *Sprawa Meursaulta* to powieść złożona z takiej samej ilości słów, co *Obcy!*), ale także ciągłe poddawanie ich głębokiej, wielopłaszczyznowej analizie. Tym, co dla mnie najcenniejsze w książce Daouda, jest właśnie próba podjęcia interpretacji twórczości Camusa w wielu aspektach, takich jak obecna sytuacja geopolityczna, historia i religia Algierii oraz system filozoficzny; przeplatając się, tworzą one spójną całość w postaci *Sprawy Maursaulta*. W powieści obecne jest także nawiązanie do wątków biograficznych francuskiego mistrza Daouda (sądzę, że nazwania Camusa w ten sposób Daoud nie uznałby za nadużycie). Jako przykład może posłużyć tu przeniesienie drugiej części akcji powieści z Algieru do Oranu — niegdyś taką podróż odbył sam Camus.

Główne i zarazem najbardziej oczywiste odniesienie do *Obcego* przejawia się w warstwie fabularnej powieści, w której głęboko zakorzeniona jest filozofia. Choć Daoud nie ma wykształcenia filozoficznego (z zawodu dziennikarz, z wykształcenia matematyk i literaturoznawca), znakomicie wpisuje się w nurt egzystencjalizmu francuskiego, lawirując, podobnie jak Camus, na krawędzi literatury i filozofii. Wydarzeniem kluczowym powieści jest zabójstwo Araba dokonane przez Francuza Meursaulta na algierskiej plaży latem 1942 roku o godzinie 14. Przebieg tego zdarzenia na kartach obu powieści jest taki sam, dopiero po nim następuje rozejście się perspektyw. Twórca historii opisuje przyczyny i konsekwencje tego zdarzenia widzianego oczami Meursaulta, francuskiego everymana, powściągliwego w emocjach, nijakiego urzędnika; jej wskrzesiciel zaś, autor *Sprawy Meursaulta* — z punktu widzenia Haruna, brata Musy, człowieka, który przez całe życie musiał zastępować swej matce utraconego syna oraz który, ku powszechnemu zdziwieniu, nie poszedł walczyć w partyzantce przeciwko Francuzom. Daoud opisuje to, co dzieje się z Harunem, jego matką i Algierią po śmierci Musy. Kategorią filozoficzną, którą można przeświecić obie powieści, jest absurd. Pisząc o nim, nie sposób nie odwołać się do zbioru *Mit Syzyfa i inne eseje*, w którym Camus pisze, że absurd nie tkwi ani w człowieku, ani w świecie.

Uwydatnia się dopiero w ich połączeniu, polega na poczuciu rozdźwięku, kiedy to *rozsypuje się dekoracja*. Meursault czuje bezsens swojej egzystencji i sytuacji, w której się znajduje (w wytoczonym mu procesie karany jest raczej za brak rozpacz z powodu śmierci matki niż za zabójstwo człowieka, a kiedy dochodzi do głosu, mówi, iż odpowiedzialne jest za to słońce). Harun Daouda także świadom jest absurdu swojego istnienia: „dysproporcja między tym, jak niewiele znaczę, a ogromem świata jest dla mnie szokująca. Często powtarzam sobie, że mimo wszystko musi istnieć coś pośrodku, pomiędzy moją banalnością a wszechświatem” [Daoud 2015, 147]. Paradoksem w postępowaniu Haruna jest fakt odrzucenia uczestnictwa w siedmioletniej wojnie w Algierii przeciwko kolonizatorom i zabicie Francuza dwie godziny po odzyskaniu przez Algierię niepodległości. Dodatkowo, jak zauważa, „śmierć w pierwszych dniach niepodległości była tak samo bezcelowa, absurdalna i nieoczekiwana jak śmierć na zalanej słońcem plaży w 1942 roku” [Daoud 2015, 117]. Absurdalna jest również podejmowana ciągle na nowo próba rozstrzygnięcia, która ze stron winna być nazywana ofiarą — Meursault, Musa czy Harun? Tym, co wspólne dla absurdalnych bohaterów, jest pogodzenie się z rozdźwiękiem ciągle obecnym w relacji ja — świat i próba samodzielnego nadania sensu swojemu życiu, czego nie może za jednostkę uczynić Bóg, władza, ojczyzna czy inna siła. Ten akt wyzbycia się oczekiwania na nadejście sensu stanowi miarę ich wielkości. Pisał o tym Camus: „Aby wypełnić ludzkie serce, wystarczy walka prowadząca ku szczytom. Trzeba wyobrażać sobie Syzyfa szczęśliwym” [Camus 2004, 58]. W tym znaczeniu zarówno Meursault, jak i Harun dzięki samoświadomości są Obcymi.

Daoud jest dla mnie twórcą niezwykle świadomym. Podejmując się rewizji *Obcego*, nie tylko ukazuje powszechnie znaną historię Meursaulta z innej perspektywy, ale także opowiada o losach Algierii, z którymi nie może się pogodzić. Ustami Haruna wyraża swój sprzeciw wobec sytuacji panującej w zawładniętej przez dyktaturę i islam ojczyźnie. Stanowczo krytykuje mariaż władzy z islamem, co spotęgowane pisarstwem w języku francuskim, tj. w języku kolonizatora, skutkuje wydaniem na niego fatwy przez jednego z imamów. Nie wdając się w szczegóły, warto podkreślić, że zarówno Camus, jak i Daoud w swojej twórczości pragną wpływać na polityczne dzieje świata. Daoud pisze o destrukcyjnej stronie islamu i religii w

ogóle: „Piątek? To nie jest dzień, w którym Bóg odpoczywał, to dzień, w którym postanowił uciec i nigdy nie wracać. Wiem to, gdy słyszę głucho echo modlitwy mężczyzn, patrzę na ich twarze jakby przyklejone do szyby w błagalnym geście. Widzę to w ich wyglądzie — ludzi, którzy na lęk przed absurdem odpowiadają gorliwą modlitwą. Jeśli chodzi o mnie, nie lubię tego, co wznosi się ku niebu, wolę to, co poddaje się sile ciężkości. Ośmielę się powiedzieć, że nie cierpię religii. Wszystkich! Bo zafałszowują wagę świata. Czasem mam ochotę przebić ścianę, która oddziela mnie od sąsiada, chwycić go za gardło i wrzasnąć do niego, że ma przerwać swą płacziwą recytację, przyjąć świat, jaki jest, zobaczyć swoją własną moc i swoją godność, i przestać się uganiać za ojcem, który zwiął do nieba i już nigdy nie wróci” [Daoud 2015, 80–81]. Pisze o Algierii jako kraju przegranym, zniszczonym także przez samych jej mieszkańców: „Przyjrzyj się temu miastu, można by powiedzieć, że to coś w rodzaju walącego się, daremnego piekła. W środku twardy rdzeń: hiszpańskie frontony, otomańskie mury, budynki postawione przez kolonizatorów, instytucje i drogi zbudowane po niepodległości; za nimi wieżowce powstałe za pieniądze z ropy, chaotyczne konstrukcje dla przesiedlonych, wreszcie slumsy. A dalej? Ja wyobrażam sobie czyściec. Miliony ludzi zmarłych w tym kraju, za ten kraj, z jego powodu, przeciwko niemu, gdy usiłowali stąd uciec albo tu wrócić. Przyznaję, moja wizja jest neurotyczna... Czasami wydaje mi się, że nowo narodzeni są zmarłymi, którzy powracają jak widma, by domagać się swego” [Daoud 2015, 127].

Jeśli chodzi o warstwę językową powieści, nie sposób odmówić jej walorów poetyckich. *Sprawa Meursaulta* to dzieło silnie nacechowane emocjami. Podczas jego lektury trudno zachować dystans do opowiadanej historii, nie tyle ze względu na losy bohaterów, co właśnie za sprawą warstwy leksykalnej. Dzięki użyciu licznych porównań i metafor skonstruowanych z krótkimi zdaniami zawierającymi powtórzenia, a także za sprawą wielu sformułowań o charakterze oceniającym, autorowi udało się stworzyć niezwykle autentyczne, *poetyckie* i *gniewne* zarazem (tymi epitetami zostało scharakteryzowane na okładce polskie wydanie powieści) wyznanie brata zamordowanego Araba, ale też wyznanie samego Kamela Daouda jako Algierczyka. Sądzę, iż żaden pisarz innej narodowości nie byłby w stanie w taki sposób odnieść się do opisanej przez Camusa historii. Kolejnym wyznacznikiem jego stylu jest symbolizm, który przejawia się

przede wszystkim w imionach bohaterów, prowadzących do splecenia się chrześcijaństwa i islamu (Musa — Mojżesz, Harun — Aaron, Joseph — Józef). Obrazu dopełnia Meursault, po arabsku El-Mersul, czyli wysłannik, posłaniec, sprawca całego zamieszania na plaży.

Sprawa Meursaulta niemal od razu została okrzyknięta literackim sukcesem. Szybko zyskała ogromną popularność, do tej pory została przetłumaczona na niemal trzydzieści języków. Właściwie pod każdą szerokością geograficzną, z wyjątkiem Algierii, została przyjęta niezwykle pozytywnie. Powieść została nagrodzona Nagrodą Goncourtów w kategorii debiutu.

„I aby wszystko się dopełniło, abym poczuł się mniej samotny, pozostało mi jeszcze pragnąć, by w dniu mojej egzekucji było dużo widzów i by mnie powitali okrzykami nienawiści” [Camus 1985, 77], pisze Albert Camus w 1953 roku. „Ja też chciałbym, żeby u mnie widzów było wielu i żeby ich nienawiść okazała się dzika” [Daoud 2015, 154], odpowiada Kamel Daoud niemal siedemdziesiąt lat później, w roku 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, Albert, 2004, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: Muza.
- Camus, Albert, 1985, *Obcy*, przeł. Maria Zenowicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Daoud, Kamel, 2015, *Sprawa Meursaulta*, przeł. Małgorzata Szczurek, Kraków: Karakter.



KATARZYNA KREMPLEWSKA

IFiS PAN

[Recenzja książki: Henryk Benisz, *Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2015, ss. 600]

Recenzowana monografia nie jest *sensu stricto* systematycznym wywodem na temat zakresu i kategorii filozofii życia. Autorowi zależy raczej na ustanowieniu żywego dialogu, w którym życie — by posłużyć się Heideggerowską metaforą — będzie zagadywane o swą istotę, dynamikę, peryferie, jak i o własną negatywność. Spodziewajmy się zatem konfrontacji poglądów i negocjacji znaczeń, popartych rzetelną próbą rekonstrukcji myśli filozofów i ich wzajemnej krytyki. Trzej tytułowi myśliciele reprezentują trzy pokolenia pewnej tradycji myślenia o życiu. Każdy kolejno rozprawia się z trudnym dziedzictwem fundamentalnych pytań, a kontynuacja ma charakter w znacznej mierze polemiczny. Łączy ich inspirowane przez starożytność ontologiczno-egzystencjalne ujęcie życia, a także — jak argumentuje autor — próba ponownego wprowadzenia wymiaru sacrum, czy też krypto-deifikacji tegoż życia. Udzielenie głosu w dyskusji postaciom takim jak Bergson, Jaspers, czy Sartre, rzuca dodatkowe światło na głównych interlokutorów. Trudno przy tym nie dostrzec, że osią całości jest relacja Nietzsche — Heidegger, stawką zaś, jak się wydaje, podkreślenie doniosłości i niezwykłości Nietzschego na tle nowożytnych myślicieli zachodnich. Uprzedzając poniekąd konkluzję tej recenzji, nadmienię, że w mojej ocenie praca sprostała tak wysoko postawionej poprzeczce.

W części pierwszej analizie poddana zostaje sytuacja ludzkiego życia na tle metafizyki woli w ujęciu Schopenhauera, którego, dość przewidywalnie, autor określa jako nieprzejednanego pesymistę. [Benisz 2015, 34] Optymizm, zwłaszcza ten filozoficzny, jest skandalem wobec ogromu cierpienia wpisanego w egzystencję, oraz dowodem ignorancji Europejczyków wobec lekcji udzielanych przez najstarsze

religie. Scenariusz pojedynczego ludzkiego życia bowiem — tego patchworku dążeń i nadziei — niezmiennie osnuty jest na tragicznej kanwie. Wola życia działa w nas i poprzez nas, chytrze wzniecając w nas pragnienie sukcesu, gdyż jej nieśmiertelność zależy od przetrwania gatunku. Z perspektywy całości, pojedyncze życie, po spełnieniu się w prokreacji, jest już *niczym*, a iluzje co do znaczenia subiektywnego spełnienia wydają się groteskowe. A jednak — dowiadujemy się — nie są pozbawione sensu, jeśli tylko możliwość i forma spełnienia zostaną odpowiednio zrozumiane. Gdy bezrefleksyjne dążenie za podmiotami ustępuje pytaniu o sens tej pogoni, a refleksja skłania do przyjęcia postawy obserwatora, robimy pierwszy krok ku wyjściu z niewoli, w której trzyma nas wola życia. Krańcem tej drogi, osiągalnym dla nielicznych, jest wyrzeczenie się woli.

Autor przygląda się również metafizycznemu ujęciu miłosno-płciowych strategii życia. Mimo, iż podsumuje on stanowisko myśliciela z Gdańska w tej materii jako zdroworozsądkowe, to niuansując jego rozważania, otwiera przed czytelnikiem spectrum odcieni przeżycia miłosnego — od czysto biologicznego aspektu prokreacji służącego jako mechanizm uprzedmiotawiania się woli w niezniszczalnym gatunku ludzkim, po inspirację jaką przeżycia miłosne stanowią dla poety. Sublimowana przez sztukę miłość staje się przyczynkiem do refleksji, wszakże: „znajdujący się na szczycie ontycznej piramidy człowiek potrafi postawić istotne pytanie o sens płodzenia: *Le jeu vaut-il bien la chandelle?* Czy gra warta jest świeczki?” [Benisz 2015, 59] Odpowiadając na nie, uzmysławia sobie pęknięcie pomiędzy interesem gatunku, którego bronić każe instynkt, a interesem indywidualnym, który ujawnia się w refleksji. Chrześcijaństwo zdało sobie sprawę z tej szczeliny, wyłamało się z tendencji do sakralizowania płodności i „zdradziło” interes woli, łącząc — jak sądził Schopenhauer — miłość płciową z grzechem pierworodnym. W nawiązaniu do sumeryjskich inspiracji Starego testamentu, Henryk Benisz wskazuje na możliwość pozytywnej weryfikacji tej tezy Schopenhauera, a jednocześnie przypomina o jego interpretacji Chrystusa jako zbawcy od pędu woli, czyli od zanurzenia w wymiarze przyrodniczym. Naprzeciw Chrystusowi stoi tu Adam, który utożsamia się z interesem gatunku, a więc i woli.

Wynika z tego, że dla Schopenhauera ludzka wolność ma jedno imię — jest nim wyzwolenie spod jarzma natury poprzez wyrzeczenie

się woli życia. Uprzedzając pytanie co pozostaje po tej swoistej *kenosis*, lektura odkrywa przed czytelnikiem dychotomię życie gatunkowe — życie święte, przy czym proponowałabym mówić tu o pewnym continuum, którego krańce te wymiary życia wyznaczają. Wchodziłaby tu w grę — jak powiedziałyby Bergson — różnica jakości, a przemiana dokonywałaby się za sprawą refleksji i świadomego przekierowania woli. O analogicznej transformacji pisał już Augustyn, z resztą obaj myśliciele proponowali wymagające formuły wolności, odwołujące się do wypracowanych postaw i cnót. Rozważania na temat ciała, ascezy i transformacji woli należą do konsekwentnie rozwijanego przez całą, sześciuset stronicową książkę kontekstu związków doktryn i praktyk religijnych z filozoficznym namysłem nad życiem.

Autor śledzi również źródła i oblicza ateizmu autora *Świata jako woli i przedstawienia*, dostrzegając jednocześnie jego sympatię do „pesymistycznych” religii Dalekiego Wschodu, których wpływ uznawał za decydujący w kształtowaniu się ascetycznego rysu chrześcijaństwa. Jego eklektyczna filozofia życia, negująca różne formy uwikłania w doczesność, łączy elementy ascezy z paradygmatem tragicznym oraz z greckim, naturalistycznym modelem stawania się sobą, zaś z inspiracji Wedami rodzi się jeszcze jeden, rzadziej zauważany aspekt myśli Schopenhauera, jakim jest idea mocy wyrosłej z odważnej konfrontacji z prawdą o ludzkiej kondycji. Jest to swoiste oświecenie, ujawniające, że nie powoduje nami nic poza immanentną mocą, „która pojawia się i działa w każdym człowieku” [Benisz 2015, 142–143]. Ta dobra nowina wraz ze świadomością iluzoryczności pożądanых dóbr ułatwia przecięcie gordyjskiego węzła naszego uwikłania. Świat zjawisk, tymczasem, nabiera innego sensu — odsyła artystę i filozofa do swych źródeł czyli idei, ujawniających między innymi obiektywną prawdę na temat ludzkiej kondycji.

Podsumowując, w pierwszej części pracy otrzymujemy miejscami może nazbyt szczegółową i raczej przewidywalną, acz rzetelną i wzbogaconą o szerokie konteksty kulturowo-religijne, rekonstrukcję myśli Schopenhauera, przeprowadzoną pod kątem sensu i miary (ludzkiego) życia. Lektura może prowadzić do refleksji — po części wbrew interpretacyjnym intencjom autora — że mamy tu do czynienia z kolejną doktryną pocieszenia, zaś sam pesymizm Schopenhauera staje pod znakiem zapytania za sprawą jego quasi-platonizmu jak i antropologicznego założenia o mocy samowiedzy i poznania

prowadzących do oświecenia. Strategie woli żerują na ludzkim strachu przed nicością, jest jednak w mocy człowieka pokonać ten strach i pojednać się z nicością poprzez transformację woli, wobec czego, „mocarna, ślepa ... wola życia musi się liczyć z tak słabym i kruchym bytem, jakim jest człowiek” [Benisz 2015, 60]. Nie przypadkowo Schopenhauer widzi doktrynę zbawienia jako centralną dla chrześcijaństwa, a jego filozofia życia wydaje się obszerną wariacją na temat jednostkowego zbawienia — wariacją, która określa metafizyczne warunki jego możliwości.

Alternatywą wobec oświeconego ascetyzmu Schopenhauera ma być dionizyjskość Nietzschego, który dokonuje *prawdziwej* rewolty względem chrześcijaństwa i całego jego — jak to ujmuje autor — etycznego waloru. Relacja ta okazuje się w trakcie lektury być znacznie bardziej skomplikowana, gdyż Nietzsche „jako dionizyjski antychryst, pozostaje bliski (...) świętemu Pawłowi, jako antydionizyjskiemu chrześcijaninowi, ponieważ obu twórców łączy ta sama, choć inaczej skonfigurowana, wola mocy” [Benisz 2015, 336]. Autor podkreśla zatem zamierzoną „konkurencyjność” tej doktryny wobec nowotestamentowej idei zbawienia. Nietzsche, gardząc kulturą znieczulenia i eskapizmu, pragnie zaproponować alternatywną, samowystarczalną rzeczywistość.

Recenzowana książka w zajmujący sposób otwiera przed czytelnikiem otchłanność i wielowymiarowość spuścizny Nietzschego. Kierunek rozważaniom nadaje życie pomyślane w kategoriach woli mocy i wiecznego powrotu tego samego. Hermeneutyka tej ostatniej idei — w całej jej wieloznaczności — jako żywej, dojrzewającej myśli, stanowiącej oś intelektualnej i życiowej drogi Nietzschego, prowadzi nas od Anaksagorasa idei ducha jako wiru wodnego przez mityczne odtwarzanie całości z rozczłonkowanego ciała Dionizosa, po Zaratustrę wieszczącego, iż wszystko powraca. Kołowość stawania się nie daje tu żadnej obietnicy ostatecznego pocieszenia, kpi z obwarowania egzystencji wiecznymi wartościami, wzmaga zaś hart ducha zdolnego posłużyć się wolą mocy by kształtować byt — wbrew nicości.

Idea wiecznego powrotu pojawia się też w kontekście stale rodzącego się „ja”. W podobnym kierunku zmierza też propozycja Hanny Buczyńskiej-Garewicz [Buczyńska-Garewicz 2010], mówiąca o psychologicznym, wyzwalającym z obciążenia przeszłością eksperymencie o metafizycznej treści. Ta sama autorka nie waha się

umieścić Nietzschego w linii filozofów współkształtujących paradygmat rozumu instrumentalnego, na co zwrócili uwagę już Heidegger, Jaspers, a jeszcze wcześniej Santayana. Autor monografii, choć nie przychyliła się do tej interpretacji, wspomina o niej, przyznając, że nie jest pozbawiona sensu. Warto nadmienić w tym miejscu, że obiektywność autora, zdolność do powściągnięcia raz po raz własnych sympatii i perspektyw by zrobić miejsce dla odmiennych punktów widzenia, które przedstawia rzetelnie i bez uprzedzeń, stanowi bezsprzeczny atut recenzowanej pracy.

Ostatecznie związek woli mocy i wiecznego powrotu okazuje się być głębszy niż można by przypuszczać — są jak dwie dłonie splecione ze sobą w nierozzerwalnym uścisku. Wola mocy bowiem jest formułą określającą aspekt *essentia*, zaś wieczny powrót — *existentia* — interpretacja zgodna z wykładnią Heideggera, która, jako jeden z głównych punktów odniesienia w tych rozważaniach, służy rozjaśnieniu ontologicznej głębi kryjącej się za egzystencjalnym dramatyзмом Nietzschego.

Nie sposób wdawać się tutaj w szczegóły tej wielowątkowej interpretacji, zasadnym jednak jest powrócić do głównego pytania, które książka stawia i które książce stawia czytelnik, trzymając się formuły „miarodajności” stanowisk uczestników debaty zapowiedzianej przez autora na wstępie. Chodzi tu o miarę stosowaną wobec ludzkiego życia. Zdaje się nią być sama wola mocy, a konkretnie możliwość jej przejęcia, ukierunkowania i afirmowania w stawaniu się sobą. Można też mówić o *natężeniu* woli mocy jako o mierze jakości człowieczeństwa. Geniuszem i wolnym duchem jest ten, kto posiadał wolność radosnego i odważnego korzystania z możliwości jakie życie oferuje. Wolność — alternatywnie wobec kartezjańskiego *fiat* i wyrzeczenia się woli u Schopenhauera — to relacja do woli mocy, która jest kapryśną i niewinną wolnością *per se*, nieograniczoną niczym poza kolistością własnego ruchu. Utożsamienie się z nią jako zasadą i nadanie jej indywidualnego kształtu będzie miarą życia po przewartościowaniu wszystkiego. Wobec życia w ogóle — „wiecznie żywego ognia” [Benisz 2015, 238–239] — życie indywidualne, jako stawanie się sobą, będzie szansą na wydarcie fragmentów tej wieczności i zawładnięcie nimi poprzez twórczość i interpretację. Czy możemy wykluczyć, że za oburzeniem Nietzschego krył się też podziw dla chrześcijaństwa za „użytek” jaki zrobiło z tej zasady, wpisując

rzeczywistość linearnego czasu pojedynczego życia, czyli indywidualnej historii — choćby za cenę uznania grzechu i winy — w wieczność życia w świetle doktryny zbawienia? Tak zainspirowany, zaproponował alternatywną dobrą nowinę, o której egzystencjalną wartość spieramy się do dziś.

Na szczęście nie mamy tu do czynienia z apoteozą Nietzschego. Eksperymentalne potraktowanie człowieka (i siebie samego) czyni z niego autora filozofii transgresji *per se*, myśliciela w pewien swoisty sposób „okrutnego” oraz skazanego na ciągłe bycie „przedwczesnym.” Książka obnaża przed czytelnikiem również tę niepokojącą jakość jego filozofii, nie pozostawiając wątpliwości co do „niemożliwości” tudzież „nieziemskości” ostatniego człowieka, dla którego czas nigdy nie nadchodzi. Idea wiecznego powrotu jest tak przepastna, że nie poddaje się próbie języka, zaś dla nadczłowieka „nie ma miejsca w terażniejszości i wydaje się również , że nie będzie miejsca w przyszłości. (...) [Z resztą], kto mógłby być wiarygodnym świadkiem nadczłowieka?” [Benisz 2015, 259]

Nietzsche był myślicielem „zaryzykowanym” i ryzykującym próbę wcielenia się w Dionizosa.¹ Lektura z nieodpartą siłą uzmysławia, że jego doniosłość polega na tym, że nie tylko *patrzył na życie i przeżywał je od strony największego ryzyka, na jakie można się wystawić — ryzyka bycia sobą — ale również zdecydował się temu życiu zaświadczyć swoją twórczością.* Trudno o bardziej radykalną wersję autentyczności. Można również przypuszczać, że sam autor, poza swobodą i znawstwem, z jakimi porusza się po meandrach myśli Nietzschego, zaryzykował wystawienie się na jej działanie, przeżycie jej, a raczej przeżycie siebie w jej cieniu.

Nawiasem mówiąc, idea wiecznego powrotu nasuwa pytanie o rzeczywistość czasu i historii, które bezpośrednio w tej książce nie pada. Wspominam o tym dlatego, że mógłby to być interesujący kontekst w dyskusji z Bergsonem, który pojawia się jako interlokutor Nietzschego. Jeśli miałabym wskazać na najsłabsze ogniwo tej pracy to byłyby to właśnie wątek Bergsonowski. Co prawda nie brakuje ciekawych analogii i kontrastów, zwłaszcza w kwestiach duchowości, religii, i krytyki kultury, jednak autor, posiłkując się głównie *Dwoma*

¹ Posługuję się tu wieloznacznym określeniem, które autor odnosi zarówno do Heideggerowskiej formuły bycia/życia jak i sposobu filozofowania na granicy. (Patrz: Benisz 2015, 558).

źródłami moralności i religii, pomija ontologiczne podwaliny głównych kategorii Bergsona sformułowane w *Materii i Pamięci*. Metafizyka czasu, kluczowa dla zrozumienia czym jest życie u Bergsona, jest — poza zdawkowymi uwagami „o rozpiętym ciągu upływającego czasu” [Benisz 2015, 298] — przemilczana, a przecież o fundamentalne kwestie życia w tej pracy się rozchodzi. Kategoria pamięci nie pojawia się bodaj ani razu. Nie ma to istotnego wpływu na ogólną ocenę książki, może jednak pozostawić wrażenie niedosytu. Wszak, na co zwrócił uwagę Leszek Kołakowski, filozofię Bergsona można streścić w jednym zdaniu, a mianowicie — „czas jest rzeczywisty” [Kołakowski 2007, 6]. Czyż ta kwintesencja nie mówi więcej o relacji Bergsona do Nietzschego niż wszystkie pomniejsze różnice i podobieństwa razem wzięte?

Nietzscheańska, niechrześcijańska i poetycka sakralizacja życia prowokuje porównania z Heideggerem, który mówi o przebywaniu w *poblizu bycia* i o byciu rezonującym w mowie poetów i ludzi głębokiego namysłu. W trzecim rozdziale autor rekonstruuje zarys ontologii fundamentalnej Heideggera tak, by w nieustającym dialogu z Nietzschem, zagadnąć o najistotniejsze dla tej pracy kwestie. Czyni to z dobrym skutkiem i w pozornie dobrze znane i dawno przedyskutowane problemy udaje się tchnąć nowe życie.

W największym skrócie, przedmiotem analizy jest życie w świetle ontologicznych kategorii bycia-ku-śmierci, ek-sistencji, myślenia i troski oraz związek sensu życia ze sposobem bycia jestestwa. Życie rozgrywa się w pewnym horyzoncie możliwości bycia, których granice wyznaczają rzucenie i śmierć. Myślące „przebywanie” w poblizu bycia, stanie w prześwicie, decydowanie i mowa znamionują bycie autentyczne, na którego antypodach odnajdujemy upadanie. Nie wdając się w drobiazgową dyskusję wykładni filozofii Heideggera, nadmienię tylko, że nie zgadzam się z pewnymi jej elementami, jak choćby z odczytaniem sensu „nieważności jestestwa” w kategoriach braku znaczenia tegoż jestestwa jako „częstki bytu światowego” [Benisz 2015, 416]. Nieliczne sformułowania wzbudziły mój sprzeciw, na przykład to, że trwoga ma być zjawiskiem bardziej fizjologicznym niż mentalnym — czy taka alternatywa jest w ogóle przydatna w przypadku Heideggera? Przechodząc do meritum, akcent w dyskusji pada na ontologiczną odrębność ludzkiej formy życia, która, jako ek-sistencja i bycie-w-świecie „jest przede wszystkim świadomym namysłem nad sensem własnego bycia i kształtowaniem tegoż bycia”.(Benisz 2015, 410) Gdy

więc po raz ostatni zapytamy tu o miarę ludzkiego życia, powiemy, że w myśl propozycji Heideggera jest nią ujawniająca relacja myślenia do bycia. Bycie jawi się tu jako pojęcie graniczne, coś co weryfikuje autentyczność, zagaduje, a nawet wyzywa, bycie jest tym „innym”, z czym życie człowieka — ponaglone przez trwogę i indywidualizowane przez śmierć — konfrontuje się i co oswaja, bądź też czego unika — upadając w „się.”

W podsumowaniu kontrowersji wokół rzekomego przezwyciężenia metafizyki, które przypisywał sobie autor *Bycia i Czasu*, konsekwentnie nazywając metafizykiem Nietzschego, pada trafna uwaga, że

podczas wartościowego i sensownego namysłu nad kluczowymi zagadnieniami filozoficznymi nie sposób wyjść poza metafizykę, nie mówiąc o jej przezwycięzeniu (...) Uwzględniając kongenialność głównych bohaterów tego dyskursu, należy chyba stwierdzić, że jeżeli Nietzsche był metafizykiem, to był nim również Heidegger [Benisz 2015, 458]

przy czym obaj, jako poetyzujący filozofowie lub filozofujący poeci, przekraczali jej ramy.

Podkreślone zostają też analogie obu krytyk kultury, indywidualizm, wyraźna niechęć do „stada” z jego tendencją do zakłamywania i neutralizacji śmierci oraz poszukiwanie wspólnoty filozofii ze sztuką w sięganiu poza to, co oczywiste i uwalnianiu myślenia i mowy ku temu, co rzeczywiste. Co prawda podczas lektury można odnieść wrażenie, że autor przecenia wpływ Nietzschego na Heideggera, to konkluzja jest taka, że inspiracja płynąca ze strony tego pierwszego, choć niezaprzeczalna, nie wpłynęła jednak decydująco na ujęcie życia przez Heideggera, którego intencją było przede wszystkim unaocznienie hermeneutycznych fundamentów życia, jego dynamiki i „substancji” jako pozostających w żywiole myślenia. Nietzscheańskiej koncepcji stawania się Heidegger będzie zarzucał zbyt mocno petryfikujący wydźwięk, zaś jego koncepcji woli — zbyt pragmatyczny i instrumentalny charakter. Kontekst ciągłej konfrontacji z Nietzschem ujawnia — jak sądzę — przepaść między ogólnymi filozoficznymi stanowiskami interlokutorów z jednej strony, oraz całe spektrum nieoczywistych momentów wspólnoty z drugiej.

Wreszcie, w kontekście pytania o sens i miarę człowieczeństwa, warta uwagi jest dyskusja na temat istoty nihilizmu. Przyglądając się jego śladom w filozofii i literaturze, autor sięga do średniowiecznych

nihilianistów, wedle których „człowieczeństwo Chrystusa jest niczym”, z czego wyprowadza się tezę, że „człowiek w oderwaniu od Boga jest niczym” [Benisz 2015, 445–447]. Punktem dojścia są oczywiście Nietzsche i Heidegger, którzy są i nie są nihilistami za razem. Są nimi wobec judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa, nie są zaś jako ci, którzy nihilizm rozpoznali i podjęli próbę przeciwdziałania mu. Rozważania te znajdują rozwinięcie w świetle tego, co Heidegger i Sartre pisali o humanizmie oraz w ich poszukiwaniach nowej formuły transcendencji. Obnażywszy przy tej okazji słabe punkty Sartrowskiej krytyki Heideggera, autor sugeruje również — trafnie w moim mniemaniu — że *prehumanizm* Heideggera może być antidotum na „nihilistyczną retorykę” Sartre’a. Heidegger próbował ufundować humanizm na nowo, to znaczy — na istocie człowieczeństwa jaką jest myślenie prawdy bycia. Proponuje się tu pewien *ethos*, który ma chronić *humanitas* u podstaw, a sam Heidegger jawi się jako bardzo specyficzny esencjalista.

Konkludując, książkę charakteryzują, wspominane z resztą w tekście, Heideggerowskie rygory myślenia istotnego: namysł, troskliwość, prostota. Całość ma charakter rzeczowej a jednocześnie *żywej* debaty, której uczestnicy rzeczywiście dopuszczani są do głosu, przy czym sama debata jest ważniejsza niż consensus, który często okazuje się nieosiągalny. Przy tej okazji zyskujemy głęboki wgląd w podejmowane kwestie, a uzyskana perspektywa porównawcza rzuca nieco nowego światła na stanowiska uczestników debaty i pozwala je lepiej rozumieć. Z pozycji czytelnika lektura jest zajmująca, choć miejscami zdecydowanie zbyt drobiazgową, zaś wykładnia Nietzschego-Dionizosa — spektakularna w swojej głębi i wyrazistości oraz przekonująca. Dodatkowo ujmują — brak pretensjonalności, poczucie humoru, i swoista pokora autora przy jednoczesnym zachowaniu wierności określonym filozoficznym sympatiom.

BIBLIOGRAFIA

- Buczyńska-Garewicz, Hanna, 2013, *Czytanie Nietzschego*, Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, Hanna, 2010, *Człowiek wobec losu*, Kraków: Universitas.
- Bergson, Henry, 2006, *Materia i pamięć*, przeł. R. J. Weksler, Kraków: Zielona Sowa.
- Bergson, Henry, 2007, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 tomy, 1999, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa: PWN.
- Jaspers, Karl, 1991, *Rozum i Egzystencja. Nietzsche a Chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa: PWN.
- Kołąkowski, Leszek, 2007, *Wstęp*, [w:] Henry Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Santayana, George, 1968, *The German Mind: a Philosophical Diagnosis*, New York: Apollo Editions.