

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

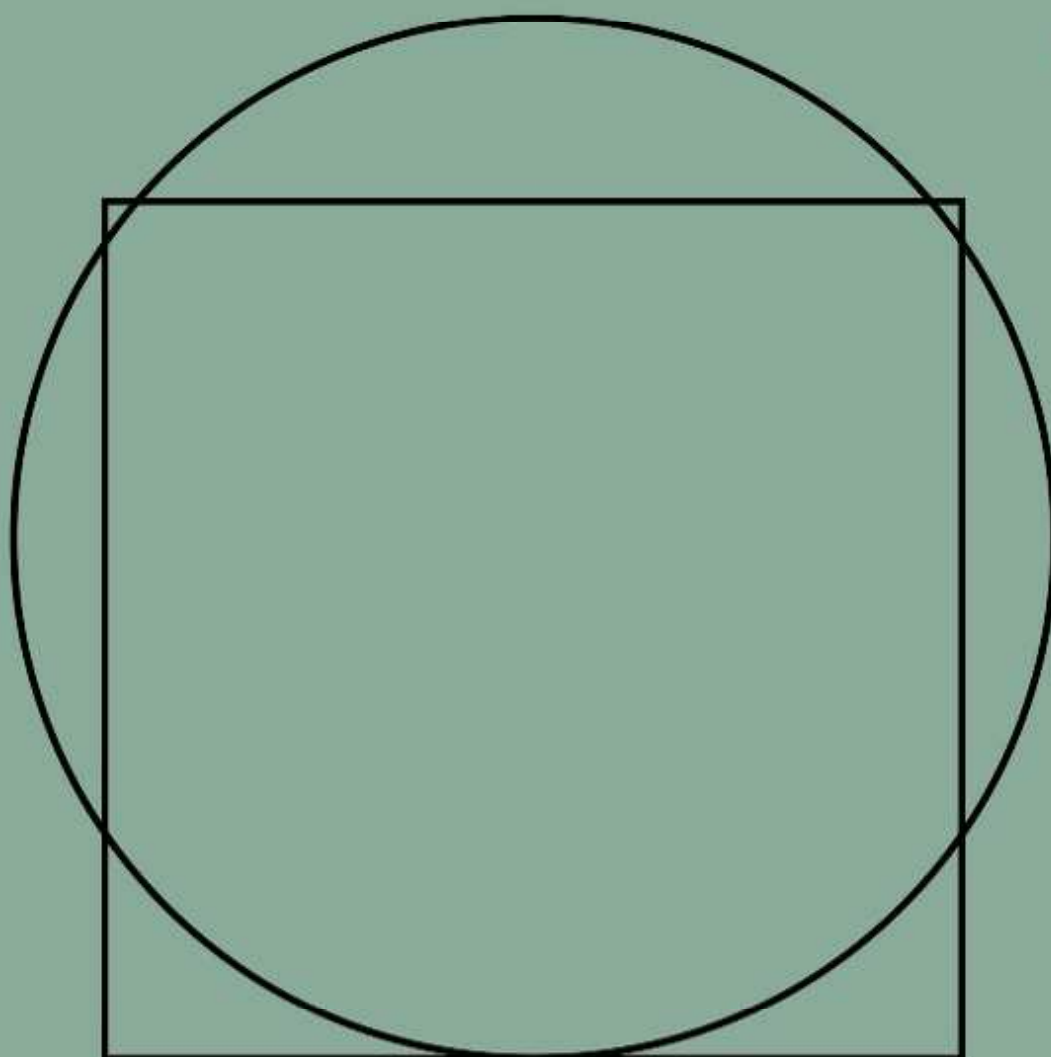
HYBRIS

32 (2016)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

*



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Jagna Świdorska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

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

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

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

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

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

Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

REDAKCJA NAUKOWA NUMERU

Rafał Ilnicki

Tomasz Załuski

PROJEKT OKŁADKI

Sandra Sýgur

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

ARTYKUŁY

JAROSŁAW BARAŃSKI

MASK AND SHAME OF AGEING [001-018]

KAROL JÓŹWIAK

**MONTAŻ NOWOCZESNOŚCI. WYSTAWA „ATLAS
NOWOCZESNOŚCI” WOBEC WYBRANYCH WĄTKÓW
FILOZOFII HISTORII SZTUKI [019-035]**

PAWEŁ KOROBCZAK

**DONACYJNY CHARAKTER DOBRA A KWESTIA
TRANSCENDENCJI W KONTEKŚCIE MYŚLI MARTINA
HEIDEGGERA [036-059]**

WIESŁAW MAŁECKI

**WIE DAS ABSOLUTE ICH DAZU FÜHRT, DASS EINE QUAE
QUAESTUM CORPORE EXERCENT IHR GEWERBE NICHT
FÜR IHREN EIGENEN GENUSS, SONDERN LEDIGLICH FÜR
DEN GEWINN BETREIBEN KANN. J. G. FICHTE
ÜBERLEGUNGEN ZUR
ONTOLOGIE DER WEIBLICHKEIT [060-072]**

JOANNA SOWA

**PŁEĆ JAKO ARCHE, CZYLI CZY WEDŁUG ARYSTOTELESA
MOŻLIWA JEST ZMIANA PŁCI? [073-095]**

ANNA KASPEREK

**PROBLEM ŚMIERCI I SAMOBÓJSTWA W FILOZOFII
HENRYKA ELZENBERGA [096-105]**

ADRIAN ANDRZEJ WASZKIEWICZ

**TEMATYKA WARTOŚCI Z PERSPEKTYWY
PSYCHOLOGICZNEJ — PRZEGLĄD TEORETYCZNY [106-
123]**

RECENZJE

LESZEK WROŃSKI

**RECENZJA POLSKIEGO WYDANIA KSIĄŻKI D. SPERBERA I
D. WILSON *RELEVANCE. COMMUNICATION AND
COGNITION* [124-128]**

WOJCIECH RUBIŚ

WITKIEWICZ: WIELKI PRZEŁOM [129-139]

MICHAŁ LASSOTA

**SPÓR Z POCZĄTKIEM. HISTORIA
PEWNEGO BŁĘDU [140-148]**

JUSTYNA KROCZAK

***FILOZOFIA GOSPODARKI*
SERGIUSZA BUŁGAKOWA [149-151]**

JUSTYNA WOJTCZAK

FILOZOFOWIE I LUDZIE TEATRU [152-155]



JAROSŁAW BARAŃSKI

UNIwersytet Medyczny we Wrocławiu

MASK AND SHAME OF AGEING

Introduction

The concept of ageing as a mask is extremely pronounced and heuristically fruitful when we reflect on the social importance of body image, the perception of body, and the sense of identity. This is a very dynamic concept, because the cultural symbol of a mask is full of semantic wealth that creates metaphors and reveals an inspiring catalog of figures of thought. A mask functions as a cover, a stigma or a privilege; it manifests identity or its loss; a mask of disease and suffering — masked faces; a mask of transgression, etc. Due to symbolic interaction and the theatricality of social life, we use the symbol of a mask as a notion, though this notion sets traps, as it imposes its own meanings with a strong axiological tone: a mask — falsity, hypocrisy, affectation; dropping a mask — authenticity, truth, being natural. Therefore, this “metaphorical loop” tempts to raise trivial issues such as the following statements: “we all wear masks,” “our authentic “I” is hidden beneath our bodies” etc.

The starting point for the discussion is the concept developed by M. Featherstone and M. Hepworth [1999]. According to these authors, a mask of old age expresses the tension between experiencing the aging body and the inner sense of identity. It should be, however, noted that the ageing body was not something that sociology was able to come to grips with easily. According to B.S. Turner, ageing, in the physiological and socio-cultural perspective, belongs to gerontology, geriatrics, and, often in the context of social stratification, to sociology [1995, 250; 2008, 35].

Therefore, both the phenomenological and the aesthetic-phenomenological approach to the body and old age seem to be

essential in sociology since the body becomes an image and a place of images experienced in the culture of media, in the contemporary culture of pictoriality, where perception and visibility constitute fundamental tools on which we build social relations. Such a perspective is all the more necessary if we interpret the aging body as a mask.

B. S. Turner has formulated a critical opinion on self-reflection, which undertakes the issue of self-regulation, self-awareness, self-reflection, and identity in the context of U. Beck's [1986] and A. Giddens's [1991] thought on intimacy: "it has very little or nothing to say about the aging body, the image of body and the tension between the inside/outside aging body and the reflexive self" [Turner in 1995, 259]. This is certainly true, but the concepts of U. Beck from "Risikogesellschaft" [1986] and of A. Giddens from "Modernity and Self-Identity" [1991] offer tools and main literary traits to discuss the problem of experiencing aging body and its social significance. U. Beck explained why we had become naked bodies in the labor market as a result of the discontinuation of historical continuum and as a consequence of the process of individualization. However, A. Giddens explained how people make this body, without clothes and attributes of tradition, an existential project, a biographical narrative, a premise of our identity.

The concept of body as a mask, and, most of all, the concept of aging body as a mask, primarily refers to the way of experiencing the body with regard to our identity. Experiencing the body as a mask results from the relation between body image in the context of its appearance and condition, as well as of our sense of identity, which has been built on experiencing own body to the full (physical component of identity). This perspective has been exemplified by M. Featherstone and M. Hepworth:

"the image of the mask alerts us to the possibility that a distance or tension exists between the external appearance of the face and body and their functional capacities, and the internal or subjective sense or experience of personal identity which is likely to become more prominent in our consciousness as we grow older" [Featherstone, Hepworth 1999, 382].

This tension has both social sources (lost visibility and reduced social significance, also in terms of being exposed to social prejudices

and discrimination) and subjective sources (a lack of body acceptance, no consent to restrictions or a loss of certain physical abilities). Just as the identity of a young person is embodied in his or her body image and physical condition, so an aging body influences the sense of one's identity and is also a source of a developing distance towards one's own body. As the image of an ageing body and its reduced activity are not subjected to spirituality, they are not regarded as our physicality in the sense of identity. B. S. Turner recognized this phenomenon of human intentionality with great sensitivity when he wrote: "the crucial sociological issue in aging process is the contradictory relationship between the subjective sense of inner youthfulness and an exterior process of biological aging", and by adding: "it constitutes the core of personal tragedy" [Turner 1995, 261]. In its most severe form this conflict expresses itself in the belief that I am different for other people than I subjectively feel: I am perceived as a different person, not as the one shaped by own biography, knowledge and experience.

A frame of such a conflict is *infrahumanization*, *i.e.* when unique human qualities, especially subtle and sophisticated emotions, are denied to outgroups [Cortes et. al., 2005]. Subtle emotions like awkwardness, grief, fear, sadness, embarrassment, unease etc., due to the fact that they are less intensive and, at the same time, less visible in their expression, are denied to social outgroups. *Infrahumanization* of the elderly means that this group is not only denied such emotions, but also social needs, which, in the process of socialization, have been given to them, such as the need for physical intimacy, closeness, affection etc. Because of *infrahumanization*, the elderly cannot decide about their own lives, they are not respected, and their social activities are limited. Moreover, subjective expectations of own aging body that cannot be fulfilled and that include both physical and mental activities and appearance, evoke the sense of duality: "I am at the same time the same, yet a different person". Intentions do not correspond with the condition of the ageing body and the way of experiencing it. The experience of the body that results from limited activities or changes in appearance is not accepted and evokes negative, burdensome emotions.

Body Image — Its Appearance and Abilities

The concept of the body as a mask, which, after all, is the image of body, implies reflecting over the pictoriality of contemporary culture.

Such culture is an area of body images: "Within consumer culture, advertisements, the popular press, television and motion pictures, provide a proliferation of stylised images of the body" [Featherstone 1999, 170]. Body in its pictoriality is not only a subject of perception, but also, according to E. Goffman [1959], a tool that allows an individual to achieve particular aims. It is, according to M. Merlau-Ponty, a "vehicle of being in the world" [2003, 94], and to Featherstone: "the body is a vehicle of pleasure and self-expression. Images of the body beautiful, openly sexual and associated with hedonism, leisure and display, emphasizes the importance of appearance and the »look«" [1999, 170]. This area of images includes body representations in media (external body image) with a suggested, symbolic way of experiencing it. The above image is confronted with the internal body image, *i.e.* with a set of intentional states that are related to body, whose dominating content is present, but also expected, ability of body to act. External (symbolic) and internal (intentional) images are a subject of reflection:

"The *body image* consists of a complex set of intentional states — perceptions, mental representations, beliefs, and attitudes — in which the intentional object of such states is one's own body. Thus the body image involves a reflective intentionality. Three modalities of this reflective intentionality are often distinguished in studies involving body image:

1. The subject's *perceptual* experience of his/her own body;
 2. The subject's *conceptual* understanding (including mythical and/or scientific knowledge) of body in general; and
 3. The subject's *emotional* attitude toward his/her body"
- [Gallagher, Cole 2001, 134].

An individual looks into images, makes, displays, and manages them — and then body becomes a home for such images [Belting 2011]. The reality of body image created by the media proves that it is possible to satisfy the need of turning the body into the image of the symbolic presentation. Then, the body becomes a medium "through which messages about identity are transmitted" [Benson 1997, 123]. Such a medium, which embodies desires, expectations and needs, acts as a projection screen. Therefore, intentionality materializes itself in this dual medium, becomes visible, and turns into the external image of "I" [Barański 2015, 39].

Due to the medialization of the body, its appearance (external image) interpenetrates with its condition (internal image). Consequently, these images act as equivalents of a wished for corporeality, whose potential includes physical abilities, including motor skills, as well as mental, cognitive, emotional and social abilities that are limited by aging. Therefore, we should restore such a potential with therapies or regimes that discipline the body, because only then we can control the body's activities and abilities, and treat it as a source of pleasure and well-being. Therefore, this concept is not just "about the image of young, healthy, beautiful, efficient and attractive body, but also about the experience of own body in its actions and abilities as young, smooth, attractive, healthy" [Barański 2015, 44].

Mask of Ageing

A mask, thus, functions as an external image of an aging body (as an image and as a social representation of old age in the media), and does not allow the internal body image to materialize: "This »mask of aging« position, as it how become know, holds that the aging body becomes a cage from a younger self-identity cannot escape" [Biggs 2004, 52]. Such a thought has been followed by numerous interpretations and recollections of the concept of ageing as a mask. B. Bythewey and J. Johnson [2005] reported that M. Featherstone and M. Hepworth [1999] distinguished the concept of ageing as a mask into one that hides and masks a persistent, young "I" from the statement that the elderly who want, thanks to cosmetic, nourishing treatments and outfits, to mask the process of aging. Moreover, M. Featherstone and M. Hepworth argued that the elderly camouflage themselves as a result of ageism, which requires hiding internal states, motives, feelings, attitudes and beliefs. The authors also recognized the deficit of language, which does not allow older people to express their own personal experiences that differ from stereotypical statements. Because of ageism, which is a social pressure, the elderly cannot present their wealth of experience and multi-dimensional personalities. Moreover, we hide ourselves beneath masks, and our masked facial expressions create a peculiar facade of old age: without a smile, with creases that make people look alike, without any grimace of feelings or desires, as if there was no life

underneath the mask. This image of ageing is confronted images of body that are culturally dominant.

The pictoriality of culture becomes a compulsion that cannot evaded. Images are a collective representation of human physicality, its symbolic representation that codes perception, inhabits consciousness and forces aesthetic and physiological standards in all aspects of everyday life. In this normative space we constantly confront own image and the body with bodies of other people, bodies from the media: at work, at university, in school, on vacations, in clothing stores, when watching TV, etc. Our everyday life is the mirror chamber, where our bodies are displayed and masked. This normative area forces us to manage the social image of our own body, which is based on numerous abilities (attitudes, techniques and knowledge), and thanks to them we can create methods of modifying body. One of those methods is rejuvenation, a multi-dimensional and intensive practice of disciplining the body (both medical and pharmacological), adorning and strengthening it so as to keep it young, healthy, efficient and sexually attractive.

By doing all these activities we ensure ourselves pleasure that results from experiencing our own body, the lack of pain, unlimited efficiency and satisfaction that comes from the way we perceive our own bodies and how other people perceive it. Then, primarily due to the medicalization of the body and cosmetic surgery, "the body is no longer a »natural given«, but more a phenomenon of the options and choices" [Shilling 2012 5]. Pop-culture confirms this belief: "we are constantly told that we can »choose« our own bodies" [Bordo 2001, 46], and even that we should do so, because "bodies can be healthy and beautiful" [Leist 2003, 212]. Rejuvenation is an attempt to shorten the distance between ourselves and our aging bodies, and although calculated to achieve a long-lasting success, it may be also the source of disappointment and extended emotional conflict. This confirms, however, that even an aging body is a project, it has its own optional states, and still remains a basis for building a biographical identity. However, it is vital to remember that "the main difference between traditional and today's measures of decorating the body lies in the fact that we customize and diversify techniques of invasive self-creation" [Herrmann 2006, 71]. A desire to possess a "transformed", new body that results from self-creation, proves that there is a gap between the

"I" and the body, the axiological pressure that requires from us an aesthetic and moral evaluation and a self-evaluation of the body, of its shape and abilities. After all, the body may be bad: "The bad body is fat, slack, uncared for; it demonstrates a lazy and undisciplined self" [Benson 1997, 123]. Moreover, it can be ugly when it gets old, with signs of senility, being unkempt, shapeless, diseased, unsanitary, but it is supposed to demonstrate our "exhausted" "I" with no desires, feelings, motivation — *i.e.* disappearing "I" where deficits of body would correspond with deficits of identity. However, this is not true since the aging of body is accompanied with disembodied of aging self. The appearance of such a parallel results from the fact that the elderly control their own emotions and abilities based on their considerable life experience in a different way. The fact that they calculate actions, attitudes and behaviors results from the fact that they reach different life goals than younger people, which was described by B. Baltes and M. Baltes as the model of selective optimization with compensation [1993: 21–22].

If physical components of identity consolidate in our youth and maturity, *i.e.* in the period when body reaches its full potential, the process of aging indicates the loss of such potential and, in the context of body image: a loss of aesthetic qualities that account for its young image. Body becomes distorted, damaged, and it loses its individual features, particularly those that compose its physical identity. Featherstone claimed that ageing is accompanied by "reduction of the symbolic capital of the body" [1995, 234], which means that we have lost aesthetic qualities and their social meaning that indicate identity in our own eyes and in the eyes of others. This loss, which results from the contradiction between the image of own ageing body and the sense of our identity, makes us perceive body in terms of its appearance and abilities as an iron mask, holding our trapped, youthful "I".

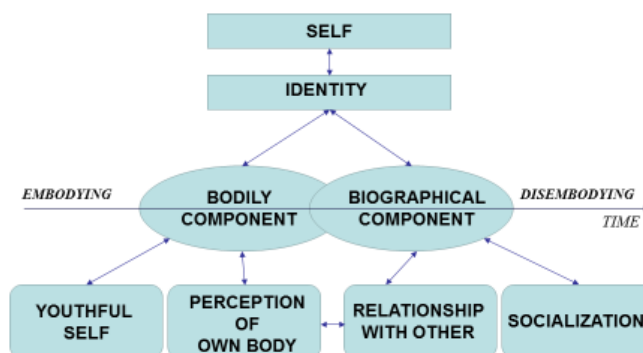


Fig. 1. Identity and its components in time

This contradiction comes from socio-historical processes that weakened or even damaged social bonds, a symbol of the high social status of older people characteristic for pre-modern society when older age was associated with desired life experience. According to O. Marquard [1987], breaking with that tradition has devaluated such experience [U. Beck 1986] and undermined the social position of older people who, in a modern society driven by accelerated progress and radical technological changes, became carriers of unnecessary, dated experience. What is left for aging people are only their aging bodies. People counteract this not only by rejuvenating their bodies, but also by failing to grow up. Then, adults, like children, express themselves, have childish gestures, behaviors, fashion, ways of spending time [Meyrowitz 1984, 372], but at the same time they create ever higher expectations to the aging body.

However, experiencing the “I” is invariable. The “I” is actual, neither old nor young, only internal states and physical abilities can change. The “I” does not age, but it only creates itself in the process of socialization. The body ages, its abilities become limited or deteriorated; what is changed, however, is a sense of social identity, a biographical component of identity based on biographical scenarios corresponding with stages of socialization. It is from this, and not from our body ailments, that we learn about our own old age. When all the stages of socialization are already over, we get the feeling that nothing awaits us in the future.

Therefore, if people of advanced age wish to take off the mask of old age, i.e. social and biological signs of aging, they can do so only by hiding such a mask: by rejuvenating their bodies or by strengthening their bodies' abilities (or by restoring them if they have been lost), through cosmetics, clothing, plastic surgery, therapies, pharmacology, reforming body, diets. People do so, because the aim of these measures is, according to B. Bytheway, "to present an image to others that is compatible with our continuing sense of who we are, that is the same persons as when younger" [2011, 97]. Thus, these activities prevent losing own identity in the eyes of the others, but embellishment itself duplicates, or even multiplies identities: "We both are as we appear and are not as we appear, that is, we are masks" [Desmond 1990, 78]. Beauty products or plastic surgeries are images that we "put on" faces, they are "the mask to the masked self" [Bytheway 2011, 97].

It is relevant for the concept of masquerade to emphasize the expression of authenticity that confirms a permanent sense of identity by taking into account social fluidity of body image. Sensing own authenticity is associated with "what we really feel and want as compared is what we are told is the right way to age well as women and as men" [Biggs 2004, 54]. In this sense, a masquerade is not only related to camouflage, but, as a dynamic model of the relationship between body and "I", it constitutes a link between inner and outer process of aging [Biggs 2003], between the way we feel our own body (including our own expectations of it) and the perception of body by others, between the depth of body experience and the social surface of its presence, and: "it becomes a tactical maneuver used to negotiate the contradictions between social ageism and increased personal integration. Masking becomes a bridge between inner psychological and external social logic" [Biggs 2004, 53]. A mask or masks of ageing result from the fact that we manage own identity in particular social relations. Due to the process of individualization, an aging individual also refers to reflection and to calculation, and becomes "a manager of own subjectivity, a manipulator of own inner life" [Schulze 2000, 40]. The mask does not clearly refer to the falsehood and to the lack of authenticity: "A mask may *express* rather than hide the truth. The mask *itself* may be one of multiple truths" [Woodward 1991, 148].

However, if we experience our own aging body as a mask, it only means that the external image of our body does not correspond with

the sense of our identity. This contradiction of sensing the invariable “I” and our changing body imposes an interpretation of our old body and its limited abilities as an unwanted image of corporeality. This image is the mask we want, but from which we cannot escape.

Mask and Shame

The mask of ageing is an imposed portrait that covers the body. This body, however, is young, already absent — or, better to say — already invisible since its image has been blurred, changed, and transformed. We remember this body as its abilities, a memory of its intentional states, but, at the same time, we confront it with limited activities and physiological dysfunctions attributed to the aging body. The notion of reflective intentionality wishes to materialize the internal body image that belongs to the sense of identity, to reveal it as the subject of our perception and the perception of others. This explains the masquerade, a game of social symbols, which, since not securely related to aging body, is perishable, which deepens the sense of nudity: old age exposes, strips us naked in a symbolic sense, because we have lost a “symbolic capital”. Psychophysical symptoms of old age symbolize such a loss, so we distance ourselves from our bodies; that is when a separation between “I” and body is evoked. Therefore, we reject the body's weaknesses and we keep in mind our body at its best (our youthful “I”). Consequently, we become discouraged and disillusioned with our body, as if it was only exposing our painful weaknesses and making them socially visible. When we experience disappointment with own body, we get the impression that, recalling Zygmunt Krasiński's thought, “the soul has left my body and joined my head” [Krasiński 1858, 28]. By disturbing the organic functions of the body, we limit its abilities [Leist 2003] and we acknowledge the presence of *Körper*, which, when we age, violates the social body image and reduces it to its biological functions. Therefore, disembodiment is our reaction to aging (to disease, disability, pain), a retreat from experiencing shame that results from displaying the unsocialized nature of the body.

The symbolic nudity represents old age (a mask symbolizes the loss of young body), which, through correlates like language, attitudes, and behaviors, limits activities of the elderly, their social expression,

even their clothes [Twigg 2007]. This symbolic exposure evokes a feeling of shame toward others and towards ourselves. The more severe it is, the more chronic it becomes and the more evident is the gap between the sense of identity and aging body. Symbolic nudity has its own perceptual dimension as it is not only wrinkles, gray hair, skin discolorations, excess body fat, sharper facial features, lost body shape, but also aches and pains, disabilities and failures that become a mask where the “I”, which cannot escape and socially manifest itself, gets stuck.

Zygmunt Krasiński, a Polish romantic poet, associated body shame with the primeval expression of self-consciousness as being aware of body:

shame is the first mark, a feature, a stigma of the disintegration of the Adam’s “I” into body and soul — the first moment of separation in ourselves — a fight — antagonism that has continued ever since [Krasiński 1860, 130].

Therefore, shame expresses the separation between the body and the “I”; it is a sign that our identity and experiencing aging body are separated. Therefore, shame expresses the separation between the body and the “I”, a division into our identity and the experience of our aging body: “If we did not feel the same as our body, we would not be ashamed — but if we did not feel different from our bodies, we would not have anything to be ashamed of” [Krasiński 1860, 130]. The sense of body unfamiliarity is evoked by the separation brought by ageing. This, in turn, provokes body alienation, which is perceived as a threat, restriction, enslavement, and closure. It all promotes a belief that the body escapes the civilizational norms and reveals its natural, almost inhuman nature. As a symbol of deficits and as the image of aesthetic ugliness, the body is the source of embarrassing fear that we are going to be socially degraded and marginalized, we will lose love and respect [Elias 2000]. The answer to this is to experience shame “that one has lost status and is devalued as an object to others, and this can meld into sense of one’s own identity as, for example, flawed, worthless, unattractive” [McKee, Gott 2002, 76].

Shame is “accessible to reflection. In addition, its structure is intentional; it is a shameful apprehension *of* something and this something is *me*” [Sartre in 1992, 301]. This is a shame toward those

who portray my body in their own eyes, who evaluate it and give this portrait negative value, who denounce my body's weaknesses and deficiencies, who expose me in the symbolic nudity. "I am ashamed of myself as I appear to the Other [Sartre 1992, 302], so I must acknowledge my physical portrait: "Shame is by nature *recognition*. I recognize that I *am* as the Other sees me" [Sartre in 1992, 302]. Therefore, I do not confront myself with this portrait, but with other images of young, efficient and attractive bodies; images that encode perception of others who look at my body and experience it. In order to understand shame, we must see in it something entirely different and essential *i.e.* shame not only "touches", but it actually "hurts". The perception of others implies that we are only the ageing bodies that other see, bodies that are invisible in their symbolic nudity; literally not worth looking at.

By experiencing shame we relate to our own "I" and its physical dimension. Namely, we recognize our own symbolic nudity and its social significance; we emotionally experience this nudity in a constant confrontation with social norms and our own, strained by socially approved body images, sense of identity. "Shame is one of the quintessential human emotions. It affects all our feelings about ourselves, and all our dealings with others" [Levis 1995, 1]. This is when we realize that aging body represents a "pathological", "deviant" image of "I", whereas "I" hidden under the mask of old age is quite "normal" [Schroeter 2009, 170].

The disintegration of the Adam's "I" means that we look at ourselves and at our bodies like in the mirror. This is where the identity and the duality of "I", as well as the sense of self in time, are created. At the same time, by referring to "I", we express ourselves (external image) and we spiritualize our physicality (internal image). Then, we disintegrate into *Körper* and *Leib*, *i.e.* into spatial and experienced body. Body shame, *i.e.* a negative relation to own body, deepens the gap between *Körper* and *Leib* when our aging appearance and organic dysfunctions, limiting our activities and defining the way of sensing body, are in conflict with a physical component of our identity. This conflict expresses the impoverishment of the body's "symbolic capital": *Körper* is naked, whereas "I" is enriched with life experience and enduring youthful self-identity.

Shame and Compensation

Since shame “always provokes change and transformation” [Dolezal 2015, 1] we use three main types of attitudes and measures to compensate discomfort and embarrassment that result from experiencing shame. In the first type we restore elements of the “symbolic capital” (rejuvenation; the medicalization of old age, i.e. “treating” old age); in the second one we withdraw from social relations for fear of humiliation, whereas negative emotions associated with shame become deeper; in the third type we suppress, with the help of pharmaceuticals, negative emotions that arise from the sense of loss. These compensations indicate that the body does not meet the expectations of intentionally formulated and imposed social, aesthetic, emotional, physical, and physiological norms. In order to counteract the sense of old age (*i.e.* “nothing is waiting for me”), we compensate the loss of youth by multiplying life scenarios, *i.e.* through multiple lives. Multiple lives is an ability to participate in a number of one’s own life scenarios: with another partner and in another family, in a different social, ethnic, occupational environment, in different segments of consumption, sharing values that differ from the previous ones, by radically transforming our lifestyles. Multiple lives is a manipulation by which we compensate our biographical events [Barański 2013] *i.e.* a subjective sense of the passage of time so as to avoid social signs of old age.

Losing social significance, our mental and cognitive abilities, and full control over our own body is an unjust and unfair deficit to our own existence. Due to the process of aging our vitality is reduced or lost, but this, however, can be balanced, or, at least, reversed, only if we control own body or experience it in a certain way. According to the philosophical and anthropological thought of O. Marquard, we are *homo compensators* since we compensate own shortcomings and physical shortages that occur in the process of aging [2001]. If we do it effectively, we experience a zest for life, a feeling of control and of authenticity, and even if we get older, our bodies are still a subject of an existential project. As a consequence, we want to eliminate everything negative *i.e.* discomfort, pain, disability, illness, as well as symptoms of aging itself — whatever we think causes discomfort or embarrassment. These compensations of losing the “symbolic capital” are risky; they do not always bring expected results, and can even provoke results

contrary to the intended ones. These compensations are a garment that covers the symbolic nudity of the ageing body, or they at least suppress the feeling of nudity.

Conclusions

Because they lose their social roles, the elderly must rely on what is a key element in postmodern identity, namely, their own bodies, which age, become ill, disabled, and ugly. Thus, the ageing body today symbolizes a loss, which more acutely than ever determines the experience of losing control over one's own body, its condition and appearance. Accordingly, we experience the body as a mask that not only conceals our "I" but also prevents it from expressing itself in a culture where the body symbolizes spirituality. The mask results from the fact that we confront our internal body image with our "I", and that we resist the youth imposed on our bodies. At the same time, a mask expresses a more or less successful attempt to hide the process of aging.

Images of youth are projected on our bodies and, due to all these disciplining practices, beauty treatments and medical interventions, our bodies eventually surrender. Even though our determination to rejuvenate the body may sometimes turn into an obsession, it is not to be considered only as a curse of modernity but a means of compensating for the lost social bonds and devaluated experience, *i.e.* the symbolic nudity of our aging bodies.

REFERENCES

- Baltes, Paul B. & Baltes, Margaret M., 1993, *Psychological perspectives on successful aging. The model of selective optimization with compensation*, [in:] Paul B. Baltes, Margaret M. Baltes (eds.), *Successful Aging. Perspectives from the Behavioral sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–34.
- Barański, Jarosław, 2013, *Utopia zmedykalizowana*, Wrocław: Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu.
- Barański, Jarosław, 2015, *The Body and its Media Plasticity. Preliminary remarks on the pictoriality of the body* [in polish], "Studia Sociologica", VII, 1, pp. 39–53.
- Beck, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Belting, Hans, 2011, *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*, transl. Thomas Dunlap, Princeton: Princeton University Press.
- Benson, Susan, 1997, *The Body, Health and Eating Disorders*, [in:] Kathryn Woodward (ed.), *Identity and Difference*, London: Sage Publications, pp. 121–182.
- Biggs, Simon, 2003, *Negotiating aging identity: surface, depth and masquerade*, [in:] Simon Biggs, Hendricks, Lowenstein (eds.), *The Need for Theory: Social Gerontology for the 21st Century*, Amitiville, New York: Baywood.
- Biggs, Simon, 2004, *Age, gender, narratives and masquerades*, "Journal of Aging Studies", 18, pp. 45–58.
- Bordo, Susan, 2001, "Material Girl". *The Effacement of Postmodern Culture*, [in:] Donn Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 45–60.
- Bytheway, Bill, 2011, *Unmasking Age: The Significance of Age for Social Research*, Bristol: The Policy Press.
- Bytheway, Bill & Johnson, Julia, 2005, *The sight of age*, [in:] Sarah Nettleton, Jonathan Watson, *The Body in Everyday Life* (eds.). London: Routledge, pp. 243–256.
- Cortes, Brezo P. & Demoulin, Stéphanie & Rodriguez, Ramon T. & Rodriguez, Armando P. & Leyens, Jacques-Philippe, 2005, *Infrahumanization or Familiarity? Attribution of Uniquely Human Emotions to the Self, the Ingroup, and the Outgroup*,

- "Society for Personality and Social Psychology", 30(X), pp. 1–11.
- Desmond, William, 1990, *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*, New York: State of University of New York Press.
- Dolezal, Luna, 2015, *The Body and Shame. Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*, New York: Lexington Books.
- Elias, Norbert, 2000, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigation*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Featherstone, Mike, 1995, *Post-bodies, Aging and virtual reality*, [in:] Mike Featherstone, Andrew Wernick (eds.), *Images of aging. Cultural Representations of Later Life*, London: Routledge, pp. 231–248.
- Featherstone, Mike, 1999, *The Body in Consumer Culture*, [in:] Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London: Sage Publications, pp. 70–198.
- Featherstone, Mike & Hepworth, Mike, 1999, *The Mask of Ageing and Postmodern Life Course*, [in:] Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London: Sage Publications, pp. 371–389.
- Gallagher, Shaun & Cole, Jonathan, 2001, *Body image and body schema*, [in:] Donn Welton (ed.), *Body and Flesh. A philosophical Reader*, Oxford: Blackwell publishers, pp. 131–148.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Oxford: Polity Press, Blackwell Publishers.
- Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.
- Herrmann, Beate, 2006, *Schönheitsideal und medizinische Körpermanipulation. Invasive Selbstgestaltung als Ausdruck autonomer Entscheidung oder "sozialer Unterwerfung"?*, "Ethik in der Medizin", 18, 1, pp. 71–81.
- Hufeland Christoph W., 1905, *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*, Vorrede aus 1796, Leipzig: Reclam.
- Kraśiński Zygmunt, 1858, *Nie-boska komedyja*, Paryż: Księgarnia Polska.
- Kraśiński, Zygmunt, 1860, *Wyjątki z listów*, T.1, Paryż: Księgarnia Polska.

- Leist, Anton, 2003, *What Makes Bodies Beautiful*, "Journal of Medicine and Philosophy", 28, 2, pp. 187–219.
- Levis, Michael, 1995, *Shame. The Exposed Self*, New York: The Free Press.
- Marleu-Ponty, Maurice, 2003, *Phenomenology of Perception*, transl. Colin Smith, London: Routledge.
- Marquard, Odo, 1987, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo, 2001, *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart: Reclam.
- McKee, Kevin J. & Gott, Merryn, 2014, *Shame and the ageing body*, [in:] Paul Gilbert, Jeremy Miles (eds.), *Body Shame. Conceptualisation, Research and Treatment*, New York: Bruner Routledge, pp. 75–88.
- Meyrowitz, Joshua, 1984, *The adult child and the childlike adult*, "Dedalus", 113(3), pp. 19–48.
- Sartre, Jean-Paul, 1992, *Being and Nothingness. A phenomenological essay on ontology*, transl. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press.
- Schroeter, Klaus R, 2009, *Korporales Kapitel und korporale Performanzen in der Alter*, [in:] Herbert Willems (ed.), *Theatralisierung der Gesellschaft*, Band 1: *Soziologische Theorie und Zeitdiagnose*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Shilling, Chris, 2012, *The Body and Social Theory*, London: Sage Publications.
- Schulze, Gerhard, 2000, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Turner, Bryan S., 1995, *Ageing and Identity. Some Reflections on the Somatization of the Self*, [in:] Mike Featherstone, Andrew Wernick (eds.), *Images of Ageing. Cultural Representations of Later Life*, London: Routledge, pp. 249–262.
- Turner, Bryan S., 2008, *The Body and Society*, London: Sage Publications.
- Twigg, Julia, 2007, *Clothing, aging and the body: a critical review*, "Ageing and Society", 27(2), pp. 285–305.
- Woodward, Kathleen, 1991, *Ageing and Its Discontents. Freud and other Fictions*, Bloomington: Indiana University Press.

ABSTRACT

MASK AND SHAME OF AGEING

The concept of ageing as a mask refers to, according to M. Featherstone and M. Hepworth, the tension between the identity and experiencing one's own, aging body. There is a growing disparity between the body and "I" in the elderly, which results from the fact that they lose "symbolic capital" and do not accept their own bodies with their mental and physical limitations. Old age exposes and becomes a symbolic nudity, a source of shame in the culture full of images of beautiful, young, physically fit and sexually attractive bodies. We compensate shame and the loss of the symbolic vestment by rejuvenating our bodies and suppressing negative emotions.

Old age has become painful, because people live longer than ever before. To justify all treatments aimed at prolonging life, contemporary culture has taken for granted the idea of Hufelad from 1897: "Long life has always been the main desire and goal of humanity" [1905, 6]. Now, when we embark on prolonging life, we face the problems of recognizing the sense of identity and its social expression in the process of extended ageing, the relationship between our identity and our aging body, which is still an existential project.

KEYWORDS: ageing, image of body, mask, shame, compensation, sociology of body

SŁOWA KLUCZOWE: starzenie się, obraz ciała, maska, wstyd, kompensacja, socjologia ciała



KAROL JÓŹWIAK
UNIwersytet Łódzki

**MONTAŻ NOWOCZESNOŚCI. WYSTAWA „ATLAS
NOWOCZESNOŚCI” WOBEC WYBRANYCH WĄTKÓW
FILOZOFII HISTORII SZTUKI**

Czy nowoczesność jest współczesnością? Co pojęcie nowoczesności oznacza dziś, w czasach kiedy już właściwie przestało używać się pojęcia ponowoczesności, tak modnego jeszcze w zeszłej dekadzie? Czyżbyśmy stali się na powrót nowocześni, czy może wręcz przeciwnie, porzuciliśmy kategorie nowoczesności i ponowoczesności jako fantasmagorie zeszłego wieku. Wystawa w Muzeum Sztuki wyciąga niczym z lamusa pojęcie „nowoczesności”, aby uczynić ją tematem wystawy. „Atlas nowoczesności”, bo oczywiście o nim mowa, jest próbą pokazania, czym była (jest?) nowoczesność, kształtowana, widziana i definiowana z perspektywy sztuki.

Nowoczesność jest konceptem tworzoną na bieżąco, wciąż przededefiniowywaną. Można powiedzieć, że jest efektem swoistego montażu. Kategoria montażu jest dobrym punktem wyjścia do dalszej analizy tej wystawy. Opisuje ona bowiem zarówno zagadnienie wizualności (każda wystawa jest swego rodzaju montażem), jak i pewnej heurystyki dyskursu (heterogeniczna struktura tekstu jako montaż). Ponadto, jest to istotne pojęcie myśli głównego patrona wystawy, Aby'ego Warburga, ale również innych myślicieli, których echa wydają się krążyć po wystawie, takich jak Walter Benjamin czy Siergiej Eisenstein. Ich dywagacje nad kulturą nowoczesną połączone z rozważaniami nad kategorią montażu we współczesny kontekst wprowadził bodaj najbardziej inspirujący współczesny filozof sztuki Georges Didi-Huberman. Poruszając się w tej konstelacji nazwisk będę starał się pokazać, jak historia sztuki i sposoby jej prezentacji z jednej strony uzyskiwały kinematograficzny charakter (montaż), jak również

jaką wizję historii sztuki i kultury nowoczesnej narzucił ten nowy rodzaj percepcji.

I

„Uprawiać historię sztuki w formie atlasu jest czymś przeciwnym
wobec uprawiania historii sztuki jako narracji”

Georges Didi-Huberman

Jarosław Suchan, kierownik zespołu kuratorskiego, sięga po pojęcie montażu w tekście otwierającym wystawę, zwracając uwagę na jej „achronologiczny charakter”. Píše, że wystawa „oferuje nie tyle chronologicznie porządkowaną opowieść o nowoczesnych dziejach, ile montaż [podkr. K.J.] wyobrażeń nowoczesności oraz jej śladów utrwalonych w sztuce XX i XXI wieku” [broşura towarzysząca wystawie „Atlas nowoczesności”]. Pojęcie montażu zatem jest tu użyte w kontekście rozbijania ciągłości narracji. Jest środkiem, który wydobywa na pierwszy plan inne zależności niż te dotyczące linearności. Montażysta świadomie rozbija ciągłość, wprowadza cięcia i kontrastowe zestawienia, nadając tym samym nowe sensy materiałowi wizualnemu. Zespół kuratorski, kierowany przez dyrektora muzeum, sięgnął po różne zjawiska/hasła symptomatyczne dla nowoczesności, takie jak: emancypacja, autonomia, industrializacja, kapitał, urbanizacja, eksperyment, mechanizacja czy rewolucja. Każde z tych haseł opatrzone zostało opisem tekstowym i zilustrowane wybranymi pracami artystycznymi, korzystając z wypracowanej już wcześniej metody konstruowania „pasaży” [analogiczne do wcześniejszej wystawy „Korespondencje. Sztuka nowoczesna i uniwersalizm”]. Gdzie zatem uwidaczniać miałyby się tu montaż? Przed podjęciem tego wątku warto jeszcze zatrzymać się przy pewnym kontekście tej wystawy. Otóż ważnym punktem odniesienia idei tej wystawy wydaje się myśl wspomnianego już Georgesa Didi-Hubermana. To ten myśliciel na nowo odczytał i zinterpretował myśl Aby’ego Warburga, autora *Atlasu Mnemosyne* [Didi-Huberman, 2002], to on podjął próbę zbudowania swojej teorii kultury w intrygujący sposób czytając wybranych myślicieli, często dobieranych z marginesów głównych nurtów akademickich. W przewrotny sposób zaprzął do swojego projektu pojęcie anachronizmu (*l’anachronisme*), nadając mu wartość

pozytywną, odnosząc je do swoiście pojętej niewczesności Nietzschego [Didi-Huberman, 2007]. Pojęcie to staje się słowem kluczem, będącym jedną z kategorii obrazu, modeli czasowości, ale i typów myślicieli. „Myśliciele anachronistyczni”, do których francuski myśliciel zalicza Warburga i Benjamina, to ci, którzy „wyznaczają nowe ścieżki heurystyczne” [Didi-Huberman, 2002, 53]. Jednakże warto zwrócić uwagę, że „myśliciele anachronistyczni” to jednocześnie ci, którzy zmierzają ścieżką wykreowaną przez samego Didiego-Hubermana. Można bowiem zauważyć, że Aby Warburg i Walter Benjamin w pismach francuskiego filozofa, są w dużej jego własnymi kreacjami. Didi-Huberman stworzył ich na nowo, czyniąc z nich swoich *porte-parole*. Jego niezwykły talent i erudycyjność pozwoliły mu podporządkować i przywłaszczyć sobie tych myślicieli z ich dorobkiem, koncepcjami, intuicjami. Innymi słowy, dokonując żmudnej i wnikliwej inwentaryzacji myśli Warburga i Benjamina, jednocześnie dokonał on ich inwencji, stworzył ich. Dokonał tego w tak niezwykły sposób, że dziś mówiąc na gruncie historii sztuki o koncepcji Warburga czy Benjamina, mówimy o tym, jak narzuca nam to lektura Didiego-Hubermana. Siłą rzeczy, znaczna część słownika tych dwóch myślicieli to słownik myśli Didi-Hubermana. W tym słowniku na jednym z pierwszych miejsc, tuż za wspomnianą *anachroniznością*, plasuje się słowo *atlas*, ale również gdzieś w środku słowo *montaż*. Wracając zatem do ekspozycji w Muzeum Sztuki, myślę, że ani tytuł wystawy, ani jej koncepcja nie mogłyby powstać bez inspiracji Didiego-Hubermanem. Nie chodzi tylko o nawiązanie do wystawy, którą przed kilku laty zrealizował francuski filozof w Centro de Arte Reina Sofía w Madrycie, zatytułowanej „ATLAS. How to carry the world on one’s back?”. Mam na myśli sposób przeformułowywania celów historii sztuki i jej prezentacji, którą zaproponował Didi-Huberman. W jednej z wypowiedzi dotyczących jego wystawy znajduje się zdanie przytoczone jako motto: „uprawiać historię sztuki w formie atlasu jest czymś przeciwnym wobec uprawiania historii sztuki jako narracji”. Atlas jest środkiem w przeformułowywaniu celów, metod i tematu historii sztuki. Na tę dziedzinę, w jego wykładni, składa się, oprócz akademickiej wiedzy, również niewiedza i nieświadomość, historyk sztuki to ten, kto nie boi się zamknąć oczu [2004, 112], „im więcej patrzę, mniej wiem” [2000, 266]. Anachronizm, który jest elementem

stylistyki atlasu, to „specyficzny model czasu obrazów, model anachronistyczny, który rozbija ciągłość i sens historii” [2006, 79]. Ekspozycja w Muzeum Sztuki wydaje się czerpać wiele z tej koncepcji. Dalej będę starał się skupić na jednym z kluczowych wątków myśli Didi-Hubermana w kontekście wystawy — m o n t a ż u. Niemniej, rzadko powołuję się wprost na jego teksty, a raczej sięgam do jego źródeł, próbując odtworzyć wybrane konteksty jego koncepcji m o n t a ż u, na którą składają się w dużej mierze idee Aby’ego Warburga i Waltera Benjamina. Jednocześnie sam przyznaję się, że czytam Warburga, Benjamina i ich koncepcje nie inaczej, jak według Didiego-Hubermana.

II

Montaż — jeden z fundamentalnych elementów koncepcji anachronistycznej Didiego-Hubermana. Montowanie różnych elementów czasowo-przestrzennych, konstruowanie heteronomicznej struktury, przełamywanie i krzyżowanie prostych linii narracyjnych — oto pewne metodologiczne założenia Benjaminowskich „Pasaży” oraz *Atlasu Mnemosyne* Aby’ego Warburga, na które zwraca uwagę francuski myśliciel. Wszystko to, by jak najbardziej wnikliwie analizować badane zjawiska kulturowe, które nie dają się ująć w syntetyczne założenia i schematy. W metodzie Warburga i Benjamina analityczne myślenie góruje nad syntetycznym. Zamiast klarownej syntezy zjawisk, wnikliwa, niekończąca się analiza wszelkich detali, szczegółów, pobocznych elementów. Synteza, która jest ostatecznym zamknięciem tematu, jest nieustannie odwlekana, odsuwana w niekreśloną przyszłość. Stoją więc one w sprzeczności z metodą Panofskiego, „która wynika raczej z syntezy niż z analizy” [Panofsky 1971, 15], Didi-Huberman pisze o „dialektyka, ale bez nadziei na syntezę” [2011, 32]. Ciągła analiza „popycha tego typu badacza do dokładności, sprawiającej często wrażenie skrajnej” [Kemp 1983, 151]; sprawia, że naukowiec uświadamia sobie obcowanie z pewnym niedającym się ostatecznie określić materiałem, zmieniającym kształty, modyfikującym się. „Dla wielkich dzieła skończone mają mniejszą wagę niż owe fragmenty, nad którymi praca ciągnie się przez całe życie” — zwracał uwagę Benjamin [1997, 10]. Praca nad fragmentami i badaniem relacji między nimi to właśnie zasada montażu. Sergiusz Eisenstein nazywał go „zespalającą zasadą” [1959, 422], pisał, że montaż „nie dotyczy wyłącznie filmu;

napotykały na nie[go] zawsze w tych przypadkach, gdy mamy do czynienia z zestawieniem dwóch faktów, zjawisk czy przedmiotów” [1959, 420]. Oczywiście nie bez uzasadnienia jest to zestawienie ich metod z formą filmową. Obaj bowiem myśliciele wprost odwołują się do niej, jako do nowoczesnego sposobu widzenia rzeczywistości. Warburg, w podsumowaniu swojego wystąpienia na temat fresków z pałacu Schifanoia, przyrównuje swoją metodę do działania kinematografu:

„Przyjaciele! Rozwiązanie obrazowej zagadki — tym bardziej, że w tym miejscu nie sposób było ją szczegółowo wyświetlić, lecz tylko rzucić punktowo światło niczym w kinematografie — nie było celem samym w sobie mojego wystąpienia. Ta odosobniona metoda i hipotetyczna próba, którą odważyłem się tutaj przedstawić, jest w moim zamierzeniu apelem na rzecz metodycznego poszerzenia materialnych i przestrzennych granic naszej nauki o sztuce”. [2010, 212].

Odwołanie do działania kinematografu nie jest zabiegiem, jak podkreśla Warburg, czysto retorycznym, ale chęcią podążania niekanonicznymi drogami metodologicznymi, eksplorowania nowego rodzaju percepcji, nowego postrzegania i interpretowania rzeczywistości. „Recepcja w stanie rozproszonej uwagi” według Benjamina charakteryzuje tę nową formę percepcji [1996, 236]. Równie nowatorsko nawiązując do formy filmowej, zauważa on, że ów sposób postrzegania:

„coraz dobitniej zarysowuje się we wszystkich dziedzinach sztuki, stanowiąc przejaw głębokich przemian zachodzących w apercpcji, w filmie znajduje najwłaściwszy ćwiczebny poligon” [1996, 236].

Benjamin miał świadomość, że w „stanie rozproszonej uwagi”, „w podskórnym nurcie podświadomości odbywa się doraźna kontrola” [1996, 236]. Bowiern, jak pisał w słynnym eseju o Baudelaire:z

„Technika zmusiła wrażliwość ludzką do treningu bardziej kompleksowego. Nadszedł czas, kiedy nowe, pilnie zapotrzebowanie zaspokoił film. Szokujące wrażenie staje się w filmie zasadą formalną” [1970, 83].

Stąd eksplorowanie tej, z pozoru chaotycznej i trudnej, rozpraszającej *quasi* filmowej formy „montażu literackiego”, operującej szczególnie, „odpadkami historii” [Benjamin 2005, 505–6], którą filozof zastosował w „Pasażach”. To w tych drobnych detalach zawiera się istota badanych problemów. Benjamin pisał, że „obowiązkiem materialisty historycznego jest rozpoznawanie tej najbardziej niepozornej spośród wszelkich zmian” [1996, 415]. Warburg w swoim podejściu do detalu

nie różni się wiele od podejścia Benjamina (wystarczy przywołać najbardziej znane powiedzenie Warburga: „Der liebe Gott steckt im Detail” — „dobry Bóg tkwi w detalu”). Autor *Atlasu Mnemosyne* pisze, że jego analiza ikonologiczna:

„nie waha się badać zarówno najswobodniejszych, jak i najbardziej użytkowych form artystycznych, jako równouprawnionych dokumentów ekspresji, a więc że metoda ta, mozolnie trudząc się nad rozjaśnieniem jednej, pojedynczej zagadki w dziejach sztuki, oświetli wielkie powszechne procesy rozwojowe w ich wzajemnym powiązaniu” [Warburg 2010, 212–213]

Benjamin wielokrotnie pisał o przebudzeniu się, tę czynność fizjologiczną postawił nawet jako wzór historii: „Prezentacja poznania historycznego podług obrazu przebudzenia” [2005, 946]. Pisał, że „we śnie przeżywamy na powrót życie naszych rodziców i dziadków” [2005, 933], tak samo on przeżywał na powrót rodzącą się nowoczesność XIX-wiecznego Paryża w nieistniejących już pasażach. Jednakże opis historyczny tylko wychodzi ze snu, jego celem jest przebudzenie, bowiem „śniaca zbiorowość nie wie co to historia” [2005, 902], dlatego jego fundamentem jest „budzenie się ze snu” [2005, 884]. Na pewnym poziomie przebudzenie Benjaminowskie jest zbieżne z koncepcją odrodzenia Warburga. Autor *Atlasu Mnemosyne* pojmował je jako powrót do żyjących z ciemnego świata bóstw astralnych, ze strefy pośredniej — *Zwischenraum*, jak zwykł określać średniowiecze. Należy ponownie przywołać zdanie zapisane pod koniec choroby: „15 kwietnia 1923 roku — od tej daty rozpoczyna się mój *Renaissance* (który jednak może być całkowitą auto-iluzją)” [Binswanger, Warburg 2005, 171]. Obaj badacze mierzą się z tym przytłaczającym ogromem rzeczywistości, sięgając po metodę montażu. Nie jest to zagadnienie czysto formalne lub estetyczne. Odnosi się do poszukiwania dodatkowych sensów i znaczeń łączonych motywów, obrazów; jak dostrzega Eisenstein: „dwa jakiegokolwiek zestawione ze sobą ujęcia tworzą nieuchronnie nowe pojęcie, które w wyniku tego zestawienia nabiera cech zupełnie nowej jakości” [1959, 420]. Odwołanie się do montażu jest zatem pewną drogą heurystyczną, pewną metodą odkrywania nowych prawd, poszukiwania nowych, nieodkrytych sensów, za pomocą eksperymentalnej, zmiennej formy, wykorzystując jednocześnie wielość opracowywanych materiałów. Montaż jest sposobem poradzenia sobie z heteronomicznym,

różnorodnym materiałem, z którego konstruowana jest pewna narracja. Siegfried Krakauer w swojej „Teorii filmu” wprowadził pojęcie „przedstawiania materialnej rzeczywistości”, dzieląc je na funkcje rejestracyjne i odkrywcze [1975, 62]. Takim „przedstawieniem materialnej rzeczywistości” wydają się być dwa omawiane projekty, w których funkcja rejestracyjna (zagadnienie historii i obrazu) łączy się z funkcją odkrywczą (poszukiwanie nowych sensów poprzez metodę montażu oraz opracowywanie i przecieranie nowych ścieżek heurystycznych historii sztuki). Eksploatując metody montażu, Warburg i Benjamin odkrywają nowe treści i wartości niesione przez kulturę europejską. Natrafiają na przedmioty, które nie są martwą materią, nieruchomymi elementami kultury człowieka, ale są same w sobie czynnikiem dynamicznym, przepełnionym życiem, ruchem i swoistą aktywnością. Obaj badacze starają się całkowicie oddać głos materiałowi swoich badań, z jak najbardziej subtelnym komentarzem, minimalnie zasłaniającym ów dynamizm. Wydobywają na sam wierzch omawiane problemy, pozostawiając swoje myśli w tle, jako przestrzeń pośrednią łączącą pojedyncze elementy, ale nigdy nie będącą istotą wypowiedzi. Myśl autora staje się spoiwem montażowym tych projektów; niepozorna i subtelna, a jednak bez tej myśli całość rozleciałaby się natychmiast. Philippe-Alain Michaud zwraca uwagę na te przestrzenie pomiędzy w projekcie Warburga:

„Aby zrozumieć to, co Warburg rozumiał przez «ikonologię przerw [*ikonologie des Zwischenraums*]» należy zatrzymać się nad tym, co łączy fotografie lub przeciwnie, nad tym, co dzieli, nad tymi czarnymi przestrzeniami, które izolują obrazy na powierzchni tablic” [2002, 176].

Tę poetykę przestrzeni pomiędzy *Atlasu Mnemosyne* rozwija Didi-Huberman, pisząc, że:

„czarny materiał tablic Mnemosyne (...) nie jest wyłącznie obszarem optycznym, tworzy on przestrzeń materialną obrazów, ich dynamiczne środowisko, ich «miejsce pobytu». Przestrzeń zatopiona w ciemności jest więc pewnym *Umwelt* — otaczającym światem — obrazów” [2006, 456].

To właśnie w tej formie Warburg odkrywa najlepsze narzędzie do ukazania się wyłaniających się z ciemności przeszłości demonów antyku. Tym, czym dla Warburga jest *Zwischenraum*, przestrzeń pośrednia, tym dla Benjamina wydaje się być komentarz, łączący

montażowo zebrane cytaty. Komentarz jest strukturą [Benjamin 2005, 506] stanowiącą szkielet dla całej konstrukcji *Pasaży*, dla tej książki cytatów: „dzisiejszy historyk musi tylko skonstruować delikatne, lecz wytrzymałe — filozoficzne — rusztowanie, by w jego sieć chwycić najbardziej aktualne aspekty przeszłości” [2005, 504]. Tiedemann zwrócił uwagę, że Adorno mylnie zinterpretował dzieło Benjamina jako „składające się wyłącznie z cytatów”, jednakże ta pomyłka wskazuje jak silnie oddziaływała na późniejszych interpretatorów idea tego „szokowego montażu materiału” [2005, s. 1144]. Edytor tekstów Benjamina pisze:

„Miejsce teorii pośredniczącej [*sic!* — przyp. KJ.] zajęłaby jakaś forma komentarza, definiowanego przezeń [tj. przez Benjamina — przyp. KJ.] jako «objaśnianie szczegółów» (N 2, 1); objaśnianie i komentarz jednak można sobie wyobrazić tylko jako prezentację, nie inaczej. Nie można bynajmniej przyjąć, iż *Pasaże* były już gotowe w formie cytatów i potrzebowały tylko sensownego uporządkowania” [2005, 1144].

W obu zatem projektach autorzy ograniczają swoją inwencję do przemawiania wprost jedynie przez obszary pośrednie, poboczne, poprzez łączniki montażowe. Jednakże to subtelne działanie, delikatna manipulacja materiałem, ma bardzo ważne znaczenie. To w obrębie pośrednich obszarów, rodzi się kluczowy efekt tych a n a c h r o n i s t y c z n y c h metod, tam dokonuje się (typowo filmowy) akt animowania badanych materiałów, ożywiania ich, dawania im narzędzia do przemawiania i oddziaływania na współczesność, to w tej pomijanej przestrzeni pomiędzy „ustawicznie rodzi się nowe życie” [Benjamin 2005, 505], tam rozgrywają się podświadome procesy. Benjamin, niemal słowami Warburga, pisał, że „międzyprzestrzeń budzenia się, w której obecnie żyjemy, chętnie odwiedzają bogowie” [2005, 890]. Obu badaczom chodziło o odtwarzanie, czy może bardziej unaocznianie, wszechobecnego życia, przepełniającego pozornie martwe archiwa. Benjamin wskazywał na „niezniszczalność najwyższego życia we wszystkich rzeczach” [2005, 505], Warburg z kolei pisał, że „w setkach przeczytanych i w tysiącach nieprzeczytanych źródeł archiwalnych wciąż brzmią głosy zmarłych” [2010, 92]. O takim właśnie powoływaniu do życia poprzez montaż pisał Eisenstein:

„zestawienie poszczególnych detali w określonej konstrukcji montażu powołuje do życia, zmusza do powstania w percepcji odbiorcy, to, co ogólne, co zrodziło każdą odrębną cząstkę, i co wiąże je razem w jedną całość, a mianowicie — w taki

uogólniony obraz, w którym autor, a w ślad za nim i widz przeżywają dany temat” [1959, 422].

Pisząc o *Atlasie* Warburga, często odwoływano się do doświadczeń awangardy plastycznej, do sztuki collage’u i fotomontażu [Didi-Huberman 2006, 444; Michaud 2002, 178], Benjamin wprost odwoływał się do doświadczeń plastycznych surrealistów. Jednakże dużo bardziej intrygującym wydaje się zestawienie form tych projektów z doświadczeniem filmowym, z chęcią uchwycenia ruchu i życia. Michaud pisał o tablicach *Atlasu* Warburga jako o *storyboardach* filmowych, starał się je zestawić z „Histoires du cinema” Jeana-Luca Godarda, nazywając oba podejścia „myślą typu kinematograficznego w historii sztuki” [2002, 178-179]. Wydaje się jednak, że Michaud zatrzymał się jedynie na aspekcie wizualnym *Atlasu Mnemosyne*, albo niedostatecznie rozwinął ten motyw. Nie wszedł w głąb sensu filmu jako najefektywniejszej formy przedstawiania życia. Kracauer podkreśla, że właśnie film, w odróżnieniu od sztuki, najlepiej eksponuje „materiał z życia” [1975, 319]. O ile więc sztuki plastyczne, pod wpływem zamierzeń artysty, przewyżniają rzeczywistość: „nawet najbardziej zagorzały realista nie rejestruje rzeczywistości, ale ją przewyższa”, o tyle „materialna rzeczywistość jest domeną filmu”, stanowi jego materię [Kracauer 1975, 317]. W tym sensie projekty Benjamin i Warburg należałoby raczej zestawić z filmem niż ze sztukami plastycznymi, oni nie przewyżniają sztuki i kultury jako swoistej łamigłówki, którą rozwiązują jako wytrawni humaniści, ale raczej traktują je jako materię do *quasi* filmowej projekcji różnych zagadnień bytu człowieka. W tym kontekście jakże benjaminowsko brzmią słowa Kracauera o filmie:

„Próbując doświadczyć świata za pomocą kamery — dosłownie wyzwalamy go ze stanu uśpienia, stanu faktycznego nieistnienia. A możemy go doświadczać, ponieważ percypujemy go fragmentarycznie. Kino można określić jako medium szczególnie przystosowane do wyzwalań materialnej rzeczywistości. Po raz pierwszy w dziejach obraz filmowy pozwala zachować przedmioty i zdarzenia, składające się na strumień materialnego życia” [1975, 318]

Warburg i Benjamin za pomocą swoich narzędzi, „Pasaży” oraz *Atlasu Mnemosyne* próbują doświadczyć nowoczesności, nowożytności kultury europejskiej. Wyzwalają tę nowoczesność z licznych detali, z samej „materii życia”, czy to XIX wieku, czy nieustannie powracającego

Renesansu. Wrażliwi na detale, na wszelkie odchylenia od reguły, w których — jak uważali — zawiera się to, co najistotniejsze dla danej kultury. Bowiem, jak pisał Benjamin, „tym, co w kulturze ważne, nie są wielkie kontrasty, lecz niuanse z których świat rodzi się ciągle na nowo” [2005, 905]. Dlatego forma „Pasaży” jest tak wymagająca i mało przystępna, bowiem tylko w ten sposób Benjamin był w stanie przedstawić owe subtelne problemy, które często były ambiwalentne, bez wyraźnych kontrastów, ginące w skali szarości, niedostrzegalne dla pobieżnego widza. Podobnie u Warburga, kategorie przybierają coraz mniej ewidentne i jednoznaczne sensy. Charlotte Schoell-Glass zauważyła tę zmianę na podstawie kategorii obrazu, który

„ulega pewnej modyfikacji terminologicznej: nie jest to już *polarność* (i w związku z tym próba «harmonizowania przeciwieństw») ale raczej ambiwalencja i niejasność (...). Warburg przechodzi od konceptu *polarności* do *ambiwalencji*” [2002, 45]

Jego model obrazu zaczyna „krążyć wokół nierozwiązywalnej ambiwalencji” [Schoell-Glass 2002, 45], na co zwrócił również uwagę Ernst Gombrich:

„Fakt, że każdy obraz wydawał się naładowany konfliktowymi i przeciwstawnymi mocami, że ta sama «formuła patosu» oznaczała z jednej strony «wyzwolenie» z drugiej «degradację», sprawiał największe trudności dla Warburga w przedstawieniu złożoności jego oglądu historycznego w języku dyskursywnym” [1970, 285]

To właśnie ta trudność „języka dyskursywnego” o którą nieustannie potykał się Warburg, sprawiła, że postanowił on prawie całkowicie zrezygnować ze słowa, i oddać głos przede wszystkim obrazom. Co więcej, sam z obrazów konstruuje, lub może odtwarza, pewien język, dlatego we wstępie do *Atlasu Mnemosyne* (jedynym całościowym i wykończonym tekście odnoszącym się do projektu) odwołuje się do teorii językoznawczej: „Podczas podobnych prób już w 1905 roku autorowi przyszło z pomocą studium Osthoffa, poświęcone supletywnemu charakterowi języków indogermańskich” [Warburg 2011, 110]. Warburg doszedł do wniosku, że analiza języka może służyć do analizy „analogicznych procesów w obszarze języka gestów, dającego formę sztuce” [1966, 821]. Atlas obrazów stał się więc prawdopodobnie czymś na kształt słownika języka gestów sztuk plastycznych, czyli tym, co nazywał engramami. Opierając się teorii dziedziczenia cech nabytych, wyrażanych w tzw. engramach, zbudował

własną teorię „pamięci form ekspresywnych” wytłoczonych w pamięci społecznej „z taką intensywnością, że te engramy doświadczenia emocjonalnego trwają [überleben] jako bogaty dorobek pamięci” [1966, 821]. Warburg więc wszedł w świat obrazów, który zaczął postrzegać coraz bardziej jak abstrakcyjny świat języka, świat pamięci przenośnej, złożonej z pewnych danych przekazywanych od wieków. W tym sensie Belting pisał o pewnym „odmiennym rodzaju języka”, co oczywiście nie oznaczało „konwencjonalnej metafory poetyckiego «języka sztuki», ale raczej system symbolicznego komunikowania się zawarty w samych formach” [1987, 31].

Podobnie było z Benjaminem, on też wszedł w językową przestrzeń obrazów, które zdominowały jego percepcję świata. Jednakże podszedł do nich niejako od drugiej strony. O ile punktem wyjścia dla Warburga były konkretne obrazy, konkretne artefakty z historii sztuki i kultury, o tyle punktem wyjścia dla Benjamina była rzeczywistość jawiąca się w obrazach. Zaczęli oni więc od różnych stron, ale wydaje się, że ostatecznie dotarli do podobnych obserwacji, wniosków i metod, jak pisał Kemp, „przy końcu ich działalności badawczej wyłoniła się daleko idąca zbieżność sposobów postępowania” [1983, 153]. Benjamin, tak samo jak Warburg, nie ma:

„nic do powiedzenia; tylko do pokazania. Niczego, co wartościowe, nie kradnę; nie przywłaszczam sobie także żadnego wyrafinowanego sformułowania. Tylko łachmany i odpadki, ale nie po to, by je zinwentaryzować, lecz by oddać im sprawiedliwość w jedynej możliwy sposób — wykorzystując je” [2005, 505–506].

Jego cel jest jasno zdefiniowany, chce „ukazać większą obrazowość materialistycznej prezentacji historii niż metody tradycyjnej” [2005, 509]. Bowiemy historyk, w czasach Benjamina, skonfrontowany jest z całkowicie nową sytuacją kulturalną, stoi w obliczu niekończących się materiałów: „Należy ukazać szczególną trudność w pracy historyka nad czasami po końcu XVIII wieku. Z chwilą narodzin wielkonakładowej prasy objętość źródeł wzrasta nieskończenie” [2005, 512]. Benjamin stara odnaleźć się w tej całkowicie nowej sytuacji, ma świadomość, że obrazy, nawet w swojej konkretnej formie, stają się coraz bardziej abstrakcyjne, poprzez swoją ulotność, zwielokrotnienie, potężny natłok z każdej strony. „Technika reprodukcji wyrywa reprodukowany obiekt z ciągu tradycji” [1996, 207] — z kolei ów obraz, wydaje się, wyrывał

Benjamin z konkretności materii. Nie potrzebował on więc konkretnych obrazów; operował wyłącznie słowem, pozornie więc jego metoda była zupełnym przeciwieństwem metody Warburga. Jednakże w tej sprzeczności rodzi się pewna dialektyczna jedność, naświatlająca zagadnienie świata w obrazach. Historia sztuki bez słów, utworzona z samych obrazów oraz obraz historii złożony z samych fragmentów tekstów, bez żadnych ilustracji — w tych dwóch skrajnościach rodzi się pewne napięcie, pewna dialektyczna gra.

„To — pisał Benjamin — co dla innych jest odchyleniem, dla mnie stanowi zespół danych określających mój kurs. — Ja swoje wyliczenia opieram na różniczkach czasowych, które innym zaburzają «główne kierunki» poszukiwań” [2005, 502].

Warburg skupiał się również na tym, co „zaburza główne kierunki historii sztuki”, na renesansie, który nie jest tylko pogodnym nawiązaniem do doskonałego antyku, ale jest odrodzeniem antycznych demonów, opętujących nowoczesną Europę. To w tych „odchyleniach”, w tych „różniczkach”, „ciemnych obszarach” oddzielających obrazy na tablicach „Mnemosyne”, wśród tysięcy cytatów, realizuje się ta sama strategia analizy kultury. Analiza staje się montażem, ciągłym poszukiwaniem zmiennych zależności, różnic, które nie są determinowane przez ewidentne i doniosłe zjawiska, ale przez detale.

„Bardzo znamienity w kinie — pisał Benjamin — jest kontrast między przerywanym ciągiem obrazów (...) i ciągłością muzyki. Jednym z celów niniejszej pracy jest również gruntowna eliminacja «rozwoju» z obrazu historii” [2005, 892].

Czerpiąc zatem na współczesnych im doświadczeniach z dziedziny sztuki filmowej, starają się prowadzić pewną narrację naukową, która zrywa z linearnością i teleologiczną koncepcją rozwoju. Bowiem w ich projektach realizuje się dalekosiężny cel, który wykracza poza czysto estetyczny ogląd sztuki, ograniczający się do badania wymiaru wizualnego sztuki, a sięga próby tworzenia materialnego obrazu rzeczywistości. Jest więc to szeroko pojęta analiza człowieka, kultury i społeczeństwa. W obu projektach zawarta jest wizja nauki historii sztuki, z jej niesprecyzowanymi i ambiwalentnymi celami i motywacjami.

Warto zaznaczyć, że do podobnych obserwacji doszedł na gruncie nieco innych rozważań Wiesław Juszcak. W swoim tekście

„Dzieło sztuki czy fakt historyczny?”, dyskutował sposób, w jaki traktować przedmioty sztuki, jaką czasowość zastosować do nich. Postulował tam by unikać sytuacji, „które powodują «unieruchomienie», ustatycznienie i, co za tym idzie, które będą w stanie sprowadzić wszelkie procesy do czystej chronologii” [1972, 12]. Wskazywał, iż „problem nieciągłości pozostaje zawsze ważnym problemem”, a koncepcje adekwatne do celów historii sztuki, to takie, które w obrazie widzą „fragment przebiegu, uwydatniają jego «energetyczną» stronę” [1972, 12]. W podobnym tonie, na gruncie refleksji filozoficznej będzie pisał Michel Foucault odnośnie do historii i dokumentu:

„Naczelne zadanie jakie sobie stawia (historia — przyp. K.J.), nie polega na tym, by go interpretować (dokument — przyp. KJ.), by ustalić, czy mówi prawdę i jaka jest wartość jego przekazu, ale na tym, by przetworzyć go od wewnątrz, i opracować: organizuje go, rozcina, dzieli, porządkuje, wyodrębnia poziomy, ustanawia serie, odróżnia to, co walentne, od tego, co walentne nie jest, wykrywa składniki, określa jednostki, opisuje stosunki” [1977, 31].

Foucault podkreślał potrzebę przededefiniowania historii, która powinna przestać „posługiwać się materialnymi dokumentami, ażeby odświeżać swoje wspomnienia”, ale ma stać się „odtąd przetwarzaniem i uruchamianiem dokumentarnej materii” [1977, 31]. Nowa historia, wedle Foucaulta, „dokonuje problematyzacji serii, cięć, granic, deniwelacji, przesunięć, swoistości chronologicznych, szczególnych form przetrwania, możliwych typów relacji” [1977, 35] — oto więc uprawianie historii staje się pewnym montowaniem quasi filmowym, gdzie dokonywane są cięcia, przesunięcia, tworzone są serie montażowe, usunięcia, manipulowanie chronologią etc. Jak wobec takiej wizji historii definiować już konkretnie historię sztuki, jak taką koncepcję historii można przełożyć na historię sztuki? Do tych pytań prowadzić nas może myśl Aby’ego Warburga i Waltera Benjamina. Jednakże w dużo wyraźniejszej formie naprowadza na te pytania interpretacja tych myślicieli przez współczesnego myśliciela, niegdysiejszego ucznia Foucaulta, Georgesa Didi-Hubermana.

Wracając zatem do zagadnienia wystawy w Muzeum Sztuki, myślę, że do powyższych pytań, za Didi-Hubermanem prowadzą również kuratorzy wystawy „Atlas nowoczesności”. Analizowane

wcześniej strategię: warburgiańska *historia sztuki w samych obrazach* i benjaminowski *obraz historii* zbudowany z *samych fragmentów tekstów*, znajdują swój ekwiwalent w stylistyce wystawy. Zbudowana ona jest z konstelacji obrazów, w które wprowadzone są obszerne teksty teoretyczne, dotyczące różnych zagadnień, kluczowych dla pojmowanej przez kuratorów *nowoczesności*. Jest to ciekawa konstrukcja, aczkolwiek wymagająca. Jako widz tej wystawy z niektórymi tezami zawartymi zarówno w tekstach, jak i w konstelacjach obrazów nie mogłem się zgodzić, uważałem je za mylne, nietrafione, czasem wręcz fałszywe i tendencyjne. Jednakże oto właśnie konsekwencja wpływająca z dorobku Warburga i Benjamina. Ich rozważania są w pewnym sensie arbitralne, *a priori*, subiektywne. Albo wchodzi się w ich narracje, podporządkowując się ich wizjom i konwencji, albo należy je odrzucić, jako nienaukowe, nieobiektywne, nieokreślone. Ich rozważania oparte są do pewnego stopnia na asocjacjach, intuicji i przeczuciu, które często prowadzą do zaskakująco trafnych konstatacji, choć czasem mogą zawodzić. Podobnie jest z ekspozycją w Muzeum Sztuki. Widz postawiony jest wobec podobnej arbitralnej, czasem wręcz apodyktycznej narracji. Jednakże, tak samo jak w *Atlasie Mnemosyne* i „Pasażach”, odbiorca może swobodnie poruszać się po salach „Atlasu nowoczesności”, podporządkowując się jej idei, ale jednocześnie współtworząc ją, montując ją, czasem wręcz czytając ją wbrew intencjom kuratorów. Montaż nowoczesności dokonał się na poziomie wyborów kuratorskich, architektury wystawy, doboru i stworzenia tekstów, ale również ten montaż dokonuje się na poziomie indywidualnego odbioru wystawy, która nie narzuca swojej teleologii, linearności i chronologii, a pozostawia je otwarte.

BIBLIOGRAFIA

- Belting, Hans, 1987, *The End of Art History*, trans. Christopher S. Wood, Chicago.
- Benjamin, Walter, 1970, *O kilku motywach u Baudelaire’a*, przeł. Barbara Surowska, [w:] „Przegląd Humanistyczny”, nr 5, ss. 69–84.
- Benjamin, Walter, 1996, *Anioł Historii i inne szkice*, opr. Hubert Orłowski, Poznań.
- Walter Benjamin, 1997, *Ulica jednokierunkowa*, przeł. Andrzej Kopacki, Warszawa.
- Benjamin, Walter, 2005, *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków.
- Binswanger, Ludwik; Warburg, Aby, 2005, *La guarigione infinita*, trad. Catia Marazia, Davide Stimilli, Vicenza.
- Didi-Huberman, Georges, 2000, *Obraz jako rozdarcie i śmierć wcielonego boga*, tłum. Mirosław Loba, [w:] „Artium Quaestiones”, X, ss. 219–304.
- Didi-Huberman, Georges, 2004, *Ninfa Moderna*, trad. Aurelio Pino, Milano.
- Didi-Huberman, Georges, 2006, *L’immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell’arte*, trad. Alessandro Serra, Torino.
- Didi-Huberman, Georges, 2007, *Storia dell’arte e anacronismo delle immagini*, trad. Alessandro Serra, Torino.
- Didi-Huberman, Georges, 2011, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, przeł. Barbara Brzezicka, Gdańsk.
- Eisenstein, Sergiusz, 1959, *Wybór pism*, przekład zbiorowy, Warszawa.
- Foucault, Michel, 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, Warszawa.
- Gombrich, Ernst, 1970, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, London.
- Juszczak, Wiesław, 1972, *Dzieło sztuki czy fakt historyczny?*, [w:] *Granice sztuki: z badań nad teorią i historią sztuki, kulturą artystyczną oraz sztuką ludową*, red. Jan Białostocki, Warszawa.
- Kemp, Wolfgang, 1983, *Walter Benjamin i Aby Warburg*, przeł. Wojciech Suchocki, [w:] „Artium Quaestiones”, II, ss. 145–172.
- Kracauer, Siegfried, 1975, *Teoria filmu*, przeł. Wanda Wernstein, Warszawa.

- Philippe-Alain, Michaud, 2002, *Zwischenreich. Mnemosyne, o l'espessivita senza soggetto*, [w:] *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dei*, red. Marco Bertozzi, Ferrara.
- Panofsky, Erwin, 1971, *Studia z historii sztuki*, opr. Jan Białostocki, Warszawa.
- Schoell-Glass, Scharlotte, 2002, *La teoria dell'immagine proposta da Aby Warburg*, [w:] *Aby Warburg e la metamorfosi degli antichi dei*, red. Marco Bertozzi, Ferrara.
- Tiedemann, Rolf, 2009, *Wprowadzenie*, [w:] Walter Benjamin, *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków, ss. 5–30.
- Warburg, Aby, 1966, *La rinascita del paganesimo antico: contributi alla storia della cultura*, red. Gertrud Bing, Firenze.
- Warburg, Aby, 2010, *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, przeł. Ryszard Kasperowicz, Gdańsk.
- Warburg, Aby, 2010, *Atlas Mnemosyne. Wprowadzenie*, przeł. Krzysztof Pijarski, [w:] „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 2–3, 2011, ss. 110–115.

ABSTRACT

Editing Modernity. „Atlas of Modernity” exhibition confronted with some trends in contemporary aesthetics

In this article I examine the notion of “montage” in the contexts of both Muzeum Sztuki exhibition “Atlas of Modernity” and contemporary trends in aesthetics. In the exhibition folder there appears the word “montage” which describes a specific methodology of the exhibition. The way “montage” is being used metaphorically in the discourse of aesthetics is by no means new. Thus I decided to dig into the roots of the usage of this notion, which goes back to the beginning of 20th century when Aby Warburg established a new methodology in the visual studies, Walter Benjamin elaborated on his literary montage, and Sergey Eisenstein contributed to general theory of montage. Nevertheless, the very central figure is contemporary theorist Georges Didi-Huberman and his original reading of the above mentioned thinkers. Thus, using this constellation of names, I try to examine, how the notion deriving from cinematography happened to play such an important role in contemporary aesthetics.

KEYWORDS: “atlas of modernity”, montage, aesthetics, anachronism, image studies

SŁOWA KLUCZOWE: „atlas nowoczesności”, montaż, estetyka, anachronizm, teoria obrazu



PAWEŁ KOROBCZAK
UNIwersytet Wrocławski

**DONACYJNY CHARAKTER DOBRA A KWESTIA
TRANSCENDENCJI W KONTEKŚCIE MYŚLI
MARTINA HEIDEGGERA**

Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός
[Mk 10,18]

Nie tylko filozoficzne, lecz najbardziej nawet potoczne rozpoznanie dobra podlega szczególnym ograniczeniom, choć bowiem, jak słusznie zauważa Scheler, „jedynym, co może pierwotnie nazywać się dobrym i złym, tzn. co nosi materialną wartość dobra i zła wcześniej i niezależnie od wszystkich pojedynczych aktów, jest «osoba»” [Scheler 1988, 65; por. Scheler 1921, 23], to jednak jest ona dobra (czyli pozostaje nosicielem i miejscem pobytu dobra) bezwiednie i tylko o tyle, o ile bezwiednie. Będąc nosicielem dobra osoba, mimo że bodaj najlepiej dobro jako takie rozpoznaje, nie rozpoznaje go w sobie. Stąd zdaje się dobro ślełą plamką horyzontu osoby, tym, czego nie tylko nie może ona u siebie zbadać, ale nawet podejrzewać. Własnego związku z dobrem nie można „nigdy doświadczyć od wewnątrz, a osoba, będąc nosicielem wartości, nie powinna tych wartości w żaden sposób pojmować, widzieć i przeżywać” [Hildebrand 1987, 166]. Dotycząc osoby jako takiej, skrytość charakteru dobra dotyczy także jej cnót (jako ukonstytuowania zdolności podejmowania szczególnego rodzaju aktów), oraz samych aktów [Hildebrand, 1987, 166n.], w skrytości zasadzając i ujawniając swój fenomenalny charakter. Trudność jawienia się skrytości nie przestaje być trudnością, nawet jeśli nie pozostaje niczym nowym konstatacja, że tajemnica jako tajemnica znana może

być o tyle jedynie, o ile pozostanie nie wyjawiona, w przeciwnym bowiem razie staje się znana nie jako tajemnica, lecz jako to, co tajemnicą być przestało. Tak działa szczególna „dialektyka” fenomenologii, która dotycząc tego, co jawi się w sobie, potrzebna staje się wszak o tyle jedynie, o ile owo w sobie jawne, nie jawi się z siebie, czyli: nam. Jak wtedy, gdy fenomenem w wyróżnionym sensie pozostaje bycie właśnie dlatego, że nie tylko zrazu i zwykle, ale i później pozostaje skryte — tyle że wtedy już jawnie skryte [por. Heidegger, 1994, 50n.].

Jawność dobra, kontestując nowożytny kartezjański paradygmat myślenia, pozostaje tedy w tej mierze nie-pewna, w jakiej niedostępna reflektującemu podmiotowi, a przynajmniej nie inaczej, niż w nieuchronnie zapośredniczającym akcie uchwycenia zewnętrznego świadectwa. Dobro nie pozostaje niejawne dla tych, którym jest wyświadczone, zawsze już będąc czymś, o czym nie może wiedzieć już tylko ten spośród wielu, który (niekiedy jako jedyny) jest dobra nosicielem i który rozdaje je szczerze. Jak gdyby dobro mogło stawać się jedynie przedmiotem wiary lub strukturalnie nie różnej od niej naoczności: nie różnej w tej mierze, w jakiej tylko o tyle poświadczającej coś więcej niż ideę dobra w myśli, o ile myśl w samoupewniającym się akcie skwapliwie poświadczyła wprzód niemożliwość nieistnienia Boga równie jednak nieskończenie dobrego, co nieskończenie od skończonej myśli o dobru różnego. Innymi słowy w etyce (nieuchronnie z tego powodu tymczasowej) kierunek woli wyznacza zawsze idea dobra, lecz nie jego poznanie [por. Alquié 1989, 143]. Czy nie dlatego właśnie, że jako warunek możliwości poznania — czyli poznania prawdziwego w sensie zgodności myślenia z jego przedmiotem — nigdy nie może się ono owym przedmiotem stać? Choć wciąż jeszcze pozostaje kwestia prawdziwości poznania metafizycznego, do poznania dobra poniekąd się w nieskończoność upodabniającego. Nawet bowiem jeśli metafizyka określa warunki możliwości wiedzy, nie starczy bodaj uznać, że poznanie warunków możliwości poznania metafizycznego tożsame jest z nim samym.

Pozostające przedmiotem i wiary, i pragnienia, dobro udziela się za sprawą tego, który nie może wiedzieć i myśleć, że to on je daje (gdyż nie może myśleć, by miał co dawać), a przez to, że dawane i dane jest innym, udziela się także darczyńcy, problematyzując (i tym samym jak gdyby kwestionując) go w jego statusie podmiotu daru — i zarazem (a nawet: tym samym) potwierdzając jego podmiotowość w strukturze

donacji. Aporetyczność statusu kogoś dobrego jest zatem dana nieledwie w ten sam sposób, co jego dobro, lub jako ono — skoro na sposób donacyjnego charakteru dobra. Dobry o tyle zdaje się w swej dobroci kimś aporetycznym, kimś nie-do-pomyślenia (choć jego prawdo-podobieństwo stanowi dla innych zawsze już coś zarówno naocznego, jak i wytęsknionego), o ile — z jednej strony — dobry nie może chcieć darować własnej dobroci, z drugiej zaś strony nie można pomyśleć daru bez intencji daru. Innymi słowy czyniąc dobro, dobro wyświadczać, pragnie on dobra: dla Innego — i pragnienie to warunek własnej możliwości znajduje w tym, że dobry nie wie o własnej dobroci. Pragnienie oddania tego, czego się nie ma zarysowuje strukturalną charakterystykę dobra tkwiącą w momencie donacji, charakterystykę stanowiącą poniekąd warunek możliwości. Dobro znaczy: nie-mieć-by-dać. Dobry do tego stopnia spełnia ów warunek, że tym, czego nie posiada, jest nawet świadomość samego warunku, choć z drugiej strony jest to może warunek wstępny, lub wręcz pierwszy przejaw dobroci dobrego. Inny wypełnia horyzont intencji dobrego, samo dobro czyniąc czymś poniekąd transcendentnym, skoro w żaden sposób nie mieszczącym się w doraźności zastanej sytuacji, która wszak dobra się dopiero domaga, której na dobru właśnie zbywa. Poświęcanie się (czasu, sił) dla dobra Innego, strukturalnie zakłada oczekiwanie zjawienia się dobra skąd-inąd, nawet jeśli w porządku faktycznym żadne wyczekiwanie dobra *jako skutku* nie tylko nie miewa miejsca, ale nawet mieć go nie powinno. Owo „skąd-inąd” pozostaje bowiem na tyle radykalne, że choć dobro pojawia się w korelacji z działaniem, to jednak jego źródło w żadnej mierze z działaniem się nie łączy: o tyle przynajmniej nie, o ile dobry swoje działanie czyni przedmiotem i życzenia, i decyzji, dobroci działania natomiast — ani przedmiotem życzenia, ani decyzji. Dobre działanie o tyle jest dobre, o ile dobro w jego strukturze jest i pozostaje czymś spoza immanencji struktury (ale czy istoty?) działania. Jak gdyby zarówno czyn, trwała dyspozycja i osoba stawały się ofiarą na rzecz Innego i jako takie — jako złożone w ofierze, jako oddane — zyskiwały charakter dobra. Jeśli tedy dobro ujawnia się w dobrym, to jako coś spoza niego samego, coś, co zjawia się w dobrym jak gdyby w jego, dobrego, miejsce: kiedy już poświęcił się Innemu. Jawność transcendencji dobra o strukturze nie-mieć-by-dać, transcendencji związanej z oddaniem wszystkiego, co własne, pozostaje tożsama z transcendentnym charakterem radykalności daru, w którym

dobro staje się czymś danym jako od-danym, to znaczy relatywnie danym zawsze właśnie nie temu, który jest dobry, a dobremu — choć danym obiektywnie — to jednak jak gdyby „przez przeoczenie” darującego. Zagadkowość tej struktury skrywa się zarówno w konstytucji darującego jako darującego (czyli jako dobrego), jak i — przede wszystkim — w kwestii możliwości transcendencji. Ruch transcendentnej donacji wydoskonalać się wraz z zanikiem jego możliwej treści czyli tego, co Scheler nazywa „materią”, sprawia, że najdoskonalej daje ten, kto oddał już wszystko, a najdoskonalszy dar dokonywany jest przez tego, który miłuje, to znaczy daruje tylko to (ale też wszystko to), czego nie ma [por. Lacan za Derrida 1993, 10]. Zdaje się to w kierkegaardowskim geście z daru czynić paradoks, a uczestnictwo w dobru umożliwiać jedynie mocą absurdu [Por. Kierkegaard 1972].

Aporetyczny dar powraca w swej możliwości dopiero „poza” transcendencją, w ekstatycznej przestrzeni immanencji owego „poza” — poza dobrem i złem — wykluczając przy tym tożsamość dobra i daru, lub choćby umocowanie jednego w drugim. Przestrzeń owego „poza” określona zostaje przez strukturę mieć-by-dać. Pytaniom o transcendencję nie ma końca. Kwestionowanie daru w jego transcendentnym charakterze przychodzi bowiem nader łatwo, zwłaszcza Zaratuście, który w darzącej cnotie [Nietzsche 1995, 65-69; KSA 4, 97-102] upatrując swoistej doskonałości typu, wkomponowuje ją nieuchronnie w zamknięty krąg immanencji. Stając się zasadą hierarchizacji, donacja, jej stopień (czy też stopień jej nieustanności i bez-względności), określa miejsce w strukturze wartości; i dlatego właśnie „złoto zdobyło sobie wartość najwyższą” [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97], że — niczym cnota — „jest niepospolite, niepożyteczne, jaśniejące i w blasku swym łagodne; ono się zawsze darowuje.” [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97] Konieczność pozytywnej odpowiedzi na pytanie o takozsamość „cnoty” u myślicieli tak różnych jak Nietzsche i Scheler (takozsamość wynikającą z formalnego charakteru tego pojęcia wyczerpującego się w habitualnej trwałości polegającej na wzmaganiu samej siebie) daje się dostrzec również i w tym, że nieustanność darowania i tylko darowania wystawia Nietzscheańską cnotę darzącą ponad wszystkie inne i ponad wszystko inne, w tym wykraczaniu-poznad-i-pozza czyniąc ją „najwyższą cnotą” [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97]. Immanentny gest takiego transcendowania, ujawniając się na dwa

sposoby, podkreśla nie tyle transcendowania pozorność, ile nieuchronność immanencji w świecie, w którym transcendencja umarła. A przecież śmierć — jako przejście na drugą stronę — dla transcendencji oznacza przybycie w „tu”. I właśnie dlatego i tylko o tyle: takie zaniknięcie, które i na zmartwychwstanie, i na dialektykę pozostaje ślepe.

Śmierć transcendencji daru dokonuje się, po pierwsze, wraz z konstytuowaniem się warunku jego możliwości: wraz z tym, co do-darowania. Warunku, za sprawą którego pragnienie darowania łączy się (nieledwie utożsamiając, choć tożsamością opóźnioną i przesuniętą) z łaknieniem „zgromadzenia dóbr i bogactw wszelkich we własnej duszy” [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 98]. Stąd „nienasycenie pożąda dusza wasza skarbów i klejnotów, gdyż nienasycona jest cnota wasza w pragnieniu obdarzania” [Nietzsche 1995, 66; KSA 4, 98]. Owo mieć-by-dać, ustanawia jako warunek dawania — łaknienie brania, którego nienasycenie wzmaga się proporcjonalnie do pragnienia dawania. Kulminująca w zachłannej pełni życia struktura cnoty darzącej czyni z niej nieuchronnie kolisty krąg przepływu, w stanowczości nienasycenia konstytuując szczególną całość, której o tyle przecież niczego nie brak, o ile pragnienie konstytuuje i jest konstytuowane przez gwałtowną i chwiejną, ale jednak równowagę całości życia (jego charakterystycznej niezmiennie niewczesnej totalności). Ujawniająca się tym samym wzmagająco-przekraczająca struktura woli mocy w swoim kroczeniu naprzód zachowuje gruntowną stałość „wsobnego” metabolizmu oddawania tego, co wchłonięte.

Wszelkie domniemanie wartości dodanej w owej ekonomii wymiany brania-darowania, jeśli w ogóle daje się jeszcze pomyśleć, traci swój własny grunt najpóźniej wtedy, gdy dociera do „bytu w całości”, czyli do granic struktury stawania się, granic wyznaczanych w myśli Nietzschego bezgranicznością wiecznego powrotu (który tym samym sygnuje drugi aspekt śmierci transcendencji). Jego totalny charakter, konstytuujący *amor fati* i w nim się przejawiający, stanowiąc zarazem swoisty wentyl bezpieczeństwa chroniący przed jakąkolwiek transcendencją, pozbawia znaczenia hierarchiczność wszelkiego rodzaju, a przynajmniej jej diachroniczną konstytucję. Gest wartościotwórczy, w wiecznym powrocie utrzymując własny warunek możliwości, w nim samym pozbawia się możliwości transcendencji w sensie radykalnym: wszelkie stawanie się zmierza ku temu, czym jest i

w nim się uśmierza — podtrzymując. Akt transcendowania pozwala tedy woli mocy pozostać tym, czym jest (lub, ściślej rzecz ujmując: tak, jak jest). „Jak się staje, czym się jest” wyraża nieustanność transcendencji, która jednak pozostając czymś „samym w sobie”, dokonuje się nie tylko w immanencji, lecz także *jako* immanencja. Tym samym darowanie stanowi określenie (lub się nim staje) totalności gestu życia — i to życia, o którym po raz pierwszy powiedzieć można z pełną odpowiedzialnością, że jest „samo w sobie”, niczym dobrze zaokrąglony parmenidejski byt.

Rozsunięcie, które pozostaje nie tyle skutkiem, ile raczej istotą cnoty darzącej, ujawnia swoją narastającą otchłanność w cyklicznie zapętlaającej się strukturze brania i dawania, w której ostatecznie branie nieledwie utożsamia się z daniem, choć utożsamia niewczesnie. Zwłoka, przesunięcie pomiędzy braniem a daniem nie służy jednak wzbogaceniu, lecz poniekąd konstytuuje „medialność” tego, który daje, a który staje się swoistym medium zapośredniczającym przejście brania w danie. Podkreślana przez Nietzschego różnica pomiędzy darzącym a skąpcem na tym się zasadza, że domagający się uzupełnienia brak, czy też poczucie braku, pozostaje w jawności łaknienia czymś najmniej możliwym, darzący bowiem braniem ujawnia pełnię — i to pełnię wyrażającą się jako darzenie i jako pełnia darowania: jednym słowem jako cnota darząca. Owa niewczesna tożsamość daru i łaknienia dóbr sprowadza darzącego do niechybnej niewczesności, którą pozostaje „podmiot” darzącej cnoty. Stając się swoistym „pomiędzy” daru i łaknienia, darzący zarazem konstytuuje je jako je właśnie, tedy i w ich wzajemnej różnicy. Jako nic innego, niż swego rodzaju osuwanie się z łaknienia w dar, darzący sprowadza się do konstytucji różnicy pomiędzy jednym „nie ma” a innym „nie ma”, których przesuniętą tożsamość wyznacza pełnia tożsama z samym przesunięciem. Oto darzący — jako darzący — tym, kim jest, staje się w pełni: bez ustanku.

Akt darowania, ale i łaknienia, a nade wszystko sam darujący, konstytuuja się tym samym w swoistym „nie ma”, w żaden poniekąd sposób nie dotykając tego, co dawane. Jak gdyby struktura darowania kontestowała namacalność darowanego, ustanawiając się zarówno z, jak i w „poza” bytu, gestem immanentnie transcendującym jakąkolwiek namacalność tego, co jest. Zabezpieczenie immanencji — korelatu pełni życia — nie jest możliwe bez łaknienia dóbr, w którym i domyka się immanencja struktury daru, i kwitnie szalone utracjuszoństwo życia.

Jednocześnie tranzytywny charakter darującego, wyznaczający jałowość, ale jednak *ekonomii* daru, zdaje się immanencji daru wymykać, ujawniając w jej strukturze pęknięcia, przez które przeziara jawnie niewidoczna, jawnie niemożliwa i nie do-pomyślenia: transcendencja. Jeśli bowiem ekonomia daru stanowi warunek jego niemożliwości [por. omówienie w Derrida 1993, szczególnie 49-95] — a przynajmniej niemożliwości daru o strukturze mieć-by-dać — to niezależnie od premedytacyjnego charakteru owej konstrukcji, zdaje się ona problematyzować Nietzscheańską immanencję, jakkolwiek nieuchwytny w obszarze jego myśli pozostawałby potencjalny skutek takiego kwestionowania. Kwestionowanie — jako stawianie kwestii — niebezpiecznie przy tym upodabnia się do darowania jako takiego, o ile staje się ono aktem kwestionowania immanencji, zatem aktem problematycznej transcendencji. Jak gdyby akt wykraczania konstytuował się w pytaniu o sposób, na jaki wydarza i wy-daje się różnica immanencji i transcendencji.

Konstituowanie transcendencji jako akt immanentny pozostaje zjawiskiem wartym wobec tego uwagi, nawet (a może szczególnie wtedy) jeśli w niej właśnie — w uwadze (w świadomości) — miał miejsce [Husserl 2008, 79n]¹. Wszelka możliwa transcendencja w tej mierze, w jakiej wraz z przedmiotem konstytuuje się w poznaniu [por. np. Husserl 2008, 79, 90], zdaje się ostatecznie wy-nikać z immanencji, o tyle poniekąd *ugruntowując* immanencję jako własne źródło, ale ugruntowując je jako od siebie samej różne. Tym samym konstytucja w akcie poznawczym przedmiotu przez podmiot przemieszcza własny punkt ciężkości, zmierzając do radykalnego odwrócenia zwrotu ruchu (od przedmiotu do podmiotu), a nawet samym tym zwrotem poniekąd zawsze już pozostając, skoro nieustannie poznanie jest poznaniem przedmiotu. Strukturę owego skomplikowanego aktu czyni Heidegger bez reszty strukturą tyleż egzystencji jako takiej, co jej analityki w *Byciu i czasie*. Przy czym najbardziej problematyczny staje się nie tyle zwrot, ile „podmiot”, w gruncie rzeczy sprowadzający się do samego „aktu poznawczego”, o którym zresztą należy mówić i myśleć, że moment epistemologiczny zawiera w sobie jako dalece wtórny i niekonieczny.

¹ Por. także rozróżnienie dwóch sensów immanencji i transcendencji: Husserl 2008, 50n. Odpowiednie wątki można też znaleźć w innych pismach Husserla.

Obszar immanencji skupiając się w totalności intencjonalności, pozostaje swego rodzaju przewlekle dokonującą się i jak gdyby nigdy nie dokonaną bez reszty — „eksplozją” w transcendencję, konstytuującą każdy moment struktury bycia-w-świecie, czego pierwszym przybliżającym ujaśnieniem może być wskazanie, że „*jestestwo jest byciem* owego «pomiędzy»” [Heidegger 1994, 188] podmiotu i przedmiotu. Wada owego sposobu wyrażania się — polegająca na tym, iż wprowadza ono „bezwiednie nieokreślony ontologicznie byt, pomiędzy którym owo «pomiędzy» jako takie «jest»” [Heidegger 1994, 188] — w tym sensie pozostaje wadą poniekąd istotną, w jakiej można uznać, że należy ona do istoty samej immanencji „aktu” egzystencji. I też tylko o tyle „intencjonalność” upodabnia się do transcendencji, o ile jej sens ulega drobnemu przesunięciu poza jej nastawienie na jakieś coś — przesunięciu kontestującemu ortodoksję szkolnego słownika fenomenologicznego. Jako *Da-sein* pozostaje jestestwo takim byciem, które rozpościera się w „przestrzeni” *Da*, „przestrzeni” konstytuowanej w obrębie sensu wyznaczającego jej granice momentami „tu” i „tam (w pobliżu)”. Oba te momenty na różny sposób różnicują i komplikują jednolitą strukturę bycia-w-świecie, każdorazowo wy-kraczając w podmiot i przedmiot, ale wy-kraczając w sposób, który bez reszty zabezpiecza je przed zakończeniem gestu wykraczania. Zakończeniem, w którym wykroczenie by się już *skutecznie* dokonało, doszłoby do skutku: w-kroczyłoby w podmiot i przedmiot mianowicie, czyli z dawania (intencjonalnego konstytuowania) stało się ostateczną donacją, danym byciem lub byciem danym (bytem). Tego rodzaju „skuteczność” bycia-w-świecie czyniłaby bowiem z bycia proste (by nie rzec: prostackie) bycie danym bytu o charakterze trwałej obecności, którym bycie nie jest choćby z tej racji, że nie jest czymkolwiek z tego, *co* jest. Immanencja jest nieskończenie immanencją (i o tyle skończonością) — za sprawą nieskończonej transcendencji (choć nie transcendującej jako nieskończoność), za sprawą niezakańczalnego aktu transcendowania nazywanego przez Heideggera *ek-stazą* [Heidegger 1994, 461]². Stając się tym, czym jest, nie tylko strukturalnie obejmuje *Dasein* całokształt wszelkiej możliwej struktury podmiotowo-przedmiotowej, ale też wszelkie możliwe warunki jej możliwości,

² Por. Heidegger 1977 (*Gesamtausgabe*, B. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976), gdzie w analogicznym sensie mowa o „ek-sistencji”.

pozostając w swym sposobie bycia całokształtem własnych możliwości, wyznaczanym dynamiką immanencji intencjonalności. Jako takie, *Dasein* pozostaje swoim własnym darem, miejscem konstytuowania się różnicy pomiędzy własnym wnętrzem i zewnątrzem, różnicy, która w przestrzeni ontologii fundamentalnej z trudem jedynie skupia na sobie zainteresowanie, jako efekt z porządku raczej ontycznego podlegając w najlepszym razie tyleż zapobiegliwym, co przeświadczonej o własnej oczywistości aktom zaprzeczania jej nośnego dla pytania o bycie charakteru. Bez reszty znajdując własną ojczyznę w sferze immanencji (i to jako w pewnym sensie akcydentalna jej charakterystyka), nie staje się ona nie tylko przedmiotem zapytywania, ale nawet argumentem w pytaniu o dar jako różnicę pomiędzy immanencją a transcendencją.

Ekstatyczność immanentnej intencjonalności pozostaje bowiem fundującą formą najbardziej „zmysłowego” z egzystencjałów, jakim jest przestrzenność jestestwa (w obrębie której dopiero możliwa staje się relacja wnętrza i zewnątrz), przestrzenność konstytuująca się w geście od-dalania. Od-dalanie jako tyleż oddalanie (moment „tam” *Da-sein*), co oddalania oddalanie czyli unicestwianie dali (moment „tu” *Da-sein*) [Heidegger 1994, 149], pozostając swoiście dwukierunkowym gestem rozsunięcia immanencji bycia-w-świecie, ujawnia w permanentnie fenomenologicznym geście jako sposób bycia jestestwa to, co strukturalnie odpowiada intencjonalności. W charakterystyce fenomenologicznej metody badań analityki egzystencjalnej dyskretne, choć dobitne, wyakcentowanie intencjonalności dostrzegalne staje się w różnicy pomiędzy fenomenem (jako tym, „co-się-samo-w-sobie-ukazuje”: „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende” [Heidegger 1994, 40 (kursywa P.K.); Heidegger 2006, 28]), a nim samym (jako tym, co się „samo z siebie (*von ihm selbst her*) ukazuje” [Heidegger 1994, 49 (kursywa P.K.); Heidegger 2006, 34]). Różnicy, która konstytuuje się za sprawą niepokojącego działania momentu $\alpha\pi\acute{o}$ w $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τὰ φαίνόμενα: „sprawić, by to, co się samo z siebie ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje” [Heidegger 1994, 49; Heidegger 2006, 34]. Konstytucja istoty fenomenalności (jawności jawienia się) ukazuje się w swym strukturalnie immanentnym charakterze jeszcze wyraźniej wtedy, gdy Heidegger analizuje występujący w platońskim *Sofiście* termin $\alpha\pi\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$: „wypatrzeć (*heraussehen*) coś z czegoś ujrzanego i za tym wypatrzonym podążyć (*nachgehen*)” [Heidegger 1992, 493; przeł. P.K.]. Wy-patrywanie oraz

podążanie (którego niemiecki sens wskazuje również na wychodzenie naprzeciw) opisujące aktywność ἀπιδεῖν, szkicują dynamikę swoistego „pomiędzy”, które pozostaje źródłem konstytucji tego, czego „pomiędzy” miałoby być. Wy-patrujący akt, wydobywa bowiem z ujrzanego to, czym ono samo jest, czyniąc ruch „poza” tego czegoś, ruchem konstytuującym się w ujrzanego immanencji i w nią poniekąd wymierzonym. Z drugiej strony, podążające za owym wydobytym z-ujrzanego-w-ujrzane samym ujrzanym wyjście mu naprzeciw, o tyle zmierza *ku* temu, co ujrzone, o ile jak gdyby z samego ujrzanego, ku jego nieskończeniu immanentnemu zewnątrz. W przypadku fenomenu to, że jego ukazujące jawienie się doprowadzone musi zostać do samego siebie za sprawą λέγειν ujętego jako ἀποφαίνεσθαι, sugeruje, że moment ἀπὸ tkwi niejako z istoty w samym fenomenie, skoro w sposób jawny to, co się jawi w *sobie*, jawi się z *siebie*, skoro jawi się — a analogia z ἀπιδεῖν ukazuje, że gramatyczna strona medialno-bierna jedynie podkreśla (poniekąd nie gramatyczną) aktywność ἀπό. Jawienie, bez reszty sprowadzające się do ukazywania, o tyle zatem musi korzystać ze swoistego zapośredniczenia w ἀπό, o ile ἀπὸ ustanawia samą istotę fenomenalności jako takiej, gdzie to, co jawiące się w „ruchu” z-siebie-w-siebie za sprawą mowy, za jej też sprawą czyni fenomen tymi, którym on się jawi: mówiącymi. Jak gdyby mowa tkwiła w rzeczy samej, a mowy „realizacja” stanowiła rzeczy moment strukturalny.

Wkroczenie w rzecz z niej samej jako *jej własnego* „poza” ujawnia bycie jako to, co niejawne tego, co się jawi. Intencjonalność nie utożsamia się co prawda z byciem, głównym jednak tego powodem zdaje się nieuchronnie to, iż utożsamianie z różnicą staje się procesem i trudnym, i przewlekłym, a bycie, jako nic z tego, co jest, pozostaje w stosunku do wszelkiego czegoś — różnicą: delikatnym pęknięciem, szczeliną pomiędzy rzeczą, a nią samą, za sprawą którego coś jest tym, czym jest, czyli jest (nie inaczej intencjonalność: nie inaczej, czyli właśnie różnie). Jawnie nie-obecne w rzeczy, pozostaje bycie niczym innym, nie tylko przywołując na myśl jestestwo, ale konstytuując dynamikę transcendencji w subtelny przesunięciu ku powidokowi rzeczy, ku temu mianowicie, co z bytu jawi się po redukcji wszystkiego, *czym* on jest. Nic z tego, co dane jako byt, stanowiąc moment konstytutywny bytu i tym samym wyrażnie się od niego różniąc, pozornie (czyli jawnie) przejmuje istotę donacji, kontestując — jak się

wyduje — strukturę mieć-by-dać. Intencjonalność wymierzona w różnicę i niczym różnicy wymierzona w sposób, na który jest, wyznacza strukturę „ἀπο-ὀρίζω”, w aforystycznym geście zamykając skończoność daru w granicach bycia-bez-bytu. Wciąż jednak — wbrew pozorom, a zgodnie z fenomenalną swą własnością — pozostaje strukturą mieć-by-dać, choć w subtelny, ale jednak *ujęciu*: „mieć-nic”, które nie daje się sprowadzić do „nie-mieć-nic” czyli do „(nic-)nie-mieć”. „Mieć nic” zawsze jeszcze wyznacza pewien „stan posiadania”, i to posiadania radykalnego, takiego mianowicie, którego zakres wyznaczany jest nie tyle różnicą całości, ile całością różnicy i osuwa się w totalność metafizycznego bytu w całości³. Ten zjawia się zawsze, kiedy bycie się skrywa (a skrywa się ono z natury, skoro jej jawność na tym poniekąd polega), zamykając dar w horyzoncie aforystyki śmierci, w której jedynym, co jest dane i nie zostaje darowane, jest śmierć, ale też śmierć wyznacza horyzont bycia: jako cień bytu. Bycie-w-świecie staje się zamieszkiwaniem w krainie śmierci, w krainie w skończoność różnej od ojczyzny Zaratustry, który — niczym *Dasein* — jest jako nic z tego, co jest, czyli *jako* wszyscy i nikt, skoro intencjonalnie *dla* nich.

Immanentnie transcendujący gest intencjonalności konstytuując nazywanie od strony rzeczy, zdaje się jednak kontestować swoiście totalizująco-monadyczną perspektywę jestestwa, a może nawet perspektywiczność jako taką, stając się ślepą plamką, w przestrzeni której punkt ciężkości oscylacyjnie przenosi się z *Dasein* na rzecz. Rzecz staje się perspektywą oglądu jestestwa, a jestestwo owym szczególnym niczym jako widzialnością z perspektywy rzeczy. Obiektywność struktury bycia-w-świecie, obiektywnością pozostająca jako perspektywa postrzegania jestestwa od strony rzeczy, ujawnia gest transcendencji raczej po ich — rzeczy — stronie, gest dopiero stamtąd ustalający swoją immanencję w jestestwie, do którego struktury rzecz zawsze już i wciąż jeszcze — należy. Zmiana punktu ciężkości niepostrzeżenie, być może nawet dla samego Heideggera, zmienia też jednak porządek strukturalnego „następstwa” momentów owej dynamicznej całości: *Da-sein* ist jako *das Sein gibt* niedostrzegalnym gestem przechodzi w *es gibt Sein*, ujawniając donację jako żywioł konstytuujący samą fenomenalność fenomenu.

³ Szczególnie w kontekście sensu wydobywanego przez Heideggera z posiadania (ἔχειν) w jego interpretacji Arystotelesa [por. Heidegger 2002, 172n.].

Owo przejście zyska swoje donośne skutki najpóźniej wtedy, kiedy w eseju *Czas i bycie* już nie jestestwo jest, lecz właśnie: *Es gibt Sein* i *Es gibt Zeit* [por. Heidegger 1999, 5-35; Heidegger 2007, 3-33]. Zniesienie Niczego tego, co jest, (owego Innego bytu) wciąż pozostaje równie nie-do-pomyślenia, różnica jednak polega na darze — na tym, że samo bycie znajduje własną ojczyznę w donacji: jest (jako) dane [Marion 2007, 40–49]. Zarazem, z sygnatury immanencji staje się jej wtórnym momentem o tyle, o ile czasowość stanowiąca w *Byciu i czasie* bycia sposób i warunek możliwości [Heidegger 1994, 453n.], w *Czasie i byciu* zyskuje wobec bycia osobliwy dystans, czy może raczej znamienne napięcie. Sięganie (*Reichen*) siebie wzajem momentów strukturalnych czasu, „skoro sięganie (*Reichen*) samo jest daniem” [Por. Heidegger 1999, 24; Heidegger 2007, 20, przeł. P.K.], daje na sposób wychylonego powstrzymywania i przekazującego odmawiania przyszłość, byłość i teraźniejszość. Tak uchwycone sięganie konstytuuje czwarty (a w porządku istoty pierwszy) wymiar czasu, czasu, który sam jest jako dany, wobec czego „we właściwym czasie skrywa się dawanie dawania” [por. Heidegger 1999, 24; Heidegger 2007, 20]. Przy czym „miara” tożsamości sięgania i dawania wyznaczana jest gestem odbierania. Inaczej bycie, które dane jest nie tyle jako sięganie, ile posyłanie (*das Schicken*) [Heidegger 1999, 14; Heidegger 2007, 12]. Inaczej jednak tylko w trudnym sensie, skoro posyłanie (*Schicken*) w równej bodaj mierze, co sięganie (*Reichen*) konstytuowane jest darowaniem (i zarazem dla swego donacyjnego aspektu pozostaje konstytutywne). Jak gdyby inność polegała na niezauważalnym zwrocie napięcia, na „anagramowości” lub „anagramatyczności” czasu i bycia, za sprawą której przebiegane wprzód i wspak sięganie już to sięgałoby, już to dawało się dosięgać, wysyłając się pomiędzy czasem a byciem: nie inaczej posyłanie [por. Kostyszak 2005]. „To, co określa oba, czas i bycie, w tym, co ich własne, tzn. w ich współprzynależeniu, nazywamy: *wydarzaniem (das Ereignis)*.” [Heidegger 1999, 28; Heidegger 2007, 24; przeł. P.K.] Wy-darzanie jako „u-właszczanie” (*er-eignen*), staje się takiego rodzaju pojednawczym gestem pomiędzy czasem i byciem, że ustanawia szczególne „powzajemnianie” donacyjnego charakteru, za sprawą którego czas pozostaje horyzontem bycia, czerpiąc przy tym z pełnej wzajemności bycia jako swojego własnego horyzontu. Zarazem pojednawczość gestu, zawsze możliwa pomiędzy tym jedynie, co poróżnione, w przypadku wydarzania oznacza źródłowość różnienia, w

której jako takiej możliwe staje się to, co wkracza w powzajemnianie. Stąd „do wydarzania (*Ereignis*) jako takiego należy wywłaszczanie (*Enteignis*)” [Por. Heidegger 1999, 33; Heidegger 2007, 28; przeł. P.K.]: do u-właszczania (*Ereignis*), w sensie „u-swajania” w swojość samego siebie, należy „od-właszczanie” (*Enteignis*) w przepaść inności wobec tego, co inne. Inności, która ze swej strony utrzymuje powzajemnioną swojość samych siebie obu momentów odróżnienia.

Pozostając wciąż jeszcze i zawsze już strukturalnym momentem ἀπὸ intencjonalności, ujawnia wydarzanie swój donacyjny charakter bardziej bodaj niż inne sposoby mówienia o intencjonalności (lub mówienia intencjonalności a nawet mówienia intencjonalnego). Jako *Es* w *Es gibt Zeit, Es gibt Sein*, pozostaje źródłowym rozciągająco-skupiającym napięciem, pracującym nie tylko w „pomiędzy” czasu i bycia, ale także jako ich wewnętrzna struktura. Nie utożsamiając się z żadnym z nich, jako konstytutywna różnica przesuwająca się w stosunku do konstrukcji *Bycia i czasu* w intensywność samej siebie, różnicując się już nie jako *Sein* (lub nie tylko i nie w pierwszym rzędzie jako ono) ujęte w swej różnicująco intencjonalnej donacji w postać *Da-sein*. Dając czas i bycie w ich zróżnicowanym wzajemnym współprzynależeniu, naznacza bycie różnicującą strukturą, tak że człowiek dopiero poprzez uczestnictwo w niej jako jawności czasu i bycia — staje się sobą.

Samo bycie jako posyłanie dane zostaje jako intencja daru, choć niekoniecznie jedyna, nawet jeśli każdorazowo faktyczna. Sytuując się poza byciem, donacyjny charakter wydarzania zarysowywałby tym samym problematyczną strukturę nie-mieć-by-dać jako strukturę jawności już nie tylko nie-bytu, ale też i niebycia. Donacja wydarzania jako transcendujący akt transcendencji w immanencję spoza horyzontu bycia, od bycia skończenie różny, darzyłaby różnicą różnicującą się jako horyzont immanentnej skończoności. Otóż dar taki nie jest możliwy, skoro możliwość pozostaje konstytutywnym momentem bycia-tu-oto [por. np. Heidegger 1994, 204n.] jako intencjonalnej struktury donacji o charakterze mieć-nic-by-dać. A także w tej mierze możliwy być nie powinien, w jakiejś możliwości musi dopiero być dana, żeby o możliwości można było mówić: by wyrosła na miarę słowa [por. Heidegger 1994, 228–229]. Co więcej, donacja, zakładając nie tylko własną niekonieczność, ale wręcz niemożliwość, nigdy też nie stawałaby się celem, okazując się wydarzeniem wszelkiego zmierzania i wszelkiego

dopinania celu. Podobnie możliwości i konieczności — skoro wszystkie one muszą być dane, by być tym, czym są i by być.

Władające w wydarzaniu jako „u-właszczaniu” (*er-eignen*), czynienie sobą jako własnym (*eigen*) czasu i bycia, nie pozostawia jednak wydarzania niedotkniętym jego własną istotą, skoro jako własna wydarzana i wydarzona. Nie opuszczając sfery immanencji, okazuje się wydarzanie jej istotową konstytucją jako skończoności. Zwłaszcza i właśnie wtedy, kiedy skończoność myśleć należy „samą w sobie” jako „skończoność, koniec, granicę, własne (*Eigen*) — bycie schronionym we własne (*ins Eigen Geborgensein*).” [Heidegger 1999¹, 74; Heidegger, 2007, 64] Skończoność wydarzania, niepostrzeżenie odciskająca własny ślad na czasie i byciu, jako ich najbardziej własna różnica, u-właszcza całość w skończoność wzajemności, sprowadzając donację do immanentnej ekonomii statyczności wymiany. To, co dane, zostaje oddane, nawet (czy też szczególnie wtedy) jeśli oddane jako dawanie własnego danego, potwierdzając niemożliwość transcendencji daru, tedy niemożliwość i transcendencji, i daru. I to niemożliwość, w której myślące spojrzenie Heideggera nie dostrzega jej donacyjnego ufundowania, w zastanawiającym przymierzu z logiką powierzając jej oczywistości samozadowolone bezpieczeństwo immanencji.

Niepokojące pytanie o podmiotowość daru powraca tym natarczywiej w formule *Es gibt*, im dobitniej dobro ujawnia się jako dane zawsze tylko innemu, a nie-dane właśnie temu, w którym jest ono jak gdyby u siebie. Pozostające poza możliwością refleksyjności aktu, staje się dobro niedostrzegalnie granicą projektu fenomenologicznego, wyznaczając jego najbardziej skrajny moment konstytuowany przez „daność” (bycie danym) i za sprawą intencjonalności konstytuujący fenomenologię jako taką. Donacja jako początek i kres fenomenologii, wyznaczając (podług zarysowanej istoty skończoności) skończoność fenomenologii dobra (które dla dobrego nigdy nie staje się noematem jako jego), wskazuje samo dobro jako owo szczególne nie-coś, które ze swej istoty zdaje się sytuować (wraz ze sposobem, na jaki się ujawnia) poza skończonością i poza wydarzaniem. Przesunięty sens intencjonalności pozwalając jestestwu jako rozumiejącemu sposobowi bycia na bycie przy sensie jako takim na długo przed tym, nim intencja zwróci się na samą intencję, problemu poniekąd unika, choć bodaj pozornie jedynie. Jeśli bowiem jestestwo zawsze już jakoś rozumie siebie w tym, jak jest, to albo strukturalnie nie jest dobre nigdy, albo —

jeśli zachować warunek świadomości bez dopasowania go do zmienionych, Heideggerowskich warunków — tylko dopóty pozostaje, lub przynajmniej może pozostawać dobre, dopóki rozumienie bycia nie dochodzi do świadomości (czyli dopóki Heidegger nie napisze *Bycia i czasu*). Jednak nawet wtedy, a także i wcześniej, struktura rozumienia i egzystencji, pozostaje strukturą donacyjną odsyłającą ostatecznie do wydarzania.

Możliwa jedynie jako nieskończona, donacja rozsądza wydarzanie, ale jak gdyby rozsądza od niemożliwego „zewnątrz”; przekracza jego próg zawsze już z jakiegoś „poza”. Ostatecznie, jeśli można mówić o wydarzaniu, to można o nim mówić jako o danym i bodaj tylko jako o takim. Donacja wydarza wydarzanie w nie samo, wydarzaniem pozbawionym jednak samego siebie, wydarzaniem niewłasnym, a zatem zarówno nie „u-swojonym” (*er-eignet*), jak i nie „od-swojonym” (*ent-eignet*). Nie dlatego wydarzanie nie jest dobrem, że wydarza się jako skończone i jako skończoność, lecz dlatego, że dobro nie *jest*, lecz jest *dane*, natomiast w wydarzaniu donacja pomyślana zostaje jako skończoność, co oznacza jej niwelację w ekonomii immanencji [por. Derrida 1993, w szczególności 49–95]. W sensie ścisłym, wydarzanie w tej mierze nie musi być nie-dobre, w jakiej dobrem donacji konstituowane: w jakiej, jako osobne, spoczywa w łonie nie-skończoności. Jeśli dobre — wydarzanie musi nie potrafić uchwycić własnego dobra, choć pozostaje wciąż problematyczne, czy nie powinno umieć uchwycić dobra Innego, który — kiedy i gdzie wydarza się w wydarzaniu?

Nowy sposób myślenia skończoności z niej samej, staje się takim jej sposobem, na który daje się ona i konstituuje bez znamienia nieskończoności. Znamienia, które w akcie — poniekąd jałowej w swej treściowej pustce — dialektycznej przemocy odciska się na skończoności myślanej jako zaprzeczenie zaprzeczenia. Czy jednak można pomyśleć nieskończoność z niej samej — podobnie jak skończoność? Myślenie skończoności w niej samej przychodzi nie mniej łatwo niż samo myślenie, skoro tak jak ona — i ono w niej znajduje własną istotę i warunek możliwości. Myślenie nieskończoności z niej samej wymagałoby uczynienia z nieskończoności miejsca pobytu myślenia, by jako to, co ma miejsce — myślenie nieskończoności było, a zatem było możliwe. Możliwość możliwości, jako możliwość miejsca, konstituowana gestem wydarzeniowej struktury czasu [por. Heidegger

1999, 22–23; Heidegger 2007, 18–19], miejsce miejsca określa w miejscu skończoności. Myślenie nieskończoności z niej samej powieść się może tedy jedynie pod tym warunkiem, że sama skończoność ma miejsce w nieskończoności, lub przynajmniej w nieskończoność ma miejsce, tak, że skończone myślenie — w skończoności (i w skończoność) współ-ujawnia nieskończoność. Porządek oryginalnego myślenia, to znaczy myślenia *ad originem*, odzwierciedla porządek tego, czego dotyczy. Odzwierciedla w sensie ścisłym, to znaczy w zwierciadlanym geście odwraca, skoro zmierzając ku źródłu, kroczy ku temu, co w samym myślanym istotowo dawniejsze, a nawet pierwsze. Nie inaczej było by i w tym przypadku, skoro myślana z siebie skończoność ujawnia (jeśli ujawnia) nie-skończoność jako to, co ją różni (ją: skończoność *lub* nieskończoność). Porządek ujawnienia, poświadczany tym, co myślane w mowie, ujawnia własną zwierciadlaność gestem różnienia rodzącym się w łonie wspólnoty lub jedności, wobec czego jawnie przecząca konstrukcja nie-skończoności *skrywa* jej źródłowy charakter. Przynajmniej w tej mierze, w jakiej w zwierciadlanym odbiciu mowy zaprzeczenie przysługuje temu, co dane bezpośrednio, a to, co konstytuuje się jako różnica, pozostaje *wprost* różnicą: skończonością, wydarzaniem. W tym jednak sensie można też powiedzieć, że myślenie skrywa (w) nieskończoność tym skuteczniej, im bardziej jawnie. Tak że właśnie najbardziej jawna nieskończoność, pozostaje czymś najbardziej nie do pomyślenia: już to zgorszeniem, już to głupstwem.

Struktura przypisywana w *Byciu i czasie* jestestwu, w *Czasie i byciu* natomiast wydarzaniu, struktura tymczasowo (i poniekąd niewłaściwie) określania tu jako intencjonalność, z trudem opisywalna (i dlatego wciąż na nowo przez Heideggera opisywana) jako rozciągająco-skupiające napięcie, (in)tenasywno-(eks)tenasywna „tensja”: struktura ta skupia w sobie i w sobie każdorazowe „momenty skrajne” samej siebie, pozostając owym szczególnym „pomiędzy” tego, co w niej bez reszty zawarte. Oscylacją nierozstrzygalności, zwaną przez Derridę „pismem”, „hymenem”, „farmakonem”,... „darem” [por. Derrida 2011; Derrida 1995; Derrida 1993¹, Derrida 1993] i wciąż na nowo zwaną. Jako taka, konstytuuje ona sobość (a w *Byciu i czasie*: czasowość) tego, co jest (lub nie-jest) nigdy inaczej niż jako tego czegoś własne, tedy jako określone, lub choćby określalne w różnicy. Skończone. Ukojenie oscylacji jako możliwe jedynie w nieskończonym horyzoncie, tedy poza

horyzontem możliwości i poza możliwym horyzontem: jest nie do pomyślenia. Aforyzm bycia zamyka się przed nieskończonością na nieskończenie wiele sposobów, wyznaczając jako najbardziej własną możliwość jestestwa — zapadnięcie w wydarzenie własnej śmierci. Bycie w horyzoncie śmierci odnajduje własną jedność na sposób czasowania, to znaczy jedność jako ek-statyczne przesunięcie we własny kres. Ekstaza pozostaje czymś transcendującym, ale transcendującym gestem transcendencji na wskroś immanentnym, transcendencją nie tylko nie opuszczającą immanencji bycia, ale ową immanencję konstytuującą. Ściągnięcie napięcia intencjonalności w jedność dokonuje się na sposób różnicy i jako różnica, jako przesunięcie poza siebie w siebie, za którego sprawą jestestwo ogarnia swój kres jako to, co i tkwi w nim, i tkwi poniekąd jako ono. Kres, za którego sprawą jest skończone i jest skończoność. Wydarzenie zmienia tylko akcenty i szyk zdania, skoro w wydarzeniu i jako ono wydarza się kres, za sprawą którego jest skończoność i o tyle także jestestwo.

Myślana w sobie skończoność jako „koniec, granica, własne (*Eigen*) — bycie schronionym we własne (*ins Eigen Geborgensein*)” [Heidegger 1999¹, 74; Heidegger 2007, 64, przeł. P.K.], granicząc (czyli stając się granicą), „w-sobnia” się w siebie, czyniąc siebie niepowtarzalną sobą. Wydarzenie dynamizuje strukturę skończoności w niepowstrzymanym, gdyż niezauważalnym, różnicowaniu (*Er-eignis*), zatem różnicowania różnicowaniu (*Ent-eignis*). Niemożliwy moment „obiektywizacji”, rzeczowości, znajdowałaby skończoność tylko w wykroczeniu poza siebie jako nierozstrzygalną, nieuśmierzalną oscylację napięcia, którą pozostaje każdorazowe cokolwiek. Gest transcendencji własną sobość utwierdza w sobie poprzez dookreślenie „z zewnątrz” nienaruszalnych granic, jako naskórek otaczający wsobność sobości, jako kontekst sprawiający, że to, co staje się sobą, w swym wydarzeniu pozostaje określającą siebie o-sobą. Jako nieskończona, osoba w skończoność wydarza siebie. Wydarzenie, a nawet każdorazowe okamgnieniowe wydarzenie sobości wrzuca ją w nią samą jako dynamikę intencjonalności: w owo szczególne napięcie towarzyszące każdorazowej możliwości niebycia niczego. Niebycia, które pozostaje możliwością niezrealizowaną — do czasu. Niezrealizowana, możliwość zawsze jeszcze (i zawsze już) naznacza każde będące — i moją jestestwa — szczególnym cieniem, za sprawą którego rzeczy stają się i giną, a jestestwo jest. Ku śmierci.

Wydarzeniowe wrzucenie w sobość, w mojość, czyniące bycie jestestwa byciem własnym i jako takie właściwym, otwiera przed jestestwem nicestwiącą jego istotę jako jego. Owo otwarcie i przyjęcie własnego Nic (prze-jęcie własnego Nic i przejęcie się własnym Niczym), nazywane niekiedy pokorą, tym bardziej staje się pokorą, im bardziej dobro dookreśla jego niemożliwe „zewnątrz”. Dobro, o którym coraz bardziej mojość nie wie i coraz bardziej tylko ona wiedzieć nie może i nie powinna. Jak gdyby najbardziej własna różnica miała wciąż jeszcze więcej niż jedną stronę, wobec czego śmierć zyskiwałaby wymiar nieskończoności, już to spajając oscylację mojości w nią samą, już to — z drugiej strony (ale z jakiej drugiej strony?) — jako bezmiar braku sensu (czyli niepomysłalności i niezrozumiałości), ograniczając mojość w skończoność nie czego innego. Niepomysłalne najbardziej własne, śmierć, odbija w swojej fenomenalnej nie-fenomenalności osobowość mojości, stając się różnicą pomiędzy nimi: progiem nieskończoności i jako próg — obietnicą gościny, obietnicą potwierdzoną przysięgą: Danym Słowem.

Pozostając naskórkiem skończoności, granicą granicy lub też różnicą różniącą różnicę od tego, co od niej różne, od Innego różnicy, osoba tyleż stanowi nierefleksyjną „samoobecność” [Crosby 2007, 102n.] sobości siebie, co konstytuuje nieskończoną inność Innego. Nieskończoną dlatego, że Innego w nieskończoność. Inny jako nieskończoność osobności konstytuuje transcendencję, której nie da się zredukować do immanencji, czy do momentu jej struktury. Nieskończoność rozciągającą do granic skończoności „podmiotowość” owego *Es* z *Es gibt*. Jak gdyby w samym nieskończonym tkwiła donacyjność wydarzania, tak że *Es* pociąga za sobą *gibt* w porządku odwrotnym do myślenia źródłowego. Nawet jeśli pociąga nie w owym myśleniu, a spoza niego, co pozornie wyklucza odzwierciedlający w odniesieniu do *Es* charakter myślenia. Jeśli tedy dobro konstytuuje się w absolutnej donacji, to będąc sobą można być dobrym, ale nie dla siebie. Dla siebie Ja pozostaje zawsze zbyt mało dobre: już to subiektywnie, już to obiektywnie — i nigdy na oba sposoby na raz.

Niemożliwy dar niemożliwej nieskończoności udziela gościny zapraszając do przekroczenia progu Niepomysłalnego i dlatego niepomysłanego. Jeśli donacja możliwa jest jedynie jako nieskończone pozbawienie jej konstytutywnych momentów strukturalnych — darującego, obdarowanego i daru — to nic bardziej niż dobro nie daje

do myślenia, skoro dobro dane jest zawsze tylko Innemu, i o tyle, o ile jako Innemu. Także jeśli — a nawet pod warunkiem, że — dane mu jako moje. Początek donacji tkwi, mimo wszystko, w skończoności, jak wszystko i mimo wszystko — stając się. Mianowicie nieskończenie stając się niczym skończoności i niczym skończoność. Stąd warunkiem możliwości dobra staje się oddanie wszystkiego, które nie tylko pozwala na wdanie się w donację, ale też na wdanie się w donację za jej samej sprawą. Rzecz nie w tym, czy ofiarowanie dóbr nieuchronnie popada, czy też nie, w ekonomiczny obieg wartości [por. Derrida 1993] (bodaj nigdy wartości *dodanej*, zdaniem Derridy) — lecz w tym, że odpowiedni sposób wdania się w ten krąg, wdaje się w niego spoza niego, ukazując dobro darującego jako naddatek gestu ekonomicznego do samego owego gestu niesprowadzalny. Dobro, które jest dane obdarowanemu w ten sposób, że ten, który daje, nie wie, że daje i — w sensie ścisłym — nie on daje; temu natomiast, komu jest dane, dane jest jako nie jego i jako nie jemu dane. Co ma miejsce tylko o tyle, o ile tym, co dane, pozostaje nic z tego, co w skończoność wydarzane i w skończoności się wydarzające, co tedy nie ma miejsca i jest niemożliwe. Dobro darującego pozostaje jego „skarbem w niebie” jako donacyjny moment nieskończoności goszczącej za progiem śmierci wyznaczającej granicę skończonego aktu samowiednej intencji. Goszczącej mianowicie tego, który oddał wszystko — nade wszystko siebie — Innemu.

Naznaczająca immanencję skończoności wszystkość jest bez reszty wszystkim, stąd oddawaniu, póki życia, nie ma końca. Oddawszy już wszystko, co własne, posiadacz skarbu w niebie może zacząć oddawać, w mimetycznym geście powtarzając założycielski gest chrześcijaństwa, gest zaproszenia do przekroczenia progu skończoności, w transcendującym akcie oddawania wszystkiego, co coraz bardziej rozpoznawane jako nie własne. Oddawania, które pozostawiając wszystko coraz bardziej nienaruszonym, pozwala mu być tego czegoś „swoim własnym”. Chronienie bycia posiada, jak chciał Heidegger, charakter donacyjny⁴, dokonujący się jednak jako akt nieskończenie osobowy i akt nieskończonej osoby. Na radykalny gest donacji stać tylko osobę, która w takim geście jest dana jako ona, czy też

⁴ Por. Heidegger 1977, 75: „Troszczyć się o «osobę» lub «rzecz» w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej (*mögen*). Sprzyjać zaś (...) to: darować istotę.”; Heidegger 1976, 316.

w stawaniu się nią, i w nim nie tyle w śmierć wkracza, ile ją przekracza. Eschatologiczny wymiar dobra w tym się ujawnia, że dane jest ono (o ile jest dane) tylko temu, który jest sobą jako osobą i tym bardziej jemu dane, im bardziej nie upiera się on przy skończonej własności własnego wydarzania, czyli wydarzania siebie, oddając się bez reszty Innemu w oddawaniu mu dobra, o którym w coraz mniejszym stopniu sądzi, że je posiada jako swoją własność. Oddanie siebie nie czyni nikim, czyniąc właśnie Kimś (choć nie dla siebie), poprzez owo nie obstawanie przy swoim wykraczając w różnicę różnicy w nieskończonym akcie upodobnienia do Innego.

Podobieństwo — o tyle przez różnicę konstytuowane, o ile podobieństwo bez różnicy traci własną istotę na rzecz tożsamości — stanowi zarazem intencję przekroczenia różnicy w to, co od różnicy różne. Naznaczająca wykraczanie poza skończoność różnicy intencjonalność nieustannie pozostaje sygnaturą skończoności, skończoności jednak, której dynamika skierowuje się na własne inne, na Innego jako takiego, to znaczy jako nieskończonego. Upodobnić się do Innego, to stać się nikim własnym, gest tyleż radykalny, co nieustający, skoro stawać się należy Innym bez reszty, czyli skończenie Innym. Kto oddał już wszystkie dobra, może zacząć oddawać, każdorazowo to, co coraz bardziej swojskie, bliskie, stąd donacji nie ma końca właśnie dlatego, że jej żywiołem może i musi pozostawać skończoność. W niej konstytuuje się podwójny sens struktury nie-mieć-by-dać, z jednej strony wzmagający donacyjność donacji wraz z rozdawaniem dóbr, z drugiej strony ustanawiający samą donację jako „warunek możliwości” (czy może raczej żywioł) donacyjności. Ten, który rozdaje wszystko co własne, nie daje dobra, lecz *Es gibt Gut*. Dobro jest i dawane, i dane. I nawet jeśli dane jako darującego, to jednak nie przez niego, ale Innemu i przez Innego, w którym dopiero jawne się staje, że dobro, to Inny, a sposób bycia dobra, to oddanie Innemu. Uczestniczący w geście donacyjnym Inny, to najbliższy Inny, bliźni, ten, który pozostaje w potrzebie tuż obok i któremu dobro w porządku skończoności daruje się najpierw. W tej mierze jednak, w jakiej donacja o strukturze nie-mieć-by-dać pozostaje nieskończonym aktem osoby, najbliższy Inny zawsze już pozostaje nieskończenie Innym, tedy jako Inny w skończonej perspektywie najdalszym. W dynamice donacji dobro dane jest skończenie — najbliższemu Innemu, a nieskończenie — najdalszemu Innemu, każdorazowo jednak bez reszty Innemu. W

inności Innego skończoność i nieskończoność stają się czymś potencjalnie nieodróżnialnym, a aktualnie czymś, czego odróżniać nie należy, intencję kierując ku owej nieodróżnialności jako temu, co z jednostki czyni osobę.

Oddanie Innemu bez reszty (oddanie bez reszty i bez reszty Innemu) nazywa się miłością⁵. Miłość oddaje to, czego nie ma — dobro — temu, kto go o tyle nie potrzebuje, o ile nim jest lub w nim uczestniczy. Najdoskonalsza miłość oddaje dobro temu, kto go pragnie w stopniu najwyższym: takiemu Innemu, który w najwyższym stopniu obdarza miłością. Intencją miłości jest bowiem miłość, i to zarówno miłość bliźniego, jak i miłość najdalszego: o obu typach miłości stwierdzić należy, że pozostają sobą jedynie w tej mierze, w jakiej nie tylko nie mogą, ale też w żaden sposób nie chcą sobie zaprzeczyć [por. Hartmann 2010]. Intencją miłości jest bowiem miłość, co oznacza, że miłujący pragnie miłości. Bez reszty będąc sobą, miłuje, oddaje siebie bez reszty, przecież jednak nie swoją miłością, w tej mierze, w jakiej dobro miłości nie jest czymś, co posiadałby w swej sobości. Miłość miłuje miłością nieskończenie Innego, a dar dobra zawsze dokonuje się jako dar Innego: przez Innego, z Innym i — w Innym. Nie-mieć-by-dać wyznacza strukturę takiego zjednoczenia donacji z pragnieniem, w którym stają się one jednym aktem miłości obdarzającej pragnieniem miłości (ἀγάπη i ἔπος zarazem) [por. Benedykt XVI 2006, 1–18, szczególnie 10]. Zjednoczenie oddania i pragnienia konstytuuje intencjonalność — intencję zbawienia — w tej mierze, w jakiej pragnienie pragnie dla siebie (ἔπος), ale pragnie dla siebie donacji (ἀγάπη), czyli oddania siebie. W nieskończonym oddaniu za i dla Innego, obdarzając nieskończonym pragnieniem oddania, objawia się dobro i to dobro nieskończone, dane jako dające się każdemu, dające się jako to, co różne od jego — owego każdego — najbardziej własnej możliwości, różne od różnicy, niewymowne.

⁵ Lévinasa bliskość chrześcijańskiemu ujęciu miłości wydobywa w swoich rozważaniach Józef Tischner. Por. np. Lévinas, 1998; Tischner, 1976.

LITERATURA

- Alquié, Ferdinand, 1989, *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz, Warszawa: IW PAX.
- Benedykt XVI, 2006, *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego [...] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Wrocław: TUM.
- Crosby, John F., 2007, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. Beata Majczyna, Kraków: WAM.
- Derrida, Jacques, 1993, *Falschgeld. Zeit geben I*, przeł. Andreas Knop, Michael Wetzel, München: Fink.
- Derrida, Jacques, 1993¹, *Farmakon*, przeł. Krzysztof Matuszewski [w:] Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse, ss. 43–69.
- Derrida, Jacques, 1995, *Dissemination*, przeł. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen-Verlag.
- Derrida, Jacques, 2011, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Łódź: Oficyna.
- Hartmann, Nicolai, 2010 *Miłość do najdalszych*, przeł. P. Korobczak, „Ruch filozoficzny” 4(LXVII), ss. 771–790.
- Heidegger, Martin, 1976, *Gesamtausgabe*, B. 9; *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin, 1977, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik, ss. 76–127.
- Heidegger, Martin, 1992, *Gesamtausgabe*, B. 19: *Platon: Sophistes*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 1999, *Czas i bycie*, przeł. Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 5–35.
- Heidegger, Martin, 1999¹, *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 37–76.
- Heidegger, Martin, 2002, *Gesamtausgabe*, B. 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt a.M. : Klostermann.
- Heidegger, Martin, 2006, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

- Heidegger, Martin, 2007, *Gesamtausgabe*, B. 14: *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hildebrand, Dietrich von, 1987, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań: W drodze.
- Husserl, Edmund, 2008, *Idea fenomenologii*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, Søren, 1972, *Bojaźń i drżenie*, [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kostyszak, Maria, 2005, *Czas jako wzajemność między człowiekiem a światem*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 3(55), ss. 69–77.
- Lévinas, Emmanuel, 1998, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.
- Marion, Jean-Luc, 2007, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. Wojciech Starzyński, Warszawa: IFiS PAN.
- Nietzsche, Friedrich, 1999, [KSA] *Kritische Studienausgabe*, B. 4.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Nietzsche, Fryderyk, 1995, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Wacław Berent, Poznań: Zysk i S-ka.
- Scheler, Max, 1921, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d.S.: Max Niemeyer.
- Scheler, Max, 1988. *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, przeł. Włodzimierz Galewicz, [w:] Max Scheler, *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988, ss. 60–67.
- Tischner, Józef, 1976, *Emmanuel Lévinas*, [w:] Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, 2011, ss. 185–200.

ABSTRACT

DONATIVE CHARACTER OF THE GOOD AND A QUESTION OF TRANSCENDENCE IN THE CONTEXT OF MARTIN HEIDEGGER'S THOUGHT

In my paper I try to reconsider the character of the good. I show the specific structure of the good as “not-to-own-to-give”.

Furthermore I investigate a possibility of such structure in Friedrich Nietzsche's thought. On example of the bestowing virtue I show Nietzsche's structure of donation as “to-own-to-give”. At the same time such structure of donation reveals problematic status of Nietzsche's paradigm of absolute immanence.

Then I show how transcendence as an „essence” of immanence constitutes Martin Heidegger's main concept. He is very close to the structure of “not-to-own-to-give”, but the structure of “to-own-nothing” is still an ownership. It shows, anyway, that both Heidegger and Nietzsche have philosophized very close to the paradigm of the good.

Eventually I show in Heidegger's thought a possibility to go beyond his own paradigm that reveals possibility of the good as an infinite donation.

KEYWORDS: Nietzsche, Heidegger, the good, transcendence, immanence, gift

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, Heidegger, dobro, transcendencja, immanencja, dar



WIESŁAW MAŁECKI

UAM W POZNANIU

**WIE DAS ABSOLUTE ICH DAZU FÜHRT, DASS EINE QUAE
QUAESTUM CORPORE EXERCENT IHR GEWERBE NICHT
FÜR IHREN EIGENEN GENUSS, SONDERN LEDIGLICH FÜR
DEN GEWINN BETREIBEN KANN. J. G. FICHTE
ÜBERLEGUNGEN ZUR ONTOLOGIE DER WEIBLICHKEIT**

Was es heißt, dass das absolute Ich die in dem Titel angesprochene Tatsache (Tatsache benennen) bewirkt, wird sich im Verlaufe des Aufsatzes zeigen. So fangen wir mit Fichtes Überlegungen über die Weiblichkeit und ihren ontologischen Maßstab — nämlich die Liebe — bei der Prostituierten an. Ich denke, dass uns diese — Fichtes Ansicht nach — vertierte Form von Liebe die ontologische Dimension der Frau an sich am besten enthüllt. Dieser entartete Eros bildet die dunkle Seite von Fichtes Idee der Frau und noch schlimmer: Er stellt ein ernsthaftes Interpretationsproblem dar. Im Paragraph 21 der *Deduktion der Ehe*, im Teil *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre: Das Eherecht*, schreibt Fichte: „Der Staat kann (...) gegen Hurerei keine Gesetze machen und keine Strafen darauf setzen“ (Fichte, 1797, 194). Da solch ein Benehmen zweifellos Sünde ist, muss es jedoch durch kirchliche Gesetzgebung (in Bausch und Bogen) verurteilt werden. Trotzdem aber kann der Staat die Anwesenheit von Prostituierten auf seinem Territorium nicht dulden: „(...) er muss Sie des Landes verweisen“ (Fichte, 1797, 200). Die außerhalb des jeweiligen Staates verbleibenden Prostituierten, darunter auch diejenigen, die ihr Gewerbe nicht eingestehen wollen, befinden sich außerhalb des jeweiligen Staates in dem Sinne, dass sie keine Bürgerrechte haben und keinen Schutz seitens des Staates genießen, auch wenn sie

körperlich innerhalb der Grenzen des gegebenen Staates sind: „(...) die Frage über Gewalt kann hier nicht vorkommen“ (Fichte, 1797, 201). Der polizeilichen Kontrolle soll auch die Gesundheit der Prostituierten nicht unterliegen: „Wer liederlich sein will, der mag denn noch auch die natürlichen Folgen seiner Liederlichkeit tragen“ (Fichte, 1797, 201). Aus einer von zwei im Fichte-Jahr veröffentlichten Biographien des Philosophen, dem von Manfred Kühn geschriebenen monumentalen Werk (der Autor der zweiten Biographie ist Wilhelm G. Jacobs (Jacobs, 2012,) können wir entnehmen, dass auch Fichtes geliebter Bruder, Samuel Gotthelf, solche Konsequenzen erfahren musste, der jahrelang mit Prostituierten verkehrte und sich dadurch eine Geschlechtskrankheit zuzog. Zur Verzweiflung von Johann Gottlieb ist auch er daran (im Jahre) 1800 gestorben (Kühn, 2012, 25). Ist auch Fichte der Kunde von Prostituierten gewesen? Ging er auch wie etwa W. von Humboldt ins Bordell? Heute ist es kaum möglich dies festzustellen, obwohl man weiß, dass manche Umstände in Fichtes Leben vorhanden waren, welche Gelegenheit dazu hätten geben können.

Erstens geht es um den Studienaufenthalt in Jena, wo Fichte wahrscheinlich Mitglied eines dort ansässigen Studentenordens war, nämlich des Harmoniestenordens. In diesem Orden herrschten ganz ungewöhnliche Sitten: „Er [Fichte] wählte sich ein Mädchen aus dem niederen Stande zur *Scharmanten* aus, d.h. zur eingebildeten Geliebten; er sprach nie mit ihr, aber griff jeden an, der sich ihr irgendwie nähern wollte.“ (Kühn, 2012, 64) Fichte lebte damals im Einklang mit den Worten eines Liedes, das im Studentenorden geläufig war:

„Alle schwarzen Bruder, die leben so wie ich und Du,
Alle schwarzen Bruder, die leben so wie wir,
Sie legen sich besoffen nieder,
Stehen auf und saufen wieder.“ (Kühn, 2012, 67)

Zweitens, als Fichte über die Prostitution schrieb, war er schon seit drei Jahren mit der sieben Jahre älteren Maria Johanna Rahn verheiratet. Wir wissen aber, dass: „Their shared religiosity found expression above all in a highly spiritualized ideal of love between a man and a woman and in their accompanying confidence that the emotion they evoked in each other however intense it might become,

was clearly different from erotic passion.” (La Vopa, 2001, 156–7) Außerdem verhielt er sich schon zwei Jahre nach der Trauung kühl und überheblich ihr gegenüber. Überdies soll er Informationen verbreitet haben, dass er diese Frau nur darum geheiratet hat, weil sie eine gute Hausfrau und Köchin war. Im Jahre 1759 sah ihre Physiognomie so aus: „sie sieht wie ein lebendiges Scelet — Gramm, Eifersucht, Kummer, (...) von alle Grazien verlassen (...) der Zahnlose Unterkiefer ragt traurig hervor. Sie war eine ehrwürdige Matrone, deren Schönheit verblasst war (...) Sie benahm sich unklug und musste mit ansehen, wie Fichte die Hofrätin Schutz zärtlich küsst und streichelt, sie alle Tage besucht“ (Kühn, 2012, 287).

Eine andere interessante Frage lautet: lies Fichte pornographische Literatur, die damals in voller Blüte stand? Wir dürfen nicht vergessen, dass die pornographische Literatur im Frankreich des 18. Jahrhunderts zur philosophischen Literaturgezählt wurde und schärfte Kritik am absolutistischen Regierungssystem darstellte (Nijakowski, 2010, 118). Ihr Gegenstand war — gemäß der griechischen Wortherkunft — eben die Prostitution. Man sagt Fichte nach, er hatte sehr gute Kenntnisse über die deutsche Literatur, aber stand da in seiner Bibliothek irgendwelche der über 200 pornographischen Bücher und Pamphlete, die zwischen 1789 und 1792 in Frankreich veröffentlicht worden sind? In Paragraph Drei fügt Fichte hinzu, dass eine Prostituierte ihr Gewerbe nicht für ihren eigenen Genuss, sondern lediglich für den Gewinn betreiben kann. Es ist eine äußerst zu allgemeine Charakteristik, um entscheiden zu können, welche Art der Prostitution hier verdammt wird. Im Jahre 1769 schrieb Nicolas Edmonde Restif de la Bretonne sein Werk „Der Pornograph“, in dem er zwölf Arten von Prostituierten unterscheidet. Fichtes Überlegungen gelten für mindestens zwei dieser Prostituiertenarten:

1. Scorti, d.h. Metzen bzw. Dirnen — professionelle Prostituierten, deren einzige Unterhaltsquelle die Prostitution war
2. Mercenariae, d.h. — Halbtugendbolde bzw. Halbscheinheilige — Frauen, die außer Prostitution auch einen anderen Beruf ausübten.

Die Frage, die ich an dieser Stelle offen lasse, lautet: soll Prostitution als ein romantisches oder als ein eher aufklärerisches

Element der Diskussion über die Weiblichkeit betrachtet werden? Einerseits symbolisierte die Prostitution eine Sinnlichkeit ohne jegliche geistige und emotionale Dimension und entblößte die Frau als vertiert und sittenwidrig. Andererseits war sie aber eine Verkörperung des aufklärerischen Gleichheitsideals, denn bereits in der Renaissance bedeutete *salarium iniquitatis* (die Gebühr für die Sünde) auch oder vielleicht vor allem den Preis für eine Begegnung mit einer Frau die so gut ausgebildet war wie ein Mann. Sicher ist jedoch, dass eine solche Weiblichkeitsdimension der fichteanischen religiösen Romantik völlig fremd war. Diese hat ihren Beginn im heutigen Italien, und präzise gesagt, in Veltlin (Valtellina). In einem in der Nähe von diesem Ort liegenden Tal spielt die Handlung Fichtes frühesten, (im Jahre) 1786 entstandenen Werkes „Tal der Liebenden“. Dieser Novelle kann man Fichtes Vorstellungen über die Frau entnehmen. Der religiöse Geist ist hier genauso gut spürbar wie in den Vornamen seiner Geschwister. Die Frauen, unter ihnen zwei Marien, beten viel und oft, und sind wie Engel unschuldig, rein und voller Vertrauen und kindlicher Zärtlichkeit. Ihr einziger Schatz sind Jungfräulichkeit und Tugend. In schwierigen Situationen können sie sich nicht anders als nur mit Gottes Hilfe retten, ganz anders als Dorothea, die in J.W. Goethes Bürgerepos „Herman und Dorothea“ vier Räuber selbst niederschlägt. Die Frauen im „Tal der Liebenden“ leiden geduldig, auch wenn sie zu Opfern einer Vergewaltigung werden.¹

Fichte selbst gibt uns den Hinweis, was eigentlich ein romantisches Frauenbild bedeutet. Es wird durch die Sorgen der Frauen, die man mitleiden kann, und durch ihre Gebete bestimmt. Es ist somit eine sentimentale und moralische Romantik, die in eine Pieta

¹ „In süsse Schwärmereien versunken, überraschte uns einst die schönste Sommernacht in unserer Laube. Ich bestürmte ihre Tugend, und ich merkte mit jeder Minute ihren Widerstand schwächer werden. Schon glaubte ich gesiegt zu haben, als sie in Thränen zerfließend meine Füße umschlug — <Mann mit der stärkeren Seele, schluchzte sie, schone die schwächere weibliche. Siehe, ich bin in deiner Gewalt; du kannst der Schwachen, die jetzt ihr Leben für dich verbluten würde, das rauben, was ihr mehr ist als Leben; aber schone der Armen, sey grossmuthig und thu'es nicht.> — Kalter Schauer überfiel mich; die Tugend fing an, in mein Herz zurückzukehren; aber — <besiegst du sie jetzo nicht, so entfernt sie dich nun auf immer von sich> — flüsterte der feindliche Dämon, und — er siegte“, (Fichte, 1971, 442–443).

Figur gut hineinpasst. Ich denke, dass dieser Gedanke in der *Grundlage des Naturrechts* eine neue, nicht mehr religiöse Rechtfertigung finden wird. Solch ein romantisches Frauenbild können wir vermutlich als ein Vorbild für Fichtes Erörterungen über Weiblichkeit in seinem Werk aus dem Jahre 1796 befindet.

In *Deduktion der Ehe* fing Fichte mit dem Gedanken an, dessen sich auch heute kein evolutionistischer Biologe schämen würde: Warum haben wir eben in der Natur Zweigeschlechtlichkeit?

Fichtes Gedankengang sieht so aus: Die ganze Natur wird durch eine Kraft durchdrungen, deren höchste Form der Mensch ist. Unter entsprechenden Bedingungen kann diese Kraft pausenlos wirken, indem sie selbst einen Schöpfungsakt, ein reines Gestaltungsprinzip (das transzendente „Ich“) darstellt. Wenn die entsprechenden Bedingungen erfüllt würden, würde sich die Natur selbst zeigen als nichts mehr als eine ständige Transformation, ein Übergehen einer Form in eine andere, sie würde jedoch nie eine Existenz mit einer zumindest relativ festen Gestalt hervorbringen. Fichte kommt hier zum Schluss, dass die so vorgestellte Welt, auf ein aktives Prinzip *par excellence*, auf das Wirken allein zurückgeführt, sich als „ein ewiges Werden“ (Fichte, 1797, 160) ohne jegliches Sein erweisen würde. Solch eine Welt bliebe daher eine absolute Intelligenz, die nichts Anderes als ein Tun ist. Wenn es jedoch keine Geschöpfe gäbe, schiene das Vorübergehen unsinnig zu sein. Dies würde wiederum zur Schlussfolgerung führen: „so ist keine Natur möglich“ (Fichte, 1796, 160).

Schon hier sieht man, wie die Rechtfertigung der Existenz des Geschlechts eng mit der metaphysischen Ebene zusammenhängt, dadurch dass sie eine andere Variante des Vorgangs darstellt, in dem sich das „Nicht-Ich“ aus dem „Ich“ ausgliedert. Denn die ursprüngliche Aktivität des schöpferischen Weltprinzips musste sozusagen geteilt werden in „(...) zwei absolut zusammen gehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fortpflanzendes Ganzes ausmachende Hälften“ (Fichte, 1796, 160). Eine Folge dieser Teilung ist somit das Entstehen des Individuums, obwohl es für Fichte lediglich Tendenzen zur Gattungsgestaltung darstellt.

Wir wissen somit bereits, wie die tiefe und natürliche Begründung der Existenz des weiblichen und männlichen Geschlechts

lautet. An der Realisierung der durch den Geschlechtstrieb gestellten Aufgabe, an seiner Befriedigung, beteiligen sich beide Geschlechter, obwohl der Charakter dieser Beteiligung schlechthin unterschiedlich ist. Solch eine aus der Natur hervorgehende Charakteristik der Geschlechter ist durchaus romantisch. Das männliche Geschlecht verhält sich ausschließlich aktiv, eine absolute Passivität entspricht dagegen der Natur des weiblichen Geschlechts. Mehr noch, für Fichte symbolisiert es oder eher verwirklicht es das allgemeine System der Bedingungen, die für die Befruchtung eines Körpers notwendig sind. Also die Frau symbolisiert hier erstens einen Ort, in dem sich ein neues Leben entwickeln kann. Das einzige, woran es der weiblichen Erotizität mangelt, ist „das erste bewegende Prinzip“ (Fichte, 1796, 161), denn dieses Prinzip muss — wie wir bereits festgestellt haben — ausgegliedert werden, damit ein Geschöpf irgendeine feste Form annehmen kann. Diese Kraft selbst und ihre innere Entwicklung scheint das Wesen des männlichen Geschlechts zu sein. Die menschliche Sexualität teilt sich somit im Großen und Ganzen in zwei völlig unterschiedliche Formen: das gestaltende männliche Element und die gestaltete weibliche Materie. Es scheint, dass der Mann fast die ganze auslösende Macht der Natur repräsentiert.

Das „Andere Geschlecht“ taucht jetzt als ein logisches und zugleich ontologisches Problem auf. Denn seine bisherigen Überlegungen bereiten Fichte in Paragraph drei immer größere Schwierigkeiten. Am Anfang, gewissermaßen als Begründung des männlichen Eros, charakterisiert er dort den Vernunft als eine „absolute Selbstthätigkeit“ (Fichte, 1796, 161). Dieser Terminus selbst hat hier grundlegende Bedeutung, denn als „(...) Neigung des Ich zur eigenen Handlung für es selbst“ (Copelston, 1995, 68), unterscheidet er das menschliche „Ich“ von allem Anderen. In Folge bleibt das männliche Geschlecht, dessen Trieb hier die Strömung einer ekstatischen Aktivität und Ziel seine aktive Befriedigung ist, in der völligen Übereinstimmung mit der doch im bestimmten Sinne vernünftigen Natur. Im Gegensatz zu ihm „es ist schlechthin gegen die Vernunft, dass das zweite einen bloßen Leiden zum Zwecken machen würde. Es entsteht somit eine ernsthafte Schwierigkeit mit der bereits festgelegten Bestimmung des weiblichen Geschlechts. Denn besonders der Mensch, wie auch die ganze Natur, sind bei Fichte vernünftige Wesen, aber wenn man die

bereits genannte Definition der Vernünftigkeit annimmt, schließt man die Frau aus dem Kreis der menschlichen Wesen aus, wogegen Fichte protestiert. Alle Wege, die der Autor der Wissenschaftslehre in seinen weiteren Überlegungen durchläuft, führen jedoch eindeutig zu Widersprüchen:

1. Denn entweder ist das „zweite“ Geschlecht gemäß seiner Eigenschaften nicht vernünftig, aber das wäre eine Verneinung seiner Menschlichkeit
2. oder auch ihre geschlechtliche Identität bzw. ihr besonderer Charakter könnte sich nie verwirklichen, was wiederum auf eine Aporie in Gestalt von Natur hinausläuft, welche alleine eine nicht realisierbare Potenz herausbildet
3. oder auch die Befriedigung des weiblichen Geschlechtstrieb kann eigentlich nie für das „zweite“ Geschlecht zum Ziel werden, aber solch eine Zielgerichtetheit der Natur und ihre Vernünftigkeit heben sich einander auf

Um die Ansicht aufrechtzuerhalten, dass die Frau ein menschliches Wesen ist, muss Fichte die bisherige Charakteristik der Frau revidieren, welche den Inbegriff einer absoluten Passivität darstellt, was jedoch der fundamentalen Annahme über die Vernünftigkeit der Natur widerspricht. Da die Frau ein Teil ihres Planes ist, muss somit auch ihre Erotizität natürlich sein, was bedeutet, dass der weibliche Geschlechtstrieb, damit man ihn mit der Vernünftigkeit in Einklang bringen kann, letztendlich doch ein „Trieb zur Tätigkeit“ sein muss (Fichte, 1796, 161). Fichte ist mit solch einer Lösung zufrieden und hält sie für die Grundlage der ganzen Geschlechtstheorie. Im Fall des weiblichen Geschlechts nimmt Eros letztendlich die Gestalt eines natürlichen Triebes zur völligen Passivität. Da die Ehe, um die es schließlich hier geht, eine moralische Gemeinschaft darstellt und die einzige Stelle für die Realisierung dieses weiblichen Triebes ist, muss auch dieser Trieb in der ethischen Sphäre verwurzelt werden.

Mehr noch, er ist eine natürliche, stetige, eigenständige Notwendigkeit, auf welche die Frau keinen Einfluss hat. Sie kann ihn lediglich in sich selbst finden als: „(...) etwas gegebenes, ursprüngliches und aus keiner ihrer vorhergehenden, freien Handlungen zu erklärendes“ (Fichte, 1796, 163).

Die Erotik des Mannes konzentriert sich in der reinen Zeugungskraft, deswegen der Geschlechtstrieb und vor allem bewusste Handlungen, um ihn zu befriedigen, die männliche Würde nicht herabsetzen. Obwohl der Mann ein „roher“ Mensch ist, wenn er sich in seinem Handeln ausschließlich nach solch einem Motiv richtet. Es scheint jedoch, dass Fichte auch diese Tatsache moralisch für nicht besonders abstoßend hält, denn letztendlich ist die gesamte vernünftige Natur durch ihre ursprüngliche Rohheit gekennzeichnet. Der Mann erscheint hier als Eroberer aus dem Willen der Natur, der sich gemäß seinem eigenen Wesen seine künftige Gattin wählen kann. Die freie Wahl ist für ihn etwas Natürliches und deswegen wenn seine Werbung ausgeschlagen wird, ist die Ablehnung für ihn erträglich, denn sie bedeutet, dass sich ihm die jeweilige Frau einfach nicht unterordnen will (Fichte, 1796, 165). Für die Frau wäre dagegen die Ablehnung durch einen Mann vernichtend. Sie würde in der Tat eine Degradierung ihrer Erotizität bedeuten, eine Tragödie der Ablehnung ihrer sich bereits vollziehenden Unterordnung unter den Mann.

Warum? Weil das Geschlecht ihr Dasein viel stärker als das Dasein des Mannes bestimmt. Mehr noch, es verursacht, dass sie notwendig einen anderen Menschen — den Mann — braucht, um ihre ontologische Identität zu gewinnen. Darum ist die Ablehnung für sie fast dem Nicht-Sein gleich.

Eben deswegen, um die Frau zu beschützen, verweigert Fichte ihr das Recht, gemäß ihrer eigenen Neigung heiraten zu können.

Bei den Überlegungen über das Recht der Frauen, aus ihrer eigenen Wahl zu heiraten, gerät Fichte allzu sehr in theatralische Naivität: „wer ihnen denn dieses Recht streitig mache und warum sie denn sonach desselben sich nicht bedienen. Es ist dies gerade so, als ob untersucht würde, ob der Mensch nicht eben sowohl das Recht habe, zu fliegen, wie der Vogel. Lassen wir lieber die Frage vom Rechte so lange ruhen, bis einer wirklich fliegt“ (Fichte, 1796, 165).

Da der weibliche Eros bestenfalls stumm zu sein scheint, ist die Frau gemäß dem Naturrecht durch *Schamhaftigkeit* gekennzeichnet, und der Mann vor allem durch *Wollust*. Die Stummheit der weiblichen Geschlechtlichkeit scheint in dieser Denkweise permanent zu sein: Der Sexualtrieb der Frau ist ein natürlich und moralisch festgelegter Wille, jeglichen Willen von sich zu weisen, d.h. eine völlige Passivität, eine absolute Unterstellbarkeit. In Anbetracht dessen könnte man denken,

dass die Frau im Prinzip keine sexuellen Bedürfnisse hat. Eine Bestätigung meiner bisherigen Konstatierungen stellen Fichtes Worte in Paragraph 4 dar: „das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen(...)“ (Fichte, 1796, 166). Jedoch dadurch, dass die sich hier aus Fichtes Erwägungen ergebende völlige erotische Stummheit der Frau keine Passivität in reiner Gestalt darstellen kann, kann ihr Geschlechtstrieb nur noch die Gestalt des Willens annehmen, den Mann zu befriedigen. Trotz solch einer Vergegenständlichung verliert die Frau nichts an ihrer Würde, wenn sie sich freiwillig und gemäß dem Naturtrieb hingibt, der sich letztendlich als *Liebe* erweist.

Liebe als „die Gestalt unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt“ (Fichte, 1796, 166) stellt die endgültige Lösung des Problems ihres Strebens nach absoluter Passivität dar, was mit der Loslösung der Frau vom menschlichen Geschlecht drohte. Ihr Eros, ihr weibliches Geschlecht gestaltet sich letztendlich in einer Form der Gefühlsmäßigkeit, deren übergeordnetes Ziel die Selbstaufopferung ist. Die Liebe stellt somit eine außergewöhnliche Synthese von Moral, Vernunft und Natur. Fichte ist sich jedoch dessen im Klaren, dass eine liebende Frau, indem sie lediglich zum Mittel für die Befriedigung des männlichen Eros wird, nach wie vor ein Naturphänomen darstellt und eine Verkörperung der reinen Passivität bleibt. Das bedeutet, dass der weibliche Eros bisher nichts für sich selbst gewinnt. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass die Frau ihren Geschlechtstrieb selbst nicht befriedigen kann, weil dort, wo die Liebe ist, ist prinzipiell kein Trieb, die Befriedigung der männlichen Begierde erweist sich als „Befriedigung des Herzens“ (Fichte, 1796, 167), denn die Frau will ausschließlich lieben und geliebt sein. Der weibliche Eros wird somit auch zu einem Ziel für die Frau selbst. Fichte ermahnt alle, die solch einen Tatbestand als den in ihr endgültigen Triumph des Geschlechtstriebs betrachten! Mit dem für ihn charakteristischen Engagement eines Predigers schreibt er, dass solch eine Interpretation wäre: „(...) eine dogmatische Verirrung. Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter als bis zur Liebe“ (Fichte, 1796, 168).

Befriedigung des Herzens und die Liebe sind die ontologischen Fundamente des weiblichen Geschlechts. Die Frau ist darum ein durchaus moralisches Konstrukt, vielleicht nicht ein Mensch, doch aber ein Erziehungsfunktionalelement. Sie wird als solche domestiziert,

aber wegen Fichtes Angriffes auf den schrankenlosen und raffinierten Kultus der Sinnlichkeit im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus verursacht das bei ihr, anders als in der Anthropologie Plessners, die Vermehrung des Geschlechtstriebes. Die Prostituierte als ein Symbol der anderen weiblichen Sexualität, des tätigen und selbstständigen weiblichen Geschlechtstriebes, ist natürlich eine gewaltige Bedrohung für Fichtes Erörterungen über die Natur der Frau an sich. Sie passt gar nicht zu seiner Heteronormativität, welche die gesellschaftliche Heteronormalität bildet. Und zwar nicht nur moralisch, sondern auch ontologisch. Für den Mann bedeutet das Geschlecht das Tun, für die Frauen das Sein, aber in Fichtes philosophischem System symbolisiert das eine Vergegenständlichung und keine ursprüngliche Form der Existenz. Anders als bei Prostituierten, die ihre Sexualität auch für eigene sinnliche Lust benutzen können.

BIBLIOGRAPHIE

- Jacobs, Wilhelm, 2012, *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biografie*, Berlin, Insel Verlag.
- Kühn, Manfred, 2012, *Johann Gottlieb Fichte. Ein deutsche Philosoph*, München, C.H. Beck Verlag.
- La Vopa, Anthony, 2001, *Fichte. The Self and the Calling of philosophy, 1762–1799*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nijakowski, Lech, 2010, *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Warszawa, Iskry.
- Copelston, Frederick, 1995, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, Warszawa, Pax.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1797, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht*, Jena/Leipzig.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1971, *Fichtes Werke*, Bd. 8, Berlin, W. de Gruyter & Co.

ABSTRAKT

Perspektywa historii seksualności — jak sugeruje M. Foucault — wydaje się użyteczna także do rozpoznania roli Erosa w filozofii Fichtego jako przykładu rozpowszechnionego w wieku XVIII szerokiego zainteresowania ludzką seksualnością. Zainteresowania, które w przypadku Fichtego miało szczególny cel. Jeśli bowiem przyjrzymy się jego przemyśleniom na temat miłości trudno będzie tam szukać czegoś, co wykraczałoby poza uprawomocnienie racjonalności natury. Miłość nie nadchodzi tutaj nieoczekiwanie, nie wyraża się we własnym języku, zaś czułość i zmysłowość erosa wyrastają raczej z odpowiedzialności i służby samopoświęcenia. Także w kwestii przewyciężenia oświeceniowego paradygmatu myślenia o kobiecie Fichte zawodzi. Choć należałoby być może unikać takiej jednoznaczności, biorąc pod uwagę szczególny charakter niektórych jego dzieł, jak wczesnych i mało znanych prób poetyckich, czy noweli *Dolina kochanków* pisanej niewątpliwie w duchu romantyzmu. Nie może zatem zaskakiwać, że J. W. Goethe nie tylko nazywał Fichtego filozofem-artystą, lecz także istotną inspiracją dla tak zwanego "romantyzmu jenańskiego".

SŁOWA KLUCZOWE: różnica płci, małżeństwo, kobieta, mężczyzna, prostytutka

ABSTRACT

The perspective of the history of sexuality, as suggested by M. Foucault, seems to be useful for the recognition of Eros in Fichte's philosophy as an element of the 18th Century widespread interest in human sexuality. An interest which, however, had a specific purpose. If one looks at the shape of his own thoughts about love, it is still difficult to find any motives that go beyond the legislation of the rational nature. Love did not come here to the people unexpected, it does not have any separate dialect here, and the sensitivity and sensuality of Eros are based more on the responsibility and the duty of self-sacrifice. Fichte also failed to overcome the Enlightenment paradigm in thinking about the woman. However, this review should not be definitive, in view of the peculiar character of Fichte's work, like his little-known early poetic attempts or the novella *The Lovers' Valley*, certainly written in the spirit of Romanticism. It should therefore come as no surprise that for J. W. von Goethe Fichte not only rapidly becomes an artist-philosopher, but in particular a great inspiration behind the so-called "Jena Romanticism".

KEYWORDS: sex difference, marriage, man, woman, love, prostitution



JOANNA SOWA
UNIwersytet Łódzki

PŁEĆ JAKO ARCHE, CZYLI CZY WEDŁUG ARYSTOTELESA MOŻLIWA JEST ZMIANA PŁCI?

Do postawienia tytułowego pytania skłoniła mnie chęć rozwiązania, we wskazanym zakresie, podejmowanej przez niektórych badaczy łamigłówki, jaką jest próba dopasowania twierdzeń i obserwacji dotyczących płci, zawartych w pismach biologicznych Arystotelesa, do kategorii przedstawionych w jego pismach logicznych i *Metafizyce*¹. Aby na pytanie to odpowiedzieć, konieczne jest więc najpierw ustalenie, czym w świetle tych ostatnich jest dla Stagiryty płeć, a co się z tym wiąże: w czym tkwi, i jak głęboko sięga różnica pomiędzy osobnikiem męskim a żeńskim?

Płeć wśród kategorii Arystotelesa

Najwięcej informacji na ten temat przynosi nam znany ustęp z *Metafizyki*, omawiający zagadnienie różnicy gatunkowej:

Można by teraz zapytać, dlaczego kobieta nie różni się gatunkowo (εἶδος) od mężczyzny, skoro istota żeńska i istota męska są przeciwne (ἐναντίου τοῦ θήλεος καὶ τοῦ ἄρρενος ὄντος), a ich różnicą gatunkową jest przeciwieństwo (τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως); i dlaczego zwierzę rodzaju żeńskiego i zwierzę rodzaju męskiego nie różnią się gatunkowo, chociaż ta różnica przysługuje zwierzęciu istotnie (καθ' αὐτὸ), a nie tak jak bieli i czerni [w *oryginalie* „biel i czerń”, J.S.]; [...] dlaczego jedno

¹ Zob. m.in.: [Cooper 1988], [Deslauriers 1998]. Ożywienie w badaniach nad tematyką płci w pismach Arystotelesa zostało w ostatnich dziesięcioleciach spowodowane w dużym stopniu przez dyskusję wywołaną przez feministyczny nurt badań nad filozofią Stagiryty. Reprezentatywny dla tego nurtu wybór artykułów można znaleźć w zbiorach: [Harding, Hintikka 1994]; [Freeland 1998]; [Bat-Ami, Bar On 2003].

przeciwieństwo powoduje różnicę gatunkową, a inne nie? Na przykład „pieszy” i „skrzydlaty” powodują, a biel i czerń nie powodują. Może dlatego, ponieważ te pierwsze są cechami właściwymi rodzajowi (οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους), a te drugie w mniejszym stopniu (ἥττον). [...] przeciwieństwa, które tkwią w formie (ἐν τῷ λόγῳ), tworzą różnicę gatunkową, natomiast te, które znajdują się w materialnie urzeczywistniającej się rzeczy (ἐν τῷ συνειλημμένῳ), nie tworzą różnicy. [...] męski i żeński są właściwymi cechami zwierzęcia (τοῦ ζώου οἰκεῖα ... πάθη) nie na mocy ich istoty (κατὰ τὴν οὐσίαν), lecz materii i ciała (ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι). Dlatego to samo nasienie, podlegając takim czy takim modyfikacjom, staje się męskie lub żeńskie. (1058a 29 — b24)²

Z przytoczonego fragmentu dowiadujemy się, że „żeńskość” (τὸ θήλυ) i „męskość” (τὸ ἄρρεν) są cechami przeciwnymi sobie (ἐναντία), tak samo jak czerń i biel; zachodzący między nimi typ różnicy — przeciwieństwo (ἐναντίωσις, ἐναντιότης) — zostaje przez Arystotelesa określony w *Metafizyce* jako „największa różnica” (μεγίστη διαφορά) lub „skończona różnica” (τελεία διαφορά)³. W przeciwieństwie jednak do czerni i bieli, stanowiących typowy przykład cech akcydentalnych, płeć (a właściwie: jedna z przeciwnych płci) przysługuje zwierzęciu istotnie (καθ' αὐτό), czyli jako zwierzęciu (τῷ ζῴον)⁴; tym samym zostaje uznana za „atrybut istotny”, opisany szczegółowo w *Analitikach wtórych*:

[...] który przysługuje swemu przedmiotowi jako element jego istotnej natury (ἐν τῷ τί ἐστίν) (np. linia przysługuje w ten sposób trójkątowi, a punkt linii [...]); po wtóre taki, że podczas gdy przysługuje pewnym przedmiotom, przedmioty, którym przysługuje, mieszczą się w atrybutach własnej formuły definicyjnej. Tak więc „prosty” i „zakrzywiony” przysługują linii; „parzyste” i „nieparzyste” [...] — liczbom; a również formuła określająca któryś z tych atrybutów obejmuje jego przedmiot [...]. Dalej, istotnym jest to, co nie jest orzekane o czymś innym [...] W innym jeszcze sensie istotnym jest to, co zdarza się czemuś ze względu na własną naturę [...]. Niemożliwe wszak jest, by tego rodzaju atrybut albo jeden z dwóch przeciwnych atrybutów (τὸ ἐντικε...μενα) mógł nie przysługiwać swemu przedmiotowi [...] Bo to, co jest

² Przeł. K. Leśniak, [w:] [Arystoteles 1990a]; wszystkie polskie cytaty z *Metafizyki* podaję według tego wydania.

³ *Metafizyka* 1055a 3–17. M. Deslauriers [Deslauriers 1998, 142] słusznie zwraca uwagę, że Arystoteles w żaden sposób nie uzasadnia swojego przekonania o przeciwstawności płci, przyjmując je jako tak samo oczywiste, jak przeciwieństwo ciepła i zimna.

⁴ W *De generatione animalium* 715a 25–29 Arystoteles precyzuje, że podział na płcie występuje u zwierząt obdarzonych zdolnością ruchu przestrzennego; dalej pojęcia „zwierzę” będą używać w tym znaczeniu.

przeciwieństwem danego atrybutu w obrębie tego samego gatunku, jest albo jego brakiem, albo sprzecznością (*ἢ στέρησις ἢ ἀντίφασις*) [...]. (73a 34–b 24)⁵

Na płeć jako przykład atrybutu istotnego powołuje się Arystoteles również w innym miejscu *Metafizyki*:

Takimi atrybutami są te, w których występuje albo pojęcie, albo nazwa przedmiotu, którego są atrybutem, i które nie mogą być wyjaśnione bez niego, na przykład „biały” może być i bez człowieka, ale „żeńskie” nie może być bez zwierzęcia. (1030b 23–26)⁶

W *Topikach* podobne kryteria spełnia cecha określana mianem „własności”:

Własność (*ἰδιον*) jest tym, co nie wyjawia istoty rzeczy, lecz tylko tej rzeczy przysługuje i jest o niej orzekane odwracalnie. Tak więc własnością człowieka jest zdolność do uczenia się gramatyki; bo jeżeli A jest człowiekiem, to jest zdolne do uczenia się gramatyki, a jeżeli jest zdolne do uczenia się gramatyki, to jest człowiekiem. Nikt bowiem nie nazwie własnością tego, co może przysługiwać czemuś innemu. (102a 18–22)⁷

Podsumowując powyższe cytaty: jeśli X jest zwierzęciem, musi być samcem bądź samicą; a jeśli X jest samcem lub samicą, oznacza to, jest zwierzęciem.

Mimo uznania płci za atrybut istotny (*καθ' αὐτό*), własność (*ἰδιον*) czy też właściwą cechę (*οἰκείον πάθος*) zwierzęcia, Arystoteles w przytoczonym na początku ustępie *Metafizyki* jednoznacznie odmawia jej udziału w jego formie czy też pojęciu (*λόγος*). Tym samym płeć nie spełnia wszystkich kryteriów opisywanych atrybutów: nie jest elementem istotnej natury zwierzęcia (*ἐν τῷ τί ἐστιν, κατὰ τὴν οὐσίαν*), a jego właściwą cechą jest „w mniejszym stopniu” (*ἥττον*) niż własności, które wchodzą w zakres pojęcia i tworzą różnicę gatunkową. Stagiryta tłumaczy to czysto materialnym charakterem różnicy płci, która występuje jedynie w istocie złożonej z formy i materii (*ἐν τῷ συνειλημμένῳ*), a mówiąc ściślej — dotyczy jej komponentu materialnego (*ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι*). Można tu jednak słusznie zauważyć, że również te cechy istot żywych, które filozof uznaje za definicyjne, jak „dwunożność” czy „skrzydlatość”, realizują się jedynie w

⁵ Przeł. K. Leśniak, [w:] [Arystoteles 1990]; por. też *Analityki wtóre* 84a 12–17.

⁶ Por. też *Metafizyka* 1078a 7–8.

⁷ Przeł. K. Leśniak, [w:] [Arystoteles 1990].

rzeczywistości materialnej⁸. Wydaje się więc, że tym, co decyduje o wykluczeniu płci z istoty zwierzęcia, jest nie tyle jej „materialność”, co przypadkowość (lub też materialność pojmowana jako źródło przypadkowości⁹). Widać to wyraźnie, jeśli trzy wymienione wyżej przez filozofa atrybuty: narządy ruchu, kolor i płeć porównamy ze sobą, traktując każde z nich jako kryterium podziału zwierząt na grupy. W przypadku pierwszym podział ten dokonywany będzie na podstawie atrybutów istotnych, jakimi są dla zwierzęcia narządy ruchu, a jego rezultatem będzie podział rodzaju na gatunki — jak bowiem stwierdza Arystoteles w przytoczonym na początku cytacie, określony rodzaj narządów ruchu tworzy różnicę gatunkową, wchodząc w zakres pojęcia (λόγος) określającego dany gatunek; innymi słowy, to, jakimi narządami ruchu dysponuje dane zwierzę, zależy od tego, jakiego gatunku jest przedstawicielem (każdy koń — z wyjątkiem osobników ułomnych — ma cztery nogi, a każdy ptak dwa skrzydła). W przypadku drugim możemy podzielić zwierzęta na tyle grup, ile wyszczególnimy kolorów. Podział ten przeprowadzony będzie w oparciu o cechę czysto akcydentalną, nie mającą nic wspólnego z podziałem na gatunki i nie wyjawiającą niczego z istoty danego zwierzęcia; zgodnie ze spostrzeżeniem Stagiryty, nic nie łączy białego człowieka z białym koniem oprócz koloru, który dla obydwu jest cechą wyłącznie przypadłościową¹⁰. Interesujące nas kryterium trzecie jest podstawą do podziału wszystkich zwierząt na dwa „rodzaje” — męski i żeński, samców i samic. Podział ten łączy w sobie cechy obu poprzednich: jest przeprowadzany w oparciu o atrybut istotny, jakim dla zwierzęcia jest płeć; jednak na poziomie jednostki określona płeć — męska lub żeńska — zależy od przypadku, ponieważ „to samo nasienie, podlegające takim czy takim modyfikacjom (παθόν τι πάθος), staje się męskie lub

⁸ Zagadnienie to porusza sam Arystoteles w *Metafizyce*: „[...] forma człowieka tkwi zawsze w ciele, w kościach i tego rodzaju rzeczach; czyżby więc były częściami formy? Nie, są bowiem materialne. Ponieważ jednak formy człowieka nie można przenieść na inną materię, niemożliwe jest oddzielenie. [...] zwierzę jest wszak istotą zmysłową i nie można go zdefiniować bez odniesienia do ruchu ani tym samym bez odniesienia do części znajdujących się w pewnym stanie” (1036b 3–7; 28–30).

⁹ Por. *Metafizyka* 1027a 13–15: „[...] materia, która może stać się inna, niż najczęściej, będzie przyczyną przypadku.”

¹⁰ *Metafizyka* 1058b 16–21.

żeńskie.”¹¹ Dlatego też płeć, jako cecha determinowana przez przypadkowe zmiany zachodzące w materii, nie może należeć do istoty zwierzęcia (οὐσία, τὸ τί ἐστίν) ani jego pojęcia czy formy (lògoj); choć na poziomie rodzaju „zwierzę” jest ona atrybutem istotnym, to dla konkretnej jednostki określona płeć jest cechą akcydentalną¹².

Nie oznacza to jednak, że ów akcydentalny sposób „nabycia” danej płci czyni z niej cechę tak samo powierzchowną, jak kolor skóry. Interesującej informacji na ten temat może nam dostarczyć podany przez Arystotelesa w *Retoryce* przykład podziałów ludzi na „klasy” czy też „rodzaje”:

Klasy ludzi (γένος) wyróżniam biorąc pod uwagę ich wiek: dziecko, dorosły, starzec; ich płeć: mężczyzna, kobieta; narodowość: Spartanin, Tesalczyk. (1408a 27–28)¹³

Autor posługuje się tu terminem *genos* (γένος) w jego potocznym, szerokim znaczeniu, używanym powszechnie na określenie różnego rodzaju „klas” rzeczy, wyodrębnianych na podstawie rozmaitych kryteriów¹⁴. Kryterium ostatnie — pochodzenie — względnie ściśle odpowiada najbardziej pierwotnemu znaczeniu tego terminu¹⁵; natomiast w dwóch wcześniejszych podstawą podziału są czynniki biologiczne — również nie dotyczące formalnej istoty człowieka, ale mające decydujący wpływ na fizyczny aspekt jego natury, a zatem w dużym stopniu determinujące funkcjonowanie konkretnej jednostki jako bytu złożonego.

Tak samo więc jak dzieci, dorośli i starcy są dla Arystotelesa osobnymi „rodzajami” ludzi, tak też możemy uznać przeciwne płci za dwa szeroko rozumiane „rodzaje”, które dzielą zarówno ludzi, jak i pozostałe zwierzęta na dwie grupy czy też „klasy” osobników, różniące

¹¹ Por. wyżej, *Metafizyka* 1058b 23–24.

¹² Por. [Deslauriers 1998, 144–145]. O takim rodzaju atrybutu (συμβεβηκός) pisze Arystoteles w *Metafizyce*: „[...] jest nim mianowicie to wszystko, co przysługuje każdej rzeczy samej przez się, ale nie znajduje się w jej istocie (ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καὶ αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα)” (1025a 30–32); jak łatwo zauważyć, odpowiada to przytoczonej wyżej definicji „własności” (ἴδιον) z *Topików*.

¹³ Przeł. H. Podbielski, [w:] [Arystoteles 2001].

¹⁴ Nieco wcześniej w tej samej księdze Stagiryta wspomina o wprowadzonym przez Protagorasa podziale imion na „rodzaje” gramatyczne: męski, żeński i rzeczowy, czyli nijaki (1407b 6–8).

¹⁵ Por. *Metafizyka* 1024a 29–36.

się wyglądem i funkcją. Najkrótszą definicję istoty męskiej i żeńskiej (samca i samicy) znajdujemy w traktacie *O rodzeniu się zwierząt* (*De generatione animalium*, dalej GA):

Przez samca rozumiemy „zwierzę, które rodzi w drugim”, a przez samicę „zwierzę, które rodzi w sobie”. [...] Ze względu na pojęcie (κατὰ μὲν τὸν λόγον) samiec i samica różnią się odmiennymi władzami, a ze względu na swój wygląd zewnętrzny (κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν) różnią się pewnymi organami¹⁶. (716a 13–19)¹⁷

Tak określone wyróżniki odmiennych płci odpowiadają dokładnie dwóm rodzajom jakości (ποιόν) wymienionym w *Kategoriach*: drugiemu („obejmuje on te wszystkie określenia, które się odnoszą do wrodzonej zdolności i niezdolności”¹⁸, 9a 14–16) i czwartemu („forma i zewnętrzny kształt każdej rzeczy”, 10a 11–12).

Uznanie płci za jakość (a właściwie: za parę przeciwnych jakości) stawia przed nami bezpośrednio tytułowy problem — konieczność ustosunkowania się w kontekście płci do przedstawionych w *Kategoriach* twierdzeń, ukazujących jakości jako podlegające stopniowaniu i zmianie:

W jakościach występują [stopnie] „bardziej” i „mniej”. Mówi się bowiem, że jakaś rzecz jest bardziej lub mniej biała niż inna [...] Co więcej, jedna i ta sama rzecz może potęgować swą jakość [...] nie zawsze wszakże, ale dosyć często. [...] W każdym razie rzeczy, które otrzymały nazwę od jakości, podlegają bez wątpienia stopniowaniu [dosłownie: dopuszczają stopnie „bardziej” i „mniej” — J.S.]. (10b 26 — 11a 3)

[...] najbardziej swoistą cechą substancji jest to, iż jest zawsze tym samym i będąc liczbowo jedna jest zdolna do przyjęcia przeciwieństw. Na przykład poszczególny człowiek, jeden i ten sam, staje się biały to znowu czarny, ciepły i zimny, dobry i zły. [...] dzięki podleganiu zmianie każda rzecz jest zdolna do przyjmowania przeciwnych jakości. (4a 10–11; 18–21)¹⁹

[...] co się tyczy przeciwieństw, to jest możliwe, jeżeli istnieje przedmiot zdolny do ich przyjęcia, ażeby dokonała się zmiana jednego przeciwieństwa w drugie, chyba że jedno z przeciwieństw jest istotną własnością rzeczy, jak ciepło w stosunku do ognia. (13a 17–20)

¹⁶ Przeł. P. Siwek, [w:] [Arystoteles 1993]; wszystkie polskie cytaty z GA podaję według tego wydania.

¹⁷ Tę samą definicję znajdujemy w *Zoologii* 489a 10–12.

¹⁸ Przeł. K. Leśniak, [w:] [Arystoteles 1990]; wszystkie polskie cytaty z *Kategorii* podaję według tego wydania.

¹⁹ Por. też *Kategorie* 4b 17–18.

Z pierwszego z przytoczonych wyżej cytatów wynika, że nawet jeśli „żeńskość” i „męskość” rozpatrywane same w sobie nie byłyby stopniowalne, to zwierzę może być „żeńskie” lub „męskie” w stopniu mniejszym lub większym. Czy zatem w oparciu o dwa kolejne ustępy podobnie możemy uznać, że — skoro określona płeć nie jest istotną własnością zwierzęcia — możliwa jest zamiana jednej płci w drugą? Czy u poszczególnego osobnika charakterystyczne cechy jednej płci mogą stopniowo zanikać, a następnie wytwarzać się cechy płci przeciwnej? Czy możemy wyróżnić „stopnie pośrednie” tej zmiany?²⁰ Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że przeciwieństwo nie jest dla Arystotelesa pojęciem prostym i jednoznacznym²¹; dla interesującego nas zagadnienia na szczególną uwagę zasługuje jeden z jego rodzajów: posiadanie i brak, które ograniczają możliwość zmiany jakości tylko do jednego kierunku:

[...] w przypadku posiadania i braku niemożliwa jest zmiana w obydwóch kierunkach. Od posiadania do braku zachodzi zmiana, ale od braku do posiadania jest niemożliwa; kto bowiem utracił wzrok, z powrotem go nie odzyska, ani też łysemu nie wyrosną włosy, ani bezzębnemu zęby. (*Kategorie* 13a 31–36)

Tak więc odpowiedź na pytanie o możliwość i zakres zmiany płci wiąże się bezpośrednio z odpowiedzią na pytanie o to, jakiego typu przeciwieństwem jest przeciwieństwo płci. Zagadnienia tego nie da się rozstrzygnąć tylko na podstawie ustępów z pism logicznych i *Metafizyki*²², ponieważ kwestia płci pojawia się w nich rzadko i wyłącznie w funkcji ilustracyjnej; w tym celu konieczna jest analiza pism biologicznych, zwłaszcza zaś *De generatione animalium*, gdzie płeć, określana przez autora mianem *arche*, jest zagadnieniem centralnym.

Płeć jako *arche*

²⁰ O „stanach pośrednich” (τὰ μετὰξὺ) pomiędzy przeciwieństwami pisze Arystoteles w *Metafizyce* 1057a 18–b 34.

²¹ Zagadnienie to filozof szczegółowo omawia w *Kategoriach* (11b 17–14a 25) oraz *Metafizyce* (1055a 3–b 29).

²² Próbę taką podejmuje M. Deslauriers [Deslauriers 1998, 141–143].

Płeć jako *arche* — a raczej płcie jako *archai* — w GA mogą odpowiadać czterem spośród sześciu definicji *arche* podanych w *Metafizyce*:

„Początkiem” (Ἀρχή) nazywa się 1) punkt wyjścia, od którego zaczyna się ruch rzeczy [...] 3) Początkiem jest też pierwszy i wewnętrzny element powstawania [...] u zwierząt według jednych serce, według innych mózg, jeszcze według innych jakaś inna część odgrywająca tę rolę. 4) Początkiem jest również pierwsza i niewewnętrzna przyczyna powstawania, od której zaczyna się ruch albo naturalna zmiana; na przykład dziecko pochodzi od ojca i matki [...] 6) Początkiem nazywa się także to, na podstawie czego rzecz może być najpierw poznana [...] Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie (τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται). (1012b 34–1013a 19)

Uważna lektura traktatu *De generatione animalium* pozwala też zauważyć, że Arystoteles posługuje się w kontekście płci słowem *arche* mówiąc o trzech powiązanych ze sobą, ale odrębnych zagadnieniach: 1) płciach jako zasadach (przyczynach) rodzenia się zwierząt, 2) narządach, które decydują o tym, że dany osobnik jest samcem/ samicą i jako taki jest postrzegany, 3) zasadzie (przyczynie), która leży u podstaw tego, że ma on takie, a nie inne narządy (czyli określoną płeć).

Najmniej trudności przysparza zagadnienie pierwsze, czyli ustępy, w których Stagiryta mówi o płciach jako zasadach rodzenia się, a poprzez to — istnienia wszystkich istot żywych: zarówno ludzi, jak zwierząt i roślin. Uzasadniając potrzebę rozmnażania dążeniem do jedynie im dostępnej — gatunkowej — formy nieśmiertelności²³, Arystoteles nazywa płeć żeńską i męską (τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν)²⁴ zasadą (ἀρχή) wszystkich tych istot, istniejącą w nich „ze względu na

²³ Por. Platon, *Uczta* 206e–208b.

²⁴ Występujące w oryginale określenia „τὸ θῆλυ” oraz „τὸ ἄρρεν” są rzeczownikowymi formami przymiotników „żeński” i „męski” w rodzaju nijakim; oznaczają więc dosłownie „żeńskość” i „męskość”, a zatem pierwiastek żeński i męski, a stąd — płeć żeńską i męską. Z drugiej strony jednak — ponieważ w języku greckim „zwierzę” (τὸ ζῷον) jest rzeczownikiem w rodzaju nijakim — mogą też oznaczać „[zwierzę] żeńskie” i „[zwierzę] męskie”, czyli samca i samicę. Sytuacja ta rodzi niekiedy problemy z przekładem i interpretacją.

rodzenie” (ἐνεκα τῆς γενέσεως)²⁵. Więcej wiadomości na ten temat znajdujemy w jednym z początkowych rozdziałów traktatu:

[...] za zasady mnożenia młodych (τῆς γενέσεως) można słusznie uważać samicę i samca: samca za zasadę ruchu i rodzenia [*dosłownie.: za posiadającego zasadę ruchu i rodzenia*, τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν - J.S.], samicę za źródło materii [*dosłownie.:za posiadającą zasadę*] materii, ὕλην - J.S.]. Łatwo się o tym przekonać, gdy się zwróci uwagę na to, jak się tworzy nasienie [...]. Bo przecież samiec i samica dlatego są czynnikami rodzenia (ἀρχαὶ τῆς γενέσεως), że tego rodzaju część jest ich wydzieliną (τῷ γὰρ ἀποκρίνεσθαι τὸ τοιοῦτον μόριον). (GA 716a 4-13)

Tak więc samiec i samica są zasadami rodzenia się zwierząt dzięki temu, że posiadają one zasady: samiec sprawczą, samica materialną. Mówiąc ściślej, zasady te są zawarte w nasieniu wydzielanym przez obie płcie; a zatem osobniki męskie i żeńskie są zasadami rodzenia dzięki zdolności do wydzielania nasienia zawierającego te zasady²⁶. Ponieważ zaś przyczyna sprawcza utożsamiana jest z formalną i celową, nasienie wytwarzane przez obie płcie jest nośnikiem czterech podstawowych Arystotelesowskich zasad (przyczyn) istnienia i powstawania świata fizycznego. Tak pojmowane płcie odpowiadają więc zarówno czwartemu („pierwsza i niewewnętrzna przyczyna powstawania, od której zaczyna się ruch albo naturalna zmiana”) jak i pierwszemu („punkt wyjścia, od którego zaczyna się ruch rzeczy”)²⁷ rozumieniu *arche*.

Więcej kłopotów z interpretacją przysparzają ustępy, w których słowo *arche* używane jest na określenie przyczyny decydującej o płci

²⁵ GA 731b 35–732a 3. Por też GA 732a 11–12: „[...] jestestwa żyją dzięki uczestnictwu (κατὰ τὸ μετέχειν) w samicy i samcu (dla tej samej przyczyny żyją i rośliny)”; GA 763b 23–25: „Te [dwie] właściwości (δυνάμεις) są „zasadami” wszystkich zwierząt i roślin”.

²⁶ Por. GA 724a 35–b 1: „Jest oczywiste, że [słowo] „nasienie” występuje w jednym z tych dwóch znaczeń: potomstwo powstaje z nasienia już to, o ile nasienie stanowi materiał, z którego potomstwo jest utworzone; już to, o ile jest bezpośrednią przyczyną sprawczą noworodka.”

²⁷ To ostatnie dotyczy oczywiście jedynie nasienia ojca, które zapoczątkowuje rozwój płodu udzielając mu zasady ruchu (dlatego Arystoteles określa je jako πρῶτον κινήσαν, GA 724b 1); por. też GA 762a 35–b 4: „[...] co w tych jestestwach odpowiada zasadzie materialnej [...] tę pozostałość rozwija [...] zasada wychodząca od samca za pośrednictwem ruchu (ἡ ... ἀρχὴ κινούσα)” oraz *O częściach zwierząt* 641b 29: „Nasienie jest zasadą i czynnikiem działającym dla rzeczy, która od niego pochodzi” (przeł. P. Siwek, [w:] [Arystoteles 1992]).

danego osobnika. Czytelnik zapoznający się pierwszy raz z traktatem *O rodzeniu się zwierząt* może odnieść wrażenie, że autor przedstawia tu dwie „konkurencyjne” koncepcje, za zasadę płci uznając na przemian serce bądź genitalia; w przypadku tych ostatnich możemy bowiem znaleźć zarówno ustępy, w których opisywane są one jako zasada mająca wpływ na wygląd i funkcjonowanie całego organizmu, jak i takie, w których zostają potraktowane jako element drugorzędny²⁸.

Genitalia jako *arche* pojawiają się już w I księdze GA:

[...] chociaż słowami „samiec” i „samica” określamy całe zwierzę, to jednak nie jest ono takie przez wzgląd na cały swój organizm, lecz przez wzgląd na specjalną jakąś władzę (κατὰ τινὰ δύναμιν) i specjalny organ (κατὰ τὸ μόριον) [...]. Organami rzeczonymi są dla samicy macica, a dla samca jądra i członek [...]. Lecz musimy pamiętać, że gdy zmieni się nawet mała zasada (μικρᾶς ἀρχῆς), ulega zazwyczaj zmianie wiele rzeczy, które zależą od niej (μετὰ τὴν ἀρχήν). Widać to jasno u zwierząt kastrowanych: gdy się im wytnie organ rozrodczy, zmienia się prawie cała forma zwierzęcia do tego stopnia, że samiec wygląda jak samica albo przynajmniej bardzo się do niej upodabnia. Konsekwentnie, nie jaki bądź organ albo jakakolwiek bądź władza decyduje o tym, czy zwierzę jest samicą, czy samcem. Decydującymi czynnikami rodzenia, jak jasno stąd wynika, są z całą oczywistością płeć „męska” i płeć „żeńska” [błąd w przekładzie — w oryginale: „płeć żeńska” i „płeć męska” są wyraźnie pewną zasadą — ἀρχὴ τις οὕσα φαίνεται τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν — J.S.]. Toteż z chwilą, gdy zwierzęta zmieniają się w tym, co stanowi o ich charakterze „samicy” lub „samca” (τὸ θῆλυ καὶ ἄρρεν), wiele ich innych cech ulega równocześnie zmianie, bo wtedy nie ma już w nich tej samej zasady (ὥς ἀρχῆς μεταπιπτούσης). (GA 716a 27–b12)

Tak więc „żeńskość” i „męskość”²⁹ są zasadami, które w pewien sposób „organizują” cały ustrój zwierzęcia, decydując o tym, że całe zwierzę jest „żeńskie” lub „męskie” i jako takie jest postrzegane, ponieważ jego budowa i wygląd ma cechy charakterystyczne dla samicy lub samca³⁰; odpowiada to szóstej definicji *arche* („to, na podstawie czego rzecz może być najpierw poznana”). Powołanie się na przykład

²⁸ Zwraca na to uwagę A. L. Peck [w:] [Aristotle 1953, 390–391].

²⁹ Por. przyp. 24.

³⁰ Powiązanie pojęcia *arche* z poznawaniem (por. wyżej *Metafizyka* 1013a 19: τὸ πρῶτον ... ὅθεν ... γινώσκεται) pozwala, częściowo przynajmniej, zrozumieć osławione porównanie samicy do „samca pozbawionego pewnych części” (GA II 737a 27–29); jego źródłem jest nie tyle – a w każdym razie nie tylko – postrzeganie osobnika żeńskiego jako istoty w pewien sposób ułomnej, co raczej „zdroworozsądkowe” odwołanie się do sposobu, za pomocą którego możemy zwykle na pierwszy rzut oka określić płeć zwierzęcia.

kastratów jednoznacznie wskazuje na to, że za „siedzibę” tych zasad autor uznaje tu narządy rozrodcze³¹.

Kiedy jednak w IV księdze GA Arystoteles bada przyczyny tworzenia się płci w trakcie rozwoju embrionu, wyraźnie stwierdza:

[...] jest absurdem wyobrażać sobie, że jedynie te części [*scil.* rozrodcze — J.S.] powinny się tworzyć, mimo że całość organizmu nie ulega zmianie, w szczególności i przede wszystkim naczynia krwionośne, na których, jak na rusztowaniu, zostało zbudowane ciało z tkanki miękkiej. Zgodnie z rozumem można przyjąć, że nie naczynia krwionośne powstały takie a nie inne w zależności od macicy, lecz raczej — że macica powstała taka a nie inna w zależności od nich. [...] naczynia krwi są wcześniejsze od macicy, a zasada ruchowa musi być zawsze wcześniejsza i dokonuje rodzenia dzięki posiadaniu pewnej specjalnej właściwości. Zatem różnica zachodząca między organami rozrodczymi samic i samców jest czymś drugorzędnym (*συμβαίνει ... ἢ διαφορῇ*), nie należy jej uważać za zasadę lub przyczynę (*οὐκ ἀρχὴν ... οὐδ' αἰτίαν*). Jest nią coś innego, nawet gdy ani samica, ani samiec nie wydają z siebie nasienia [...]. (GA 764b 27–765a 2)

„Czymś innym” okazuje się, zdaniem Stagiryty, serce, o którym w innym miejscu mówi jako o powstającej zawsze na początku „zasadzie” (*arche*) całego organizmu³² (jest to więc trzecie znaczenie *arche* z *Metafizyki*: „pierwszy i wewnętrzny element powstawania”), części posiadającej zasadę wzrostu³³, a także części „istotnej” bądź „decydującej” (*κύρια*), w której zawarte jest pojęcie i istota (*ἐν ᾧ πρῶτον ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία*)³⁴. Decydująca rola serca w przypadku tworzenia się płci danego osobnika polega na tym, że właśnie w sercu mieści się „zasada naturalnego ciepła” (*ἡ τῆς φυσικῆς θερμότητος ἀρχή*), która przesądza o zdolności samca do „wygotowania pożywienia w ostatniej formie”, czyli do wytworzenia nasienia obdarzonego zasadą ruchu i zdolnego do przekazania formy gatunkowej³⁵. Arystoteles konkluduje:

³¹ Por. GA 766a 22–30: „[...] ponieważ samica różni się co do zdolności, dlatego ma także odmienny organ; ze względu więc na to przeciwieństwo zmienia się materiał. Skoro bowiem jedna ważna część się zmienia, cały organizm zwierzęcia ulega głębokiej przemianie. Łatwo to zauważyć na eunuchach [...] Przyczyna tego faktu leży w tym, że niektóre części organizmu są „zasadami”; a gdy zasada została zmieniona, wiele części zależących od niej ulega z konieczności zmianie.”

³² GA 738b 17: ἀρχὴ γὰρ τῆς φύσεως ἡ καρδία; GA 741b 15: Γίγνεται δὲ πρῶτον ἡ ἀρχή. αὐτὴ δ' ἐστὶν ἡ καρδία. Por. też *O częściach zwierząt* 665b 9–666a 22.

³³ GA 735a 15–16: δ' αὐξήσεως ἀρχὴν ἔχει.

³⁴ *Metafizyka* 1035b 25–26.

³⁵ GA 766a 30–36; por. *O częściach zwierząt* 653b 5–6.

Taka jest zatem zasada i przyczyna (ἡ ... ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία) istnienia [brak słowa w tekście oryginalnym — J.S.] samicy i samca; mieści się ona w sercu. Lecz jestestwo jest samicą lub samcem dopiero od chwili, gdy jest w posiadaniu części, która wyróżnia samicę i samca, bo przecież nie jakakolwiek część organizmu stanowi o tym, czy dane jestestwo jest samcem czy samicą [...] (GA 766b 3–6).

Konkluzja ta wyraźnie ma na celu wyjaśnienie pozornej sprzeczności pomiędzy dwoma ustępami przytoczonymi wyżej. Serce jest „zasadą i przyczyną samicy lub samca”, ponieważ będąc „pierwszym i wewnętrznym elementem powstawania” i zawierając w sobie zasadę ciepła decyduje o tym, że dana istota w życiu płodowym kształtuje się jako samica lub samiec, podobnie jak w życiu dojrzałym przesądza o możliwości wytworzenia określonego rodzaju nasienia, właściwego dla danej płci³⁶. Rozwój osobnika można jednak uznać za zakończony dopiero wówczas, gdy wytworzą się odpowiednie organy, umożliwiające mu w odpowiednim czasie pełnienie funkcji rozrodczej: dopiero wtedy „embrion jest kompletny (τέλειον)”³⁷. Dopiero więc odpowiedniego rodzaju genitalia decydują o tym, że zwierzę jest samicą lub samcem i jako takie jest postrzegane. Odwołując się do przytoczonej wcześniej definicji *arche*, uznającej za wspólną i podstawową cechę wszystkich *archai* bycie „źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie”, można zatem stwierdzić, że płeć zwierzęcia jest zjawiskiem uwarunkowanym przez dwie zasady: osobnik powstaje (γίγνεται) jako samiec lub samica dzięki zasadzie ciepła znajdującej się w sercu, jest rozpoznawany (γινώσκεται) jako przedstawiciel określonej płci dzięki posiadaniu odpowiednich narządów rozrodczych, natomiast jest (ἔστιν) istotą męską lub żeńską dzięki współdziałaniu obu zasad, bez którego wypełnianie funkcji

³⁶ M Deslauriers [Deslauriers 1998, 148] mylnie uważa, że różnica w zdolnościach do „wygotowywania” nasienia jest ograniczona do procesu „gotowania” zachodzącego w obrębie genitaliów. Jest to całkowicie sprzeczne zarówno z przytoczonym wyżej rozumowaniem Arystotelesa, zgodnie z którym różnica w organach rozrodczych jest pochodną różnicy w mieszczącej się w sercu zasadzie ciepła, jak i przekonaniem Stagiryty, że samiec jest zwierzęciem „cieplejszym” od samicy i z tej przyczyny zdolnym nie tylko do wytworzenia nasienia obdarzonego zasadą ruchu, ale również do lepszego „przegotowania” pokarmu, dzięki czemu samce są większe od samic (GA 726b 1–727a 25).

³⁷ GA 737b 10–11; por też GA 715a 21: τὸ μὲν ἄρρεν τὸ δὲ θῆλυ τελειωθέν ἐστι.

właściwej dla danej płci (czyli, przede wszystkim, wytwarzanie odpowiedniego nasienia) byłoby niemożliwe.

Na podstawie lektury dwóch ostatnich przytoczonych ustępów można odnieść wrażenie, że w opinii Stagiryty zasad tych nie można uznać za równoważne: genitalia powstają jako ostatni element złożonej struktury naczyń krwionośnych³⁸, której źródłem i punktem wyjścia jest serce; w ten sposób jest ono swego rodzaju „zasadą zasad”, ponieważ determinując tworzenie się określonego typu układu krwionośnego przesądza też o powstaniu określonych — męskich lub żeńskich — narządów rozrodczych. Wydaje się zatem, że tylko serce jest zasadą w pełnym znaczeniu tego słowa i tylko do niego można odnieść słowa Arystotelesa z jednego z dalszych ustępów GA:

Być zasadą znaczy być przyczyną wielu rzeczy, lecz zarazem nie zależeć od niczego uprzedniego (788a 14–16).

Wbrew pozorom jednak, słowa te padają przy okazji opisu skutków kastracji i odnoszą się do genitaliów, a mówiąc ściśle — do jąder. Konsekwencja i częstotliwość, z jaką Stagiryta przyznaje narządom rozrodczym miano *arche*³⁹, wynika niewątpliwie z jego dobrej znajomości zjawiska kastracji i wpływu, jaki zabieg ten wywierał nie tylko na zdolności rozrodcze osobnika, ale również na funkcjonowanie i wygląd całego organizmu⁴⁰. Ponieważ z oczywistych przyczyn kastracja znacznie częściej przeprowadzana była na osobnikach męskich, prawie wszystkie odniesienia do zmiany czy też zniszczenia „zasady” płci bazują na przykładzie okaleczenia samca⁴¹ i jego pozornej „zamiany” w samicę. Należy więc wyjaśnić, jak Arystoteles tłumaczy fundamentalną rolę jąder, a co za tym idzie — jak

³⁸ J. König [König 2013, 105] podkreśla, że przewody nasienne, które obecnie traktowane są jako odrębne od systemu naczyniowego, dla Arystotelesa były częścią układu krwionośnego. Połączenie to jest zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę, że nasienie jest dla Stagiryty doskonale „przegotowaną” krwią.

³⁹ GA 716a 27–34, 716b 3–12, 746b 21–747a 3, 766a 22–30, 788a 5–16; *Zoologia* 589b 31–590a 5.

⁴⁰ O przyczynach dobrej znajomości zjawiska kastracji w epoce i otoczeniu Arystotelesa zob. [Mayhew 2004, 56–68].

⁴¹ O kastracji samic Arystoteles wspomina w *Zoologii* (632a 21–29), podając przykłady macior i wielbłądziej: w pierwszym przypadku celem kastracji było szybsze utuczenie zwierząt, w drugim — ich użyteczność na wojnie.

głęboko sięga, jego zdaniem, zmiana w ustroju osobnika po ich usunięciu.

Jądra jako *arche*

Niezgodnie z naszą obecną wiedzą, dla autora GA jądra nie są miejscem produkcji nasienia, lecz rodzajem „ciężarków” przymocowanych do przewodów nasiennych. Ponieważ wiele zwierząt niższych — według wiedzy Arystotelesa — ich nie posiada, dla filozofa płynie stąd wniosek, że nie są one dla rozmnażania konieczne, lecz „lepsze”⁴² — wyposażenie w jądra zwierząt wyższych musi świadczyć o tym, że ich posiadanie niesie ze sobą jakieś korzyści. Korzyści te, zdaniem Arystotelesa, wynikają z podstawowego zadania jąder, jakim jest zachowywanie przewodów nasiennych w formie „zagiętej” czy też „skręconej” (ἐπαναδίπλωσις)⁴³. „Zagięcie” to ma na celu spowolnienie wydalania nasienia, co pociąga za sobą dwa skutki: po pierwsze, zmniejsza popęd samców do kopulacji, dzięki czemu zwierzęta wyższe mogą wydtkować energię na inne, poza rozmnażaniem, cele życiowe⁴⁴; po drugie — jak można wywnioskować z dalszych ustępów GA oraz innych pism biologicznych⁴⁵ — w czasie powolnego przepływu nasienia przez „skręcone” przewody jest ono poddawane dalszemu „gotowaniu”; u zwierząt żyworodnych lądowych ostatnia porcja ciepła jest dodawana do płynu nasiennego w czasie kopulacji, kiedy męski organ rozrodczy rozgrzewa się poprzez ruch. Utrzymywane przez jądra „zagięcie” przewodów nasiennych przedłuża ten proces — nasienie jest bowiem wydalone dopiero wtedy, gdy pod wpływem ciepła jądra unoszą się, „prostując” tym samym przewody.

⁴² GA 717a 15–16: πᾶν ἢ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον. Por. *Fizyka* 260b 22–23; *O niebie* 297a 15–16; *O powstawaniu i niszczeniu* 336b 27–28.

⁴³ Podstawowe znaczenie tego terminu to „zgięcie we dwoje”. Nazwa ta odnosi się prawdopodobnie do części męskiego układu rozrodczego znanej obecnie w anatomii pod nazwą *vas deferens* lub *ductus deferens*.

⁴⁴ GA 717a 12–36. Przyczyna ta jest więc analogiczna do przyczyny podziału na płcie (por. GA 731a 24–b 7).

⁴⁵ GA 717b 11–13, 23–26; 718a 5–9; 719a 35–b 4. Tymi samymi zasadami kieruje się, zdaniem Arystotelesa, proces „gotowania” pokarmu w przewodzie pokarmowym (GA 717a 23–24; *O częściach zwierząt* 675a 27–29, 675b 12–29).

Funkcja jąder jako „ciężarków” na tym się jednak nie kończy. Przedstawiony w V księdze GA opis wpływu kastracji na wysokość głosu uświadamia nam, że wspomniane wyżej przekonanie Arystotelesa o bezpośrednim połączeniu przewodów nasiennych z układem krwionośnym, stanowiącym „rusztowanie” całego ciała, pozwala mu patrzeć na jądra jako na zasadę wywierającą bezpośredni wpływ na całość organizmu:

Wszystkie zwierzęta wykastrowane zmieniają się w samice (μεταβάλλει εἰς τὸ θῆλυ), a ponieważ ich siła muskularna (τὴν ἰσχὺν τὴν νευρώδη) słabnie w swym źródle (ἐν τῇ ἀρχῇ), dlatego wydają głos podobny do głosu samic. Osłabienie to można porównać z rozluźnieniem liny silnie napiętej przez zawieszenie na niej jakiegoś ciężaru, jak to czynią kobiety, gdy tkają na krosnach. [...] W ten sposób zawieszone są jądra na przewodach nasiennych wychodzących z naczyń krwionośnych, których punktem wyjścia jest serce, umieszczone w pobliżu organu wprawiającego głos w ruch. [...] Gdy się wytnie jądra, napięcie przewodów się rozluźnia, zupełnie jak gdy się usunie ciężar, który trzyma w napięciu linę lub łańcuch. Wskutek tego rozluźnienia czynnik, który wprawia głos w ruch, traci w tej samej proporcji na napięciu. Dla tej przyczyny zwierzęta kastrowane upodabniają się do samicy [dosł. „zmieniają się w samice” - μεταβάλλει εἰς τὸ θῆλυ, J.S.] zarówno co do głosu, jak i co do reszty wyglądu. A to dlatego, że rozluźniona jest zasada, z której pochodzi napięcie (συντονία) ciała [...]. Małe zmiany wywołują doniosłe skutki nie swoją własną mocą, lecz dlatego, że przypadkiem w tym samym czasie zmienia się zasada — bo zasady, chociaż są małe co do wymiarów materialnych, mają wielką siłę. (GA 787b 19–788a 14)

W ten sposób, jako „zasada napięcia” całego organizmu — a więc mięśni i ścięgien, naczyń krwionośnych, strun głosowych — jądra bezpośrednio wpływają na to, co obecnie określamy mianem drugo- lub trzeciorzędowych cech płciowych, i to w takim stopniu, że skutków ich usunięcia Stagiryta nie waha się określać mianem „zmiany” w przeciwną płeć.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia kwestia wpływu kastracji na podstawową funkcję płci, jaką jest zdolność do reprodukcji. Ponieważ dla Arystotelesa — jak już zostało wspomniane wyżej — miejscem produkcji nasienia nie są jądra, lecz naczynia krwionośne i przewody nasienne, wpływ ten nie był dla filozofa tak oczywisty jak dla nas. Bezpośrednio na ten temat przekazuje nam on jedną informację:

Gdy się [...] wytnie jądra, kanaliki podnoszą się do wnętrza (ἀνασπῶνται ... ἐντός) — dlatego zwierzęta kastrowane nie mogą wydawać potomstwa; gdyby kanaliki nie były podniesione, mogłyby one to czynić. (GA 717a 36–b 2)

Tak więc odcięcie jąder skutkuje nie tyle „wyprostowaniem” przewodów nasiennych (takie wyprostowanie jest, być może, etapem przejściowym, na którym zapłodnienie jest jeszcze możliwe⁴⁶), co, w ostatecznym rezultacie, ich „cofnięciem” czy też „wciągnięciem”, uniemożliwiającym wydalanie nasienia.

Arystoteles nie wypowiada się jednoznacznie na temat zdolności kastratów do kopulacji. Przytoczone wyżej stwierdzenie, że tylko cofnięcie przewodów nasiennych uniemożliwia im płodzenie potomstwa, może na pierwszy rzut oka sugerować zachowanie tej zdolności; jest to jednak mało prawdopodobne z dwóch powodów. Po pierwsze, zgodnie z opisem Stagiryty, penis to rodzaj „torebki” (κέλυφος) otaczającej przewód powstały z połączenia kanalików nasiennych⁴⁷; jeżeli te ostatnie „cofają się” do środka, musi to również w nim, przynajmniej w pewnej mierze, wywołać efekt „cofania się” lub „kurczenia”. Po drugie, według Arystotelesa członek jest narządem „muskularnym” lub też „ścięgnistym” (τὸ ὀργανὸν νευρῶδες)⁴⁸, a zatem niewątpliwie dotyka go osłabienie napięcia ciała, wywołane przez odcięcie jąder. Kastraci nie mogą więc zachować pełnej zdolności do kopulacji, co oznacza, że nie tylko nie są w stanie wydalać nasienia, ale również ostatecznie go „dogotowywać”. Nie do końca przetworzone w nasienie pozostałości pokarmowe są zatem w ich organizmach wykorzystywane do powiększania masy ciała (kastraci często wyróżniają się wzrostem i tuszą, a także zachowywaniem włosów na głowie)⁴⁹, a ich nadmiar może, niestety, wsączać się do żołądka i powodować biegunkę⁵⁰.

Powyższe przedstawienie funkcji jąder i skutków ich usunięcia pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego Arystoteles nadaje miano *arche* nie tylko sercu, ale również — a nawet częściej — genitaliom. Wprawdzie tylko serce, jak już zostało wspomniane, pełni funkcję „zasady zasad”, będąc przyczyną determinującą wykształcenie się odpowiednich organów rozrodczych, podobnie jak wszystkich innych części ciała; kiedy jednak organy te powstaną, to one przejmują rolę decydującą o

⁴⁶ GA 717b 3–4.

⁴⁷ *Zoologia* 510a 12–29.

⁴⁸ GA 717b 20.

⁴⁹ GA 783b 32–784a 7; *Zoologia* 631b 30–632a 10, 21–22, 31–32.

⁵⁰ GA 728a 14–17.

funkcjonowaniu danego osobnika jako przedstawiciela określonej płci. Jak bowiem zostało już powiedziane, istotę (λόγος) płci określa właściwa jej funkcja („rodzenie w innym” lub „rodzenie w sobie”), a w celu jej wypełniania przedstawiciele obu płci otrzymują odpowiedni organ — tak więc różnica między zwierzętami należącymi do przeciwnych płci tkwi w odmiennej władzy (δύναμις) i wyglądzie zewnętrznym (αἴσθησις). Ponieważ Stagiryta nigdzie w sposób jednoznaczny nie stwierdza, że kastracja wywiera bezpośredni wpływ na znajdującą się w sercu zasadę ciepła, możemy dopuścić założenie, że zasada ta występuje w roli „chromosomu Y”, przesądzając o tym, że „w sercu” kastrat pozostaje samcem. Nie wiemy jednak, na ile uprawnione byłoby przypisywanie tego poglądu Arystotelesowi; wiemy natomiast, że zgodnie z jego opisem kastrat ani nie wygląda na samca, ani nie może spłodzić potomstwa — traci więc oba wyróżniki swojej płci: jej formę i funkcję. Z drugiej zaś strony osobniki niepłodne, ale zachowujące budowę ciała charakterystyczną dla samca lub samicy, są przez filozofa traktowane jako przedstawiciele określonej płci. Chociaż więc zewnętrzna forma zwierzęcia (przez którą należy rozumieć tu przede wszystkim posiadanie odpowiednich organów rozrodczych) jest pochodną jego funkcji, to jednak właśnie ona stanowi *arche* przesądzające o przynależności jednostki do rodzaju męskiego lub żeńskiego: forma bowiem zostaje zachowana również wtedy, gdy z powodu wieku lub choroby wypełnianie funkcji nie jest możliwe⁵¹, natomiast zniszczenie formy (kastrowanie) automatycznie pociąga za sobą niemożność wypełniania funkcji.

Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że usunięcie narządów rozrodczych oznacza dla Arystotelesa zniszczenie *arche* bycia przedstawicielem określonej płci, a tym samym, praktycznie rzecz biorąc, zniszczenie płci osobnika. Warto wspomnieć, że w *Zoologii* Stagiryta dopuszcza wprost taką możliwość, jeżeli proces ten zachodzi na etapie rozwoju embrionalnego: w zależności od zmiany małej cząstki mającej charakter zasady (ἀρχοειδές) powstające zwierzę staje się żeńskie lub męskie, jeśli zaś część ta zostanie całkowicie zniszczona — nie będzie miało płci

⁵¹ GA 725b 19–20.

(dosłownie: nie będzie żadnym z nich — οὐδέτερον)⁵². Opisując skutki kastracji filozof nie twierdzi jednak, że osobnik męski na skutek utraty wyróżników własnej płci staje się istotą bezpłciową, lecz konsekwentnie używa skrótowego sformułowania μεταβάλλει εἰς τὸ θῆλυ — „zamienia się w samicę”, raz tylko zadając sobie trud doprecyzowania, że kastrat wydaje się samicą (θῆλυ δοκεῖν εἶναι)⁵³; nigdzie natomiast nie przeczytamy o „zamianie” samicy w samca. Niewątpliwą tego przyczyną jest nie tylko bardzo mała ilość wzmianek na temat kastracji samic, ale przede wszystkim wyraźnie widoczna w GA tendencja do definiowania istot żeńskich poprzez brak (dostatecznej zasady ciepła, właściwych dla samca narządów rozrodczych, masy ciała) i niezdolność (do wytwarzania nasienia przekazującego formę gatunkową)⁵⁴. Szczególnie znamieny dla tego sposobu myślenia jest ustęp, w którym Arystoteles mianem „pewnej zasady i przyczyny” (ἀρχή τις καὶ αἴτιον) określa tylko płeć męską — właśnie ze względu na charakteryzującą ją zdolność, przeciwstawioną żeńskiej niezdolności⁵⁵. Zostawiając na boku rozważania nad źródłem tej tendencji⁵⁶, można bez trudu zauważyć, że rzuca ona światło na sposób postrzegania przez Stagirytę przeciwieństwa między płciami. Z całą pewnością filozof zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że żaden kastrat nie „przemienia się” w samicę w sensie dosłownym, dokładnie tak samo, jak wykastrowana samica nie staje się samcem, ponieważ za utratą organów i zdolności charakterystycznych dla własnej płci nie idzie nabycie organów i zdolności płci przeciwnej. Skoro jednak w Arystotelesowskim opisie płci żeńskiej wyakcentowane są nie właściwe jej zdolności, lecz niezdolność, a nawet więcej: niezdolność ta zostaje przez filozofa utożsamiona z właściwą istotom żeńskim zdolnością⁵⁷,

⁵² *Zoologia* 590a 2–5. W GA Arystoteles uwzględnia też inną ewentualność: uszkodzenia (phrēmata) organów rozrodczych w rozwoju płodowym. W takim wypadku przedstawiciele obu płci są trwale bezpłodni, a w swoim wyglądzie wykazują podobieństwo do płci przeciwnej (GA 746b 21–747a 3).

⁵³ GA 716b 7.

⁵⁴ GA 727a 23–25; 728a 17–20; 737a 27–29; 765b 9–15; 766a 30–33; 775a 14–16.

⁵⁵ GA 766a 30–31: τὸ μὲν ἄρρεν ἀρχή τις καὶ αἴτιον – ἔστι δ' ἄρρεν ἧ δύναται τι, θῆλυ δὲ ἧ ἀδυνατεῖ.

⁵⁶ Por.: [Sowa 2014].

⁵⁷ Choć definiując pojęciową różnicę między płciami Stagiryta stwierdza, że tkwi ona w odmienności władzy (lub „możności”, τῷ δύνασθαι, GA 716a 18), w dalszym ciągu tekstu płeć żeńska przeciwstawiana jest męskiej wyłącznie poprzez określenia

pozwała mu to uznać kastrację osobników męskich nie tyle — a raczej: nie tylko — za pozbawienie ich własnej płci, co za zamianę w osobniki żeńskie. Choć bowiem żaden eunuch nie jest w stanie „rodzić w sobie” (czyli nie może począć, donosić, urodzić ani wykarmić dziecka), to jednak z płcią żeńską łączy go zarówno podobieństwo zewnętrznej formy, jak i to, co leży u podłoża tego podobieństwa: zasadnicza, zdaniem Arystotelesa, niemożność (*adynamia*), którą uznaje on również za przyczynę wytworzenia się właściwych dla samic organów płciowych⁵⁸. A ponieważ tworzenie się nowych organów poza wczesnym okresem życia płodowego nie jest możliwe, nie jest możliwa również rzeczywista przemiana wykastrowanych samców w samice, i z konieczności zostaje ona zatrzymana „w pół drogi” zarówno pod względem formy, jak i funkcji. Proces odwrotny — zamiana samic w samce — wydaje się natomiast w świetle poglądów filozofa niemożliwy *ex definitione*, ponieważ na przeszkodzie stoi najważniejsza „zasada” organizmu: serce, wytwarzające, w przypadku osobników żeńskich, zbyt mało naturalnego ciepła, aby zapewnić „wygotowanie” krwi do postaci nasienia.

Już powyższe ukazanie niektórych problemów związanych z pojmowaniem przez Arystotelesa zagadnienia płci wyraźnie dowodzi, że płeć przedstawiona w pismach biologicznych jest zjawiskiem zbyt złożonym, aby dało się ją łatwo i jednoznacznie przyporządkować kategoriom przedstawionym w pismach logicznych. Niewątpliwie jednak zarówno sposób, w jaki Stagiryta przedstawia zmiany zachodzące w osobnikach męskich pod wpływem kastracji, jak i jego charakterystyka osobników żeńskich, dają mocne podstawy do przypuszczenia, że przeciwieństwo zachodzące pomiędzy tymi dwiema jakościami jest przeciwieństwem posiadania i braku. Brak jest wprawdzie, jak już zostało wspomniane, określeniem wieloznacznym — inna jest natura i pochodzenie braku cechującego samicę, a inna kastrata⁵⁹; podobieństwo pomiędzy nimi jest jednak dla filozofa na tyle duże, że bez oporów mówi o kastratach jako o istotach „zamienionych”

oznaczające niemożność: (ἀδυναμία (GA 728a 18, 765b 9, 766a 32), ἀδυνατεῖν (GA 765b 15, 766a 31), τὸ μὴ δύνασθαι (728a 19). Można to zrozumieć jedynie w kontekście szerokiego pojmowania terminu *dynamis*, przedstawionego w *Metafizyce* 1019b 7-10.

⁵⁸ GA 765b 35-766a 6; 766b 18-24

⁵⁹ Por. *Metafizyka* 1019b 15-19.

w samice, nie wspominając nigdzie o możliwości analogicznej „przemiany” w samca. Tak więc zmiana jakości, o której pisze Arystoteles w *Kategoriach*, w przypadku płci może zachodzić tylko w jednym kierunku, kastraci zaś jawią się jako rodzaj „sztucznie uzyskanych” stanów pośrednich (τὰ μεταξύ), zawierających elementy obu przeciwieństw⁶⁰.

⁶⁰ Por. *Metafizyka* 1057a 21–22: „Stanami pośrednimi nazywamy te rzeczy, na które musi się najpierw przemienić to, co się zmienia”; 1057b 27–29: „[...] to, co posiada jakąś własność w większym stopniu niż A i w mniejszym stopniu niż B, musi się składać z A i B”; por. przyp. 20.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe:

Aristotelis *Opera* ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Editio altera quam curavit O. Gigon. Berolini 1960.

Przekłady i opracowania:

Aristotle, 1953, *Generation of Animals* with an English translation by A. L. Peck, The Loeb Classical Library.

Arystoteles, 1990–2001, *Dzieła wszystkie*, I–VI, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1990, *Kategorie*, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1990, *Analityki wtóre*, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1990, *Topiki*, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1990a, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1992, *O częściach zwierząt*, przeł. Paweł Siwek, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 1993, *O rodzeniu się zwierząt*, przeł. Paweł Siwek, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. IV, Warszawa: PWN.

Arystoteles, 2001, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa: PWN.

Bat-Ami, Bar On (eds.), 1994, *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany: State University of New York Press.

Cooper, John M., 1988, *Metaphysics in Aristotle's Embryology*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 34, ss. 14–41.

Deslauriers, Marguerite, 1998, *Sex and Essence in Aristotle's "Metaphysics" and Biology*, [w:] „Feminist Interpretation of Aristotle”, ss. 136–167.

Harding, Sandra, Hintikka, Merrill B., (eds.), 2003, *Discovering Reality (Second Edition): Feminist Perspectives on Epistemology*,

- Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers.
- Freeland, Cynthia, 1998, *Feminist Interpretation of Aristotle*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- König, Jacqueline, 2013, *Ancient Greco-Roman Views of the Testicle in Celsus and Beyond*, „Rosetta” 13, ss. 228–241.
- Mayhew, Robert, 2004, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago.
- Sowa, Joanna, 2014, *Czy kobieta jest potworem? Płeć żeńska w „De generatione animalium” Arystotelesa*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 3., Filologia Klasyczna, t. LXII, ss. 27–48.

ABSTRACT

SEX AS *ARCHE*, OR IS SEX CHANGE POSSIBLE ACCORDING TO ARISTOTLE?

According to Aristotle's views presented in his logical works and *Metaphysics*, sex appears to be an essential attribute of the genus animal, and maleness and femaleness are a pair of contrary qualities, although it is not quite clear what sort of contrariety Aristotle understands the contrariety of sex to be. As qualities admit of variation of degree, and in the case of contraries there are possible changes from one into the other, in this article I address the question if the sex of an individual animal can also be changed into the opposite one.

In *De generatione animalium* Aristotle describes sex as *arche* — *arche* of generation, but also *arche* of every animal's external appearance and generative ability. Aristotle applies this term to two body parts, which he presents as factors determining sex: the heart as an origin of natural heat, and, above all, the genitals. In the case of males, destruction of the latter, i.e. castration, is depicted as a sex change, because the male becomes like the female in respect of external form and lack of generative power. As change in the other direction is impossible, we can conclude that the contrariety of sex seems to be, according to Aristotle, an opposition of possession and privation.

KEYWORDS: Aristotle, *De generatione animalium*, sex, sex change, castration

SŁOWA KLUCZOWE: Arystoteles, *De generatione animalium*, płeć, zmiana płci, kastracja

**ANNA KASPEREK**

UNIwersytet Jagielloński

PROBLEM ŚMIERCI I SAMOBÓJSTWA W FILOZOFII HENRYKA ELZENBERGA

Problem śmierci i samobójstwa w filozofii i religii jest obecny od starożytności po czasy współczesne. Filozofowie, znając kruchość i złożoność ludzkiej egzystencji, o śmierci i dobrowolnym odbieraniu sobie życia pisali inaczej, bez religijnych uprzedzeń. Dla wielu filozofów śmierć nie była, jak dla religii chrześcijańskiej, przejściem do życia wiecznego, lecz, przynajmniej czasami, jedyną możliwą dla człowieka drogą do wybawienia od cierpienia i bólu istnienia. Pisali o tym filozofowie starożytni, m.in. Platon, Epikur, Marek Aureliusz, jak i filozofowie współcześni, m.in. Scheller, Sartre, Jaspers [Aureliusz 2003; Copleston 2008; Scheller 1994]. W filozofii polskiej problem śmierci i samobójstwa podjął m.in. Henryk Elzenberg.

Niewątpliwie uprawiana przez autora *Kłopotu z istnieniem* refleksja nad śmiercią związana jest z jego pesymistycznym poglądem na świat i dało się ją zauważyć już w młodości. Filozof w jednym ze swoich esejów pisał: „(...) szesnaście lat właśnie skończyłem (a może siedemnaście....), gdy dopadła mnie, całkiem nagle i z niesłychaną wprost siłą, myśl o śmierci jako unicestwieniu absolutnym i uczepliła się mnie jak szponami; nigdy nie udało mi się dociec naprawdę, jakie było tego podłoże psychiczne” [Elzenberg 1994, 15]. Należy zaznaczyć, że początkowo na kształtowanie się jego poglądów na temat śmierci znaczny wpływ wywarł przedstawiciel parnasizmu Leconte de Lisle, któremu Elzenberg poświęcił swoją pracę doktorską. Francuski poeta opowiadał się za pesymistyczno-metafizyczną wizją świata, pozbawioną nieśmiertelności i wieczności. Wszystko przemija, a śmierć jest unicestwieniem absolutnym. Nie tylko każdą jednostkę czeka śmierć, nie tylko narody i rasy umierają: całą ludzkość i planetę,

jak również inne ciała niebieskie czeka zagłada. Z tego wszystkiego nie pozostanie żadne echo, żaden ślad, żadne wspomnienie. Jak zauważa Mieczysław Wallis, w poematach Leconte de Lisle'a Elzenberg odnalazł swoje depresyjne nastroje z okresu dojrzewania. Bolesne odczucia przemijalności świata i niepokoju duchowego towarzyszyły filozofowi już do końca życia. W wierszu *Nicość i my* Elzenberg pisał, że zarówno akty bohaterstwa i wspaniałe dzieła sztuki, jak wielkie zbrodnie, są jedynie „roziskrzeniami nicości” [Wallis 1969, 92].

W Młodej Polsce — epoce, w której dorastał Elzenberg — zagadnienie śmierci było częstym tematem refleksji zarówno w literaturze, jak i w sztuce oraz filozofii. Duch nastrojowości modernistycznej w znacznej mierze wpłynął na młodego filozofa i spowodował, że jego myśli o śmierci oscylowały między przypisywaniem jej wartości pozytywnej — sądził, że jest to swoisty miernik wartości życia ludzkiego — a niepokojami związanymi z poczuciem doznania kresu, skończoności [Tyburski, 2006, 141]. Elzenberg uważał również, że strach przed umieraniem jest większy u tych ludzi, których życie jest puste, pozbawione wartości. Jak pisał w swoim dzienniku filozoficznym *Kłopot z istnieniem*:

Śmierć bywa tym większym postrachem, im życie jest uboższe i bardziej wegetatywne; a im bardziej duchowe, kulturalne, bogate w siły i w pełni rozwinięte, tym lęk przed śmiercią jest mniejszy. (...) To, co się w nas boi śmierci, to organizm, roślina; w chwilach zaś, gdy nasze życie jest najcenniejsze, myśli się o śmierci z taką pogodą, że niemal jako o koronie życia. Stąd wniosek: „im piękniejsze two życie, tym mniej go będziesz żałował” [Elzenberg 1994, 49].

Elzenberg uważał, że śmierć „podkopuje bezwzględność dążeń nie tylko egoistycznych, ale w ogóle wszystkich realnych; sprawia, że szukamy zaspokojenia w jakichś mniej prymitywnych dziedzinach” [Elzenberg 1994, 101].

W dzienniku *Kłopot z istnieniem* daje się zauważyć również to, że myśli o umieraniu wybitnego filozofa pojawiały się w momencie najintensywniejszego przeżywania życia doczesnego:

Kiedy silnie żyję — wyznawał filozof — a nachodzi mnie myśl o śmierci; kiedy cieszę się silnym życiem poza mną, a przed oczyma mi stanie obraz przyszłej powszechnej zagłady; kiedy znajdę się wobec pięknej przyrody, pięknej sztuki, pięknej poezji, i pomyślę, że cała ta piękność ma swój wyznaczony koniec w zniszczeniu: wtedy dreszcz z tej myśli zrodzony, lęk, niepokój czy melancholia każą mi się skłonić ku

filozofii i próbować, czy w niej nie da się znaleźć czegoś, co by śmierć i zniszczenie pozwoliło przyjąć spokojnie [Elzenberg 1994, 63].

Filozof z pewnym niepokojem pisał również, że istnieje tzw. „śmierć dziejowa, tak jak śmierć cieplna, jest to owo ujście (...), dzieł, dążeń, pragnień i czynów, mądry kanał przeprowadzony ręką historyka od jednego wytrysku życia (...)” [Elzenberg 1994, 258].

W późniejszych latach w refleksji Elzenberga nad problemem śmierci zauważalne są wpływy egzystencjalizmu. Filozof rozważał, że „śmierć jest w jakimś sensie złem, ale nie należy się jej obawiać, gdyż, jeśli nie ma mnie, tzn. świadomości mojego bytu jednostkowego, to mojej śmierci też nie ma”. W innym zaś miejscu pisał z nutką ironii, że „śmierć wydaje się nam straszna, a nieśmiertelność pożądana, ponieważ jesteśmy śmiertelni. Gdybyśmy byli nieśmiertelni, straszną wydawałaby się nam nieśmiertelność, a pożądaną śmierć” [Elzenberg 1994, 36].

W późniejszych latach swojego życia Elzenberg zainspirował się buddyzmem. W przeświadczeniu filozofa utrata życia nie jest wyzwoleniem z ciała; nie wierzył również w zmartwychwstanie człowieka w takiej formie, w jakiej ujmuje je chrześcijaństwo. Za fałszywy uważał taki obraz śmierci, według którego jednostka przestaje odczuwać jakiegokolwiek wrażenia cielesne i istnieje tylko jako czysty podmiot. Taki stan nie jest jeszcze śmiercią. Ona przechodzi tylko dopiero wtedy, gdy do tego stanu dołączy się utrata osobowości [Hostyński 1991, 154]. Według filozofa, odpowiednikiem życia wiecznego jest nie nieśmiertelność, ale wydostanie się poza świat śmierci. Przestać się utożsamiać z tym ciałem, które musi się rozpaść, przede wszystkim z tą psychiką, która ma zgasnąć, utożsamić się z czymś, co jest ponadczasowe. To jest sensowny i w jakimś sensie dostępny równoważnik „życia wiecznego” — wyznawał filozof. Warto zaznaczyć, że Elzenberg uważał, że do zbawienia nie jest potrzebna nieśmiertelność: „zbawienie to jest coś, co się osiąga przed śmiercią, co już przed śmiercią wyprowadza nas w życie [Elzenberg 1994, 162]. Zbawienie to oczyszczanie z brudu, nędzy, grzechu, zła, winy — ale także z wszelkiej — empirii. Elzenberg pod wpływem buddyzmu snuł rozważania na temat dwóch sprzecznych ze sobą dążeń kierujących życiem jednostki. Jedno prowadzi do tego, aby jak najrealniej, mocno i substancjalnie „być”, posiadać najbardziej intensywną świadomość

swego bycia. Drugie zaś polega na wyzbyciu się wszelkich — jak powiada — raniących i męczących duszę pragnień i obaw, wśród których jedno z naczelných miejsc zajmuje pragnienie wyrażające się w zdaniu: chcę żyć jeszcze, nie chcę odchodzić [Elzenberg 1994, 460-461].

Filozof rozpatrywał i analizował również problem samobójstwa. Do tego tematu wracał wielokrotnie, ostatecznie formując własne, kontrowersyjne stanowisko. Elzenberg w dzienniku filozoficznym pisał, że życzliwy stosunek do samobójstwa stanowi jeden ze stałych elementów jego myślenia. Filozof stanowczo odrzuca stanowiska, które negatywnie oceniają tę graniczną decyzję. Jak zaznaczał w dzienniku: „Jak widzę argumenty przeciwne? Właściwe tylko dwa: jeden, zupełnie niepoważny, operujący zarzutem rzekomego tchórzostwa: drugi, nieco wyższej klasy, głoszący, że samobójstwo to uchylanie się od obowiązków społecznych, ponadto, krzywdą, którą wyrządzam pewnym poszczególnym jednostkom” [Elzenberg 1994, 171]. Polemizując z tymi dwoma zarzutami skierowanymi przeciwko samobójstwu, wysuwa następujące argumenty: „O «tchórzostwie» nie ma, co mówić. Kto zdolny jest przezwyciężyć instynkt samozachowawczy, ten daje dowód odwagi całkiem niezgorszej, i śmiesznie jest epilogować na ten temat, czy zniesienie hańby i wstydu, pustki po straconej miłości, czy po rozpaczach po upadku ojczyzny, świadczyłoby o odwadze większej czy mniejszej”. Natomiast na drugi zarzut przeciwko śmierci samobójczej Elzenberg odpowiada, że choć człowieka wiążą określone stosunki społeczne, to sama przynależność do zbiorowości nie jest obowiązkiem społecznym. To tylko akt dobrowolny człowieka. Jednostka ludzka ma prawo pozbawić się życia, przyłączyć się do społeczności albo wybrać samotność na bezludnej wyspie. Filozof wysuwa również tezę, że akt samobójczy nie ma charakteru egoistycznego. Żądanie osób, abym pozostał przy życiu, gdyż z powodu mojej śmierci doznają cierpienia jest nie mniej egoistyczne niż moja, przez zdarzenia wymuszona wola odejścia. Ich egoizm jest silniejszy, gdyż cierpienia, jakich doznają, pozostając przy życiu, są nieporównywalnie większe od tych, które ponosi otoczenie z powodu mojej śmierci. Jak pisze filozof: „A jeśli mnie jak, przyparciu do muru (...) „kochacie” — i dlatego, nie dla własnej korzyści pragniecie, iżbym pozostał, to to chyba jest niekonsekwencja: bo jeśli kochacie, winniście sprzyjać memu naczelnemu pragnieniu” [Elzenberg 1994, 176].

Elzenberg, rozpatrując problem śmierci samobójczej, zwraca również uwagę na pewne „wstydlive” motywy, które powodują, że ten czyn przez społeczeństwo może być postrzegany negatywnie, a czasami wręcz jest potępiany. Samobójca — jak pisze — przez swój czyn pokazuje wszystkim więźniom drogę wyjściową, wszystkim niewolnikom przywiązanych do ziemi drogę wolności; co w oczach dozorców i właścicieli jest zbrodnią. Samobójca przypomina ludziom, że jeśli są w niewoli, to z własnej winy. Ich obarcza z powrotem odpowiedzialnością, którą oni zwalili na fatum [Tyburski 2006, 144]. Za jego sprawą czują się nędzni, bardziej nieszczęśliwi, zazdrościliby mu, ale brak im śmiałości. Dlatego — jak stwierdza filozof — powoływanie się cierpiących za niedopuszczalnością samobójstwa jest przejawem ich osobistej bezsilności, tchórzostwa, brakiem wewnętrznej, duchowej siły. Jednocześnie jest to wyraz pewnej psychologicznej postawy, którą można wyrazić słowami: „nikomu niech nie będzie wolno zrywać łańcuchów, na których zerwanie nas nie stać”. Samobójstwo uświadamia nam również grozę stosunków, których nie chcielibyśmy doświadczyć, a samobójca, wśród sytych życiowo jest jak żebrak w cukierni: przypomina nie w porę o innej słodkiej rzeczywistości [Elzenberg 1994, 176–177].

Niekiedy zdarzają się tak skomplikowane i trudne sytuacje życiowe, że nie można odnaleźć drogi wyjścia. I właśnie wtedy, jak pisze Elzenberg w swoim dzienniku filozoficznym, „samobójstwo jest tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną, stanowiącą dla nas rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia, upokorzenia, rozbicia wewnętrznego itp. nic i nikt nas zepchnąć nie może. Świadomość, że zawsze można popełnić samobójstwo, to nasze kryte tyły w walce życiowej. Zupełnie inaczej można się wtedy ustosunkować do każdej sprawy; życie nie tylko jest spokojniejsze, ale i o wiele piękniejsze” [Elzenberg 1994, 176]. Hostyński widzi tutaj wpływ stoików i cyników, pewne aspekty etosu rycerskiego, czy nawet fascynacji kulturą Wschodu. Stoicy byli zwolennikami programu „ciągle otwartych drzwi”, czyli programu, który dopuszczał śmierć samobójczą i traktował ją jako przejaw wolności. Według nich człowiek miał prawo decydować, kiedy chce zakończyć swoje życie. Cynicy, inspirowani postawą Sokratesa, który spokojnie wypił cykutę, głosili (apoteozowali) całkowitą niezależność człowieka, nie tylko od wartości uznanych za złe, ale od uznawanych w społeczności za dobre [Biesaga 2005]. Jak pisze Tadeusz

Ślipko, głosząc z jednej strony pogardę dla dóbr tego świata, z drugiej zaś nędzę i znikomość ludzkiej egzystencji, cynicy musieli dojść do uznania samobójstwa za jedną z form przewyciężenia zła nieprzyjawnego losu [Ślipko 1978, 356].

Zatem dla Elzenberga samobójstwo pełniłoby rolę swoistego strażnika społeczeństwa, byłoby ostatnią instancją, do której cierpiący, znajdujący się w sytuacji ostatecznej może się odwołać, wreszcie, gwarantem sensowności życia. Można je również popełnić, gdy nie zostanie całkowicie przekroczona granica poniżenia i upokorzenia. Filozof nie nawoływał do bezpośredniego aktu, zwracał uwagę na pewną świadomość, że samobójstwo w każdej chwili można popełnić [Hostyński 1991, 155]. Jak pisze Hostyński, najistotniejszą rolę u autora *Kłopotu z istnieniem* w kwestii samobójstwa odgrywa właśnie świadomość popełnienia aktu, a nie sam akt. Przekonanie o możliwości śmierci samobójczej powoduje, że człowiek nabiera dystansu wobec spraw życia codziennego — pozwala przeciwdziałać nadmiernemu ich dramatyzowaniu. Nasuwa się zaraz pytanie, czy ten dystans może wytworzyć również świadomość śmierci naturalnej? Może w pewnych wypadkach, przecież każdy z nas ma świadomość (przeświadczenie) zakończenia swojego ziemskiego życia, ale taka śmierć jest niezależna od naszej woli, nie spełnia więc tej funkcji, co świadomość możliwości samobójstwa [Hostyński 1991, 155].

Elzenberg wysuwa też kontrowersyjną tezę, że „samobójstwo powinno być jednym z normalnych sposobów kładzenia kresu życiu i być jako normalny przewidywane, tak jak się dzisiaj przewiduje śmierć na wojnie, w czasach pokojowych na nowotwór czy udar” [Elzenberg 1994, 143]. Z tą argumentacją polemizował Zdzisław Cackowski, pisząc, że

(...) śmierć na wojnie, śmierć na nowotwór czy udar — to nie są normalne formy kresu życia, ale formy budzące sprzeciw i przeciwdziałanie. Uznawszy zatem trafność porównania, należałoby wysunąć z niego wniosek przeciwny i uznać samobójstwo za nienormalny sposób kładzenia kresu życiu (...) należy mu przeciwdziałać. Przeciwdziałać samobójstwu, jako faktowi i groźbie faktycznej, nie zaś prawu (także moralnemu) do samobójstwa [Cackowski 1985, 165–166].

Jak widać, dopuszczenie śmierci samobójczej stanowiło jeden ze stałych elementów filozofii autora *Kłopotu z istnieniem*. Jednocześnie przekonanie to, jak pisze Hostyński, wydaje się niekonsekwentne.

Przyjmując bowiem, że aksjologia Elzenberga konstytuuje się na wartości perfekcyjnej, która ma charakter absolutny i obiektywny, czyli dana jest jako powinność, to tylko w przypadku, gdy życiu ludzkiemu odmówi się takiej wartości, samobójstwo (również eutanazja) byłoby dopuszczalne [Hostyński 1991, 155]. A przecież życie jednostki nie sprowadza do faktu czysto biologicznego, wręcz przeciwnie, związane jest ono z nieustającą realizacją sfery duchowej. Badacz zwraca również uwagę na pewną nieścisłość związaną z argumentem społecznym Elzenberga za samobójstwem.

(...) w wyjątkowych wypadkach — pisze filozof — w razie jakiegoś całkowitego zdania kogoś na naszą pomoc i oparcie, wzgląd na bliźniego winien rzeczywiście przeważać. Ale to jest współczucie dla słabych, nie obowiązek służenia grupie (narodowi, rodzinie) (...) prawo stawiania nam żądań nieograniczonych w zakresie pozostania przy życiu za wszelką cenę dajemy społeczeństwu o tyle, o ile sami od niego przejmujemy usługi i dobrodziejstwa ponad miarę wymiany świadczeń między jednakowo w kontrakcie zainteresowanymi kontrahentami. Ale ten wypadek jest na ogół rzadki (...). Na ogół i normalnie jest tak, że wszystko, co jednostka od społeczeństwa otrzymała, jest spłacone; samobójstwo nie jest poszkodowaniem wierzyciela; jego istotą jest wypowiedzenie kontraktu (...) [Elzenberg 1994 174–176].

Z kolei Cackowski zarzuca filozofowi nadmierne uproszczenie spraw ludzkich. Nie można wzajemnych ludzkich powiązań sprowadzać tylko do relacji dłużnik — wierzyciel, sprzedający — kupujący, są one bowiem bardziej skomplikowane.

Śmierć i samobójstwo zagadnienia wokół których koncentruje się wiele filozoficznych rozważań autora *Kłopotu z istnieniem*. Pisał on, że „dla społeczeństwa jest zawsze najważniejszy problem ustroju. Dla jednostki natomiast w każdym ustroju problemem problemów jest problem śmierci” [Elzenberg 1994, 363]. Do tematu podchodził Elzenberg z rewerencją i powagą, podkreślając wysoką rangę tej problematyki w katalogu zagadnień stanowiących przedmiot jego zainteresowań [Tyburski 2006, 145–146]. Przypominał, że śmierć stanowi akt finalizujący człowieka, do którego należy się wewnętrźnie, duchowo przygotować, podejść z należyłą godnością. Myśli o śmierci nie można zagłuszyć błahostkami dnia codziennego. Według filozofa:

na śmierć należy przygotować się nie tylko zasadniczo, ale z uwzględnieniem wszystkich realnych i okoliczności ubocznych (...) Bóle i cierpienia fizyczne tak wyczerpują, że trudno jej zachować siłę umysłu potrzebną do stawienia czoła jak

trzeba. Ciągłe drobiazgowo zabiegi rozpraszają myśl, a ciągła obecność obcych wymaga ciągłego liczenia się z ich sposobem myślenia; człowiek, z małą możliwością oporu, wciągnięty jest (...) w sprawy małosłowne i błahe. Nie ma mowy, by mógł się podciągnąć przez wymianę myśli o śmierci; ludzie nie mają najmniejszej ochoty na takie rozmówki. Wmawiają w siebie — bo im tak wygodnie — że przed pacjentem do ostatniej chwili trzeba udawać; tak że wiedząc, że się umiera, nie wolno otoczeniu pokazać, że się wie: to wprawia żyjących w kłopot i jest brzydkim nietaktem [Elzenberg 1994, 169–170].

Choć niektóre wypowiedzi Elzenberga mogą wydawać się kontrowersyjne i skłaniają do polemicznego odzewu, to należy przyznać, że to on uwidoczniał praktycznie niezauważalną i przemilczaną w polskiej refleksji filozoficznej problematykę śmierci i samobójstwa.

BIBLIOGRAFIA

- Aureliusz, Marek, 2003, *Rozmyślania*, Kęty: Antyk.
- Biesaga, Tadeusz, 2005, *Samobójstwo aktem wyzwolenia czy samounicestwienia*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatрії”, nr 2.
- Cackowski, Zdzisław, 1985, *Samobójstwo*, „Akcent” 1985, nr 2–3.
- Copleston, Frederick, 1998, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: PAX.
- Elzenberg, Henryk, 1994, *Kłopot z istnieniem: aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Znak.
- Elzenberg, Henryk, 1991, *Troska i myśl. Z filozofii kultury*, Kraków: Znak.
- Hostyński, Lesław, 1991, *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin: Wydawnictwo Naukowe UMCS.
- Scheler, Max, 1994, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.
- Ślipko, Tadeusz, 1978, *Życie i płeć człowieka. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków: WAM.
- Tyburski, Włodzimierz, 2006, *Elzenberg*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wallis, Mieczysław, 1969, *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość”, nr 5.

ABSTRACT

DEATH AND SUICIDE IN ELZENBERG'S PHILOSOPHY

The questions of death and suicide have been discussed in philosophy and religion since the antiquity. In the polish philosophy these topics were analyzed by Henryk Elzenberg. His pessimistic point of view was determined by poetry of Leonte de Lisle. Elzenberg took inspirations also from Buddhist thought and existential philosophy. According to Elzenberg, the death is liberation from the body prison. He accepted individual suicide. Suicide is a kind of a social watchman, last institution where suffering man can find his support.

KEYWORDS: death, suicide, Elzenberg, polish philosophy

SŁOWA KLUCZOWE: śmierć, samobójstwo, Elzenberg, filozofia polska



ADRIAN ANDRZEJ WASZKIEWICZ
UNIwersytet Medyczny w Białymstoku

TEMATYKA WARTOŚCI Z PERSPEKTYWY PSYCHOLOGICZNEJ — PRZEGLĄD TEORETYCZNY

Świat, który nas otacza, jest światem wartości. Wyróżnić w nim można, wedle różnych poglądów, wiele rodzajów wartości, są to: wartości moralne, społeczne, ekonomiczne, estetyczne, prawne, naukowe, religijne oraz wiele innych. Zdecydowana większość osób posługuje się wartościami jako wyznacznikami standardów egzystencji, społecznego współżycia, spokoju ducha i harmonii czy recepty na udane życie. Wszystkie te wartości, którymi posługuje się człowiek, tworzą system określany mianem sieci wartości. Jeżeli natomiast jednostka przedkłada pewne wartości nad inne, występuje wtedy u niej hierarchia wartości, czyli pewna ich gradacja [Oleś, 2002]. Sam termin wartości jest bardzo wieloznaczny.

Ludzie od wieków interesowali się tematyką wartości, pragnęli poznać ich naturę, moc oddziaływania na człowieka oraz ująć je w spójną i klarowną klasyfikację. Platon wyodrębnił trzy uniwersalne, najwyższe i najbardziej absolutne wartości: Prawdę, Piękno i Dobro. Uważał on, iż pozostałe wartości jak miłość, uczciwość czy cnota są podrzędnymi w stosunku do tej najwyższej i najbardziej podstawowej, ludzkiemu istnieniu triady. Poglądy Platona były rozwijane i z małymi modyfikacjami przetrwały do XIX wieku, kiedy to powstała nauka o wartościach — aksjologia. Od tego czasu badacze tworzą definicje wartości, w nadziei kompletnego opisu zjawiska [Hołyst, 1990]. Własne definicje podawał np. Szczepański [za: Gasiul, 1987], według którego wartość „jest to dowolny przedmiot materialny, lub idealny, idea lub instytucja. Przedmiot rzeczywisty czy wyimaginowany, w

stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus”. Wartość w ujęciu Kluckhohna jest jednostkowym przeżyciem i wpływa w dużym zakresie na wybór celów oraz sposobów ich realizacji. Tatarkiewicz [2008] z kolei uważał, iż „zdefiniowanie wartości jest trudne, jeśli w ogóle możliwe (...). To, co wygląda na definicję wartości, jest raczej zastąpieniem wyrazu przez inny wyraz mniej więcej to samo znaczący na przykład dobro. Albo jest omówieniem”.

Pojęcie wartości jest pojęciem wieloaspektowym. Występuje tu ogromna różnorodność w klasyfikowaniu oraz definiowaniu wartości. Można też rozpatrywać wartości jako system ożywiony. Jako zinternalizowane przez człowieka przeświadczenie, iż dany stan rzeczy jest pod wieloma względami lepszy niż stan konkurencyjny — tak wartości rozumie np. Rudniański [1982]. Z kolei Elizur i wsp. [2008] uważają, iż wartości to pożądane stany, obiekty, cele lub zachowania uważane z podstawę do oceny specyficznych sytuacji oraz podejmowania decyzji o kierunku zachowaniu w stronę bardziej wartościowego.

Maria Misztal [1980] wśród licznych definicji wartości wyróżniła trzy kategorie definicji, są to:

- definicje psychologiczne, w których wartości traktuje się jako zjawiska indywidualne,
- socjologiczne, w których wartościom nadaje się wymiar społeczny,
- kulturowe, które akcentują uniwersalny wymiar wartości, które są powszechne w społecznościach.

Obecnie powszechnie wartościom przypisuje się następujące cechy [Schwartz, Bilski, 1987]:

- wartości są pojęciami lub przekonaniami,
- są niejako celami ludzkiej egzystencji lub zachowań,
- są ponadsytuacyjne,
- kierują procesami wyboru i ocen,
- są uporządkowane w hierarchię,
- wartości są preferencjami, niosą informację o wartościowości danego przedmiotu ,

- są świadome,
- są traktowane jako cechy osobowości, ze względu na swoją stałość,
- istnieją jednostkowe lub grupowe interesy, którym służą realizacji pewnych wartości,
- ludzie kierują się wartościami by osiągać cele zgodne z ich interesami.

W literaturze przedmiotu można zauważyć trzy podejścia do terminu wartość, są to:

- wartości subiektywne — zależą od użyteczności i jest cechą przedmiotów, stanów, zdarzeń;
- wartości przedmiotowe — są cechami danego przedmiotu lub zdarzenia, jest stała i nie zależy od potrzeb i celów człowieka;
- wartość podmiotowa — jest cechą człowieka, który wyznaje lub też uważa pewne wartości za własne, do których się stosuje i propaguje [Brzozowski, 2007].

Podejścia te zasadniczo determinują ujęcie wartości, brak jest spójnej, ogólnej i zaakceptowanej przez ogół badaczy, psychologicznej koncepcji wartości.

W naukach społecznych przyjmuje się założenie o subiektywizmie pojęcia wartości. Traktuje się je jak cechę ludzką i tylko w interakcji człowiek — otoczenie wartości powstają i mają zastosowanie. To człowiek ocenia i wartościuje, są one wytworem jego aktywności i egzystencji. Pełnią liczne funkcje regulacyjne, regulują zaspokajanie potrzeb, określają ich pierwszeństwo i gradację, wpływają na rodzaj aktywności i wybór celów ale także są wykorzystywane do autoewaluacji, oceny innych i otoczenia [Stępień, 1995; Kowalik, 2000].

Wartości w kontekście psychologicznym są rozpatrywane w następujących znaczeniach:

- wartościowe jest to, co jest godne pożądania;
- wartości i wartościowanie wpływają na selekcję motywów;

- wartości są czynnikami wpływającymi na wybór celów oraz sposobów ich realizacji.

W psychologii wartości traktowane są jak zjawiska psychiczne o charakterze poznawczym [Gajda, 1997].

Ludzie z racji swojej niepowtarzalności różnią się między sobą w preferowanych wartościach. Zróżnicowanie to można wytłumaczyć za pomocą odwołania się do czterech grup czynników [Brzozowski, 2007]:

1. biologicznych — mogłyby wyjaśniać istnienie wartości w ludzkich umysłach oraz uniwersalne podobieństwo w wartościach ludzi jako gatunku;
2. kulturowych — wpływałyby na kształtowanie i przyswajanie wartości i ich hierarchii u ludzi żyjących w tym samym kręgu cywilizacyjnym;
3. grupowych — decydowałyby o podobieństwie wartości w obrębie grup jak rodzina, szkoła, grupa przyjaciół;
4. indywidualnych — określałyby niepowtarzalność genetyczną każdej jednostki oraz wpływ indywidualnych doświadczeń na kształtowanie się jej hierarchii wartości.

Nie ma zgody co do odpowiedzi na pytanie, dlaczego wartości są istotne w życiu człowieka. Rogers [2002] twierdził, iż nic nie niesie w sobie żadnej wartości. Wartości są nadawane przez jednostkę w celu utrzymania *self*, czyli spójnego obrazu Ja.

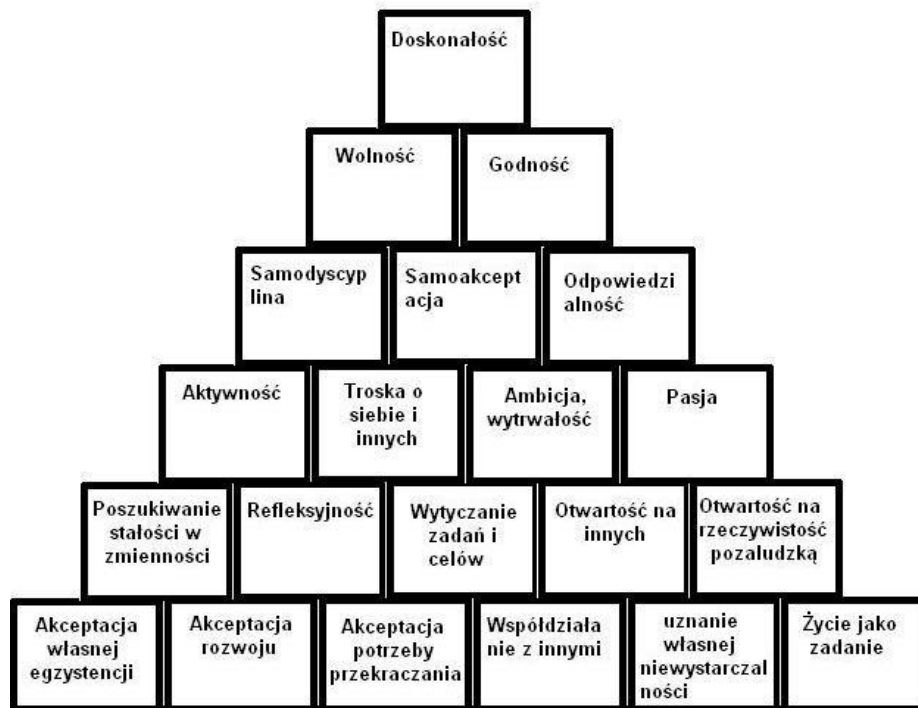
Maria Misztal [1980] proponuje ujęcie wartości w kontekście psychologicznym w następujący sposób jako:

- wartość traktowaną jako element systemu przekonań jednostki. To podejście określa wartość jako zjawisko psychiczne o charakterze poznawczym. Wartość w tym ujęciu to wybór lub postawa względem pewnych stanów lub działań. Proces wartościowania w tym przypadku jest całkowicie subiektywny względem wartościującej jednostki;

- przekonanie innych ludzi o działaniach, stanach, przedmiotach godnych pożądania;
- rzecz lub przedmiot, który zaspokaja potrzeby jednostki. Przedmioty w tym ujęciu są wyposażone w pewne cechy, które mogą być w danych okolicznościach i czasie pożądane przez ludzi;
- obserwowane zachowanie jednostki. To podejście utożsamia wartości z działaniem. Ujmują one działanie jako jedyną dostępną obserwatorowi formę przejawiania się wartości.

Wartości nabywane są przez jednostki w drodze internalizacji ze społecznego otoczenia jednostki. Internalizacja ma charakter selektywny, niektóre wartości mogą zostać przyswojone, a inne nie [Gołaszewska, 1990]. Stan psychiczny, wyposażenie biologiczne i psychiczne, a także predyspozycje i doświadczenia wpływają na wybór i kształtowanie się jednostkowej hierarchii wartości [Hołyst, 1990].

Wartości kierują życiem jednostek i społeczeństw. Wyznaczają pewne standardy postępowania. Określają co jest pożądane, wpływają na wybory i preferencje. Są ułożone hierarchicznie [Rokeach, 1973; Schawrtz, Bilsky, 1987]. Wartości niższe mogą uczestniczyć w realizacji wartości wyższych, absolutnych. Służą jako kryteria wartościowania świata, tego co pożądane i tego co nie chciane.



Rycina 1. Piramida wartości wg Gołaszewskiej. Źródło: Gołaszewska, 1990.

Ludzie z małym wglądem i niedostateczną introspekcją zwykle preferują wartości społecznie cenione — służy to autopromocji i autoprezentacji, a także lepszemu przystosowania społecznego. Znany jest także istotny wpływ wartości na podtrzymywanie i uzasadnianie postaw [Schwartz, 2001]. Wartości różnią się od postaw tym, iż są bardziej ogólne i abstrakcyjne, a także tym że postawy nie tworzą hierarchii [Brzozowski, 2007].

Wartości mogą pełnić szereg funkcji w życiu człowieka [Konstańczyk, 2000]:

- są standardem w wyborze aktywności ludzkiej;
- scalają społeczności które wyznają te same standardy;
- określają naszą indywidualność.

Wartości, które są wyznawane i stosowane przez jednostkę, zapobiegają zachowaniom, które stoją z nim w niezgodzie [Bandura, 1986].

Pośród wyznaczników własnej tożsamości ludzie często identyfikują wyznawane przez nich wartości. Systemy wartości grają znaczną rolę w procesie tworzenia znaczeń odnoszących się do siebie oraz świata. Wpływają też na zaangażowanie w działanie oraz rodzaj celów na których jednostce zależy. Pomagają jednostce określić sens życia oraz warunkują zdrową osobowość [Czapiński, 1985]. Według podejścia subiektywnego, wartość jest rezultatem procesu wartościowania, czyli aktywnego nadawania wartości rzeczom lub innym zdarzeniom przez człowieka [Oleś, 2002].

Orientacja na wartości jest niezbędna w procesie adaptacyjnym. Przedmiotem wartościowania może być niemal wszystko — każdy obiekt, zdarzenie, osoba, sytuacja. Nadawanie wartości może mieć charakter pierwotny w stosunku do poznania. Ludzie w ciągu życia zmieniają swoje systemy wartości, rozwijają je, doskonalą. Wartości postrzegane są przez jednostki jak konsekwencje ich doświadczeń. Ludzie nabywają je w drodze modelowania, uczą się od rodziców, nauczycieli, bliskich [Ostrowska, 1994; Chmielnicki, 1999].

Jednostka w toku samorozwoju, powinna tak rozwijać się wraz ze swoim systemem wartości, by osiągnąć pełnię człowieczeństwa, które to wyraża się harmonią w sferze psychicznej, biologicznej, afektywnej i społecznej [Konstańczyk, 2000; Ostrowska, 1994].

Brak ustrukturalizowanego systemu wartości jednostki ma negatywne dla jej funkcjonowania psychicznego skutki. Może grozić dezintegracją „Ja” oraz rozpadem więzi łączących jednostkę ze społeczeństwem [Maslow, 1986; Schwartz i wsp., 2000].

Ludzie samodzielnie wykraczają poza informacje które posiadają, organizują posiadaną wiedzę, kierują swoim zachowaniem. W ten sposób kształtują się dążenia i aspiracje. Dlatego jednostka porusza się pomiędzy dwoma jakościami: obiektywną — zakotwiczoną w naturze rzeczy, oraz subiektywną — czyli taką którą odbiera przez zmysły. Poprzez subiektywizację tworzymy w umyśle, pojęciowy obraz świata. Tworzy się też nasz emocjonalny stosunek do rzeczywistości. W ten sposób wartościujemy, pewne elementy świata pozytywnie i negatywnie. Nadajemy wartości rzeczom obiektywnym ze względu na ich przydatność w naszej realizacji [Gajda, 1997; Konstańczyk, 2000].

Problematyka wartości w perspektywie psychologicznej doczekała się licznych typologii. Wojciszke [Gołaszewska, 1990] podzielił wartości według dymensji pozytywne-negatywne. Z kolei Gajda [1997] dokonał dychotomicznego podziału wartości według kilku kryteriów:

1. ze względu na materię wartości: materialne — duchowe,
2. ze względu na zasięg: uniwersalne — jednostkowe,
3. ze względu na czas trwania: historyczne — aktualne,
4. ze względu na trwałość: trwałe — chwilowe,
5. ze względu na sferę zaangażowania: uczuciowe — intelektualne,
6. ze względu na ogólną ocenę: pozytywne — negatywne.

Jednym z najbardziej doniosłych podziałów wartości jest podział na wartości subiektywne i obiektywne. Wartości subiektywne nie istnieją rzeczywiście, są nadawane przedmiotom, zdarzeniom, sytuacjom przez podmiot uczestniczący w nich. Z kolei wartości obiektywne są zakotwiczone w otaczającym nas świecie. Są niezależne od działań podmiotu, istnieją samodzielnie oraz mają charakter uniwersalny [Brzozowski, 1996].

Z kolei Gołaszewska [1990] dokonała podziału wartości na:

- wartości witalne — warunkujące bezpośrednią egzystencję człowieka;
- wartości techniczne — to, co jest sposobem realizacji użyteczności;
- wartości moralne — to, co jest użyteczne ze względu na harmonię osób z otoczeniem;
- wartości osobowe — to, co służy jednostkom;
- wartości poznawcze — to, co koniecznie, by rozpoznać co jest użyteczne a co bezużyteczne;
- wartości kulturowe — to, co pożyteczne dla zaspokojenia potrzeb ideowych, religijnych i etycznych;
- społeczne — to, co ułatwia bycie razem i służy organizowaniu współżycia.

Innym ważnym zróżnicowaniem jest oddzielenie wartości relatywnych od absolutnych. Wartości relatywne, czyli względne, są

zależne od czegoś innego niż one same, ich wartościowość opiera się na czymś spoza nich. Wartości bezwzględne, absolutne, stanowią aksjologiczną podstawę życia ludzkiego. Ludzie poświęcają swój czas, zdrowie, wolność, a nawet życie dla prawdy, dobra, sprawiedliwości, świętości [Ostrowska, 1994].

Obecnie w psychologii brak jest ogólnej zgody w definiowaniu wartości oraz jakiejś wiodącej teorii w tym zakresie. Jedną z pierwszych i najbardziej doniosłych teorii wartości, została stworzona przez Schelera, według tego badacza istnieje nadrzędna, uniwersalna hierarchia wartości dla całej ludzkiej populacji. Jest to forma wzorca, idealnej matrycy, która odciska się na indywidualnych wzorcach wartości. Według Schelera, istnieje pięć podstawowe grupy wartości, są to: a) religijne, b) duchowe (składające się z piękna, prawdy i dobra), c) witalne, d) utylitarne i e) hedonistyczne [Scheler, 1977].

Wartości te tworzą kontinuum. Wartościami znajdującymi się najniżej są wartości hedonistyczne, czyli wartości skupiające się na odczuwaniu przyjemności. Wyższe od wartości hedonistycznych znajdują się wartości utylitarne, cywilizacyjne, takie z których jednostka może czerpać doraźne korzyści. Nad wartościami utylitalnymi górują wartości witalne, biologiczne takie jak zdrowie, poczucie mocy i chęci życia. Na wyższym szczeblu znajdują się wartości duchowe, czyli dobro, prawda, piękno. Wartościami najwyższymi są wartości religijne, które są przypisane tylko ludziom [Brzozowski, 1992; 2002].

W toku rozwoju człowieka, jego dojrzewania społecznego, osobowościowego, emocjonalnego i poznawczego odkrywa on przedstawioną wyżej strukturę wartości, a ona bardziej odciska się na jego indywidualnej hierarchii wartości [Brzozowski, 2002, 2005, 2007; Gasiul, 1987]. Jako zasadę powyższego podziału wartości, Scheler [1977] wykorzystał następujące cechy: czas trwania (wartości trwałe są lepsze od przemijających), zasięg (określa, jak wiele osób może uczestniczyć w wartości bez jej umniejszania), niezależność (wyższa wartość nigdy nie jest podstawą niższej), głębokość zadowolenia (im pełniejsze jest doświadczenie wartości, tym wartość ta jest wyższa).

Generalnie, kobiety, ludzie bardziej wykształceni oraz osoby starsze są bardziej zsocjalizowane, nastawione prospołecznie i ich hierarchia jest bardziej podobna do wzorca zaproponowanego przez

Schelera [Brzozowski, 2005, 2007; Konstańczyk, 2000]. W ujęciu Schelera życie człowieka jest procesem realizowania wartości, od tych najniższych — hedonistycznych do wartości najwyższych — religijnych. Odkrywanie, przyjmowanie i stosowanie wartości w życiu jest celem wychowywania i najlepszą drogą samodoskonalenia.

W ujęciu Rokeacha wartość to „trwałe przekonanie, że określony sposób postępowania lub ostateczny stan egzystencji jest osobiście lub społecznie preferowany w stosunku do alternatywnego sposobu postępowania lub ostatecznego stanu egzystencji” [1973, 5]. Tak ujęte wartości tworzą uporządkowany system, który jest trwałą hierarchiczną, organizacją przekonań o preferowanych sposobach postępowania, znajdujących się na kontinuum subiektywnej ważności. Umieszczenie wartości w systemie, pewnej hierarchii, decyduje o podatności na zmianę danej wartości. Jeżeli wartość położona jest bardziej centralnie w układzie wartości, to jest bardziej odporna na zmiany. Rokeach [1978] oszacował listę wartości na ilość skończoną, ocenił w przybliżeniu ich ilość na około osiemdziesiąt. Wszyscy ludzie cenią podobne wartości, niezależnie od długości i szerokości geograficznej, czasu i usposobienia ludzi. Sądził, iż wartości są pojęciami lub przekonaniami, należącymi do niejednorodnych klas [Oleś, 2002]. Wartości tworzą pewien, zorganizowany hierarchiczny system. System wartości wchodzi w skład ogólnego systemu przekonań człowieka. Rokeach [1978] sformułował swoją teorię wartości i systemu przekonań na podstawie dziesięciu podsystemów: 1) przekonania na temat własnego ja; 2) podsystem wartości ostatecznych; 3) podsystem wartości instrumentalnych; 4) podsystemy postaw; 5) pojedyncze postawy; 6) przekonania i własnych przekonaniach; 7) przekonania o postawach osób znaczących dla jednostki; 8) przekonania o wartościach osób znaczących; 9) przekonania o zachowaniach osób znaczących dla jednostki; 10) przekonania o zachowaniu się obiektów fizycznych.

Podzielił wartości na instrumentalne i ostateczne. Wartości instrumentalne najczęściej przyjmują formy przymiotnikowe, prowadzą do osiągnięcia wartości ostatecznych, natomiast wartości ostateczne określają stany finalne dążeń ludzkich. Oba te rodzaje wartości można jeszcze podzielić ze względu na to czy dotyczą jednostki, czy ogółu społeczeństwa. Wartości instrumentalne dzielą się na: wartości kompetencyjne — skupione na własnej osobie oraz

wartości moralne — zorientowane na innych. Wartości ostateczne dotyczące jednostki zostały nazwane wartościami osobistymi, a te skupiające się na innych wartościami społecznymi [Oleś, 2002].

Wartości to połączony wynik oddziaływania na jednostkę sił społecznych i psychicznych — społecznych, ponieważ społeczeństwo i jego instytucje socjalizują jednostkę, by dla wspólnego dobra uwewnętrzniła powszechnie podzielane koncepcje na temat tego, co pożądane; psychicznych, ponieważ indywidualne motywacje wymagają poznawczej ekspresji, uzasadnienia i perswazji w społecznie akceptowanych kategoriach [Rokech, 1973, 29].

Wobec powyższego wartości są reprezentacją osobistych i społecznych pożądanych wersji społecznych wymagań i indywidualnych potrzeb [Oleś, 2002]. System wartości jest trwałą strukturą, spajającą zachowanie i procesy poznawcze człowieka. Rokeach utożsamia wartości z kryteriami wyznaczającymi preferencje celom jak i środkom realizującym te cele [Czerniawska, 2002].

Wartości instrumentalne mogą mieć względny charakter tzn. dla niektórych być wartościami ostatecznymi. Podobnie wartości ostateczne dla niektórych mogą być postrzegane jako instrumentalne [Rokeach, 1973, 1978]. Wartości instrumentalne wywierają wpływ na procedurę i ogólny przebieg działania, natomiast wartości ostateczne mają znaczący wpływ dla końcowego wyniku.

Według Kluckhohna [Brzozowski, 2007; Kluckhohn, 1951/1961] wartości są konstruktami o charakterze społecznym. Kluckhohn podkreśla wagę wartości moralnych jako szczególnie odnoszących się do ludzi i środowiska społecznego. Wartości mogą przejawiać się w ideach, symbolach, mogą mieć też charakter normatywny i mieć moc regulacji zachowań ludzi w środowisku społecznym. Kluckhohn podaje taką definicję wartości:

Dana wartość jest pojęciem dokładnie określonym, czasem nieprecyzyjnym, wyróżniającym dla jednostki bądź charakterystycznym dla grupy i dotycząc tego, co jest godne pożądania; wpływa ona na dokonanie wyborów pomiędzy dostępnymi sposobami, środkami i celami działania [1951/1961, 395].

Wartości według Kluckhohn [1951/1961] łączą w sobie elementy afektywne (wartości mogą być pożądane), poznawcze (pojęcie) i wolicjonalne (należy dokonywać wyboru). Pojęcie wartości

jest pojęciem abstrakcyjnym, zostało stworzone dla opisu zachowań ludzkich i jest wytworem kultury. Wartość jest preferencją czegoś, co daje się usprawiedliwić w kategoriach moralnych, racjonalnych oraz estetycznych. Są uniwersalne dla społeczności, lecz każda jednostka poddaje je indywidualnej ocenie — wtedy wartości stają się składnikami ego i superego, wpływają na poczucie tożsamości i oddziałują na motywację.

Podając klasyfikację wartości Kluckhlon [1951/1961] podał też kilka wymiarów, według których wartości te są skupione:

1. Wymiar modalności obejmuje przeciwstawne wartości: Pozytywne i Negatywne.
2. Wymiar treści prezentuje wartości: Estetyczne, Poznawcze i Moralne.
3. Wymiar intencji dzieli wartości na Ostateczne (wartości celu) i Instrumentalne (wartości środka do celu).
4. Wymiar ogólności dokonuje dychotomicznego podziału na wartości Specyficzne (np. powszechne tylko dla pewnych grup lub subkultur) i Ogólne (dla ogółu ludzkości).
5. Wymiar intensywności, wartości różnią się siłą ich oddziaływania na ludzkie zachowania.
6. Wymiar wyrazistości, stanowiący kontinuum od wartości jasno określonych do ukrytych.
7. Wymiar zasięgu, porządkujący wartości na biegunach indywidualne — uniwersalne.
8. Wymiar zorganizowania, czyli uporządkowanie wartości hierarchicznie o najważniejszych do mniej istotnych.

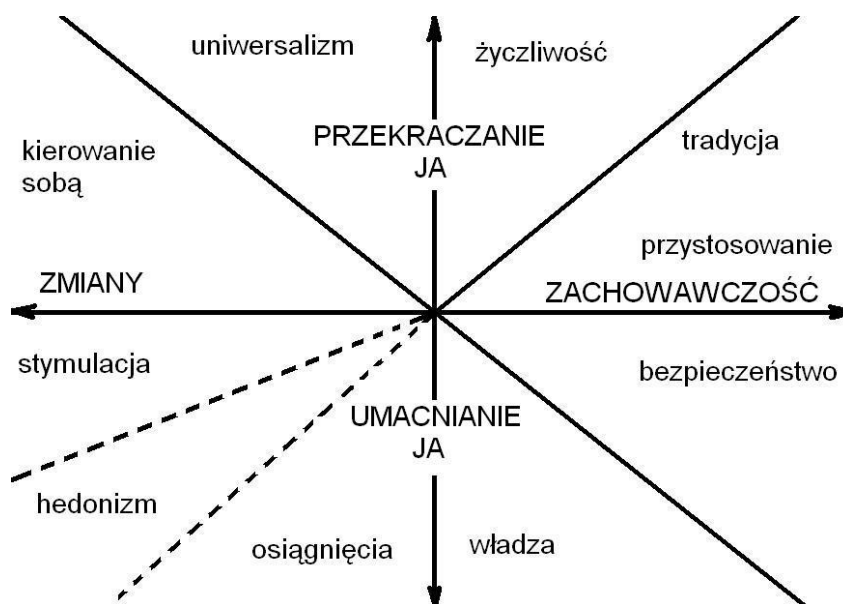
Teoria Kluckhohna ma dziś wartość raczej historyczną, pomimo tego jest jeszcze stosowana przez wielu badaczy. Nowsze podejście prezentuje poniżej przedstawiona koncepcja wartości Schwartza. Swoją teorię S. H. Schwartz oparł na teorii Rokeacha, za nim stwierdził też, iż liczba wartości jest skończona oraz są one powszechne dla wszystkich ludzi. Wartości są przekonaniem, które to pełni funkcję zasad i standardów pomocnych ludziom w selekcji i ocenie rzeczywistości [Bilsky, Schwartz, 1994; Brzozowski, 2002].

Wartości w tej teorii traktowane są jak pewne reprezentacje poznawcze i są uporządkowane według dwóch zasad: 1) treściowego podobieństwa (wartości podobne znajdują się blisko siebie, niepodobne są oddalone) oraz 2) zgodności — niezgodności. Aby uporządkować wartości, Schwartz posłużył się trzema kryteriami: cele (instrumentalne i ostateczne), interesy oraz motywacje.

Według sfer motywacyjnych Schwartz [2001] podaje 10 typów wartości są to:

- a) życzliwość — podtrzymywanie i umacnianie pomyślności osób bliskich;
- b) tradycja (*tradition*) — przywiązanie do kulturowych i religijnych obyczajów i idei;
- c) przystosowanie (*conformity*) — powstrzymywanie się od społecznie nieakceptowanych odruchów i działań;
- d) bezpieczeństwo (*security*) — ochrona siebie, związków i społeczeństwa, harmonia i stabilność;
- e) władza (*power*) — kontrola nad ludźmi i zasobami, status społeczny i prestiż;
- f) osiągnięcia (*achievement*) — umiejętności ujawnianie zgodnie ze standardami społeczeństwa;
- g) hedonizm (*hedonism*) — przyjemność, gratyfikacje;
- h) stymulacja (*stimulation*) — podniecenie, nowość, ekscytujące i pełne zmian życie;
- i) kierowanie sobą, samodzielność (*self-direction*) — niezależność myślenia i sądów, samodzielność;
- j) uniwersalizm (*universalism*) — zrozumienie, uznanie, tolerancja i ochrona ludzi i przyrody [Martynowicz, 2004].

Wymienione wartości można uporządkować i nadać im strukturę kołową:



Rycina 2. Uporządkowanie wartości według Schwartza w dwuwymiarowej przestrzeni. Źródło: Brzozowski, 2002.

Według Schwartza, dziesięć wyodrębnionych przez niego kategorii wartości wynika z trzech warunków przetrwania: biologicznych potrzeb jednostki, wymaganych interakcji społecznych oraz potrzeby przeżycia grup [Baltes, Gluck i Kunzman, 2002]. Niezwykle istotne, według Schwartza jest skoordynowanie i wyważenie ról pomiędzy wartościami służącymi ja oraz służącym innym. Jest to główny warunek pozytywnego rozwoju dobrostanu. Wartości są składnikiem tożsamości, są stałe w dość długich przedziałach czasowych, wywierają znaczny wpływ na zachowanie się osób [Martynowicz, 2004].

Teoria zaproponowana przez Schwartza jest niezwykle istotna, definiuje on wartość jako: „a) pojęcia lub przekonania, b) odnoszących się do pożądanego stanu finalnego lub zachowań, c) przekraczających konkretne sytuacje, d) kierujących wyborem i oceną zachowania oraz wydarzeń, e) są uporządkowane według ich względnej ważności” [Oleś, 2002].

Nie jest to pełny i w zupełności wyczerpujący przegląd psychologicznego spojrzenia na problematykę wartości i aksjologii. Tematyka wartości jest niezwykle szerokim obszarem badań i dociekań

wielu badaczy, zaproponowana tutaj perspektywa spojrzenia na wartości przez pryzmat jednostki oraz jej odczuć i doznań, pozwala na przeorientowanie teoretycznych dociekań aksjologicznych na bardziej jednostkowe i indywidualistyczne traktowanie wartości. We współczesnej psychologii tworzy się wiele narzędzi psychometrycznych do pomiaru hierarchii wartości oraz ich wpływu na funkcjonowanie i dobrostan jednostek.

Zaprezentowany przegląd koncepcji wartości ma także znaczenie w praktyce psychoterapeutycznej. Psychoterapia jest ujmowana jako dziedzina wiedzy naukowej i praktyki klinicznej stosowana w procesie leczenia wielu zaburzeń sfery psychicznej. Pośród wielu podejść psychoterapeutycznych, ma swoje miejsce także aksjoterapia. Aksjoterapia jest podejściem psychoterapeutycznym, w którym pacjenta/klienta traktuje się podmiotowo, akcentując jego wartości oraz zasoby, w atmosferze wolnej od osądu oraz obciążeń socjo-kulturowych. Proces terapeutyczny przebiega na zasadzie dialogu terapeuty i pacjenta/klienta oraz uzyskiwania zmiany intrapsychicznej oraz odnajdywania wartości i sensu, osoby uczestniczącej w psychoterapii. Aksjoterapia jest także procesem poszukiwania prawdy o wartościowym życiu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że zdrowie psychiczne oraz subiektywnie ujęte samopoczucie zależy także od systemu wartości, który jednostka posiada. Aksjoterapia jest procesem poszukiwania i identyfikowania rzeczy ważnych i istotnych dla jednostki. Warunkuje to ogromne znaczenie, jakie wartości mają dla życia jednostek i społeczeństw.

BIBLIOGRAFIA

- P. B. Baltes, J. Gluck, U. Kunzman, *Wądrość. Jej struktura i funkcje w kierowaniu pomyślnym rozwojem w okresie całego życia*, [w:] J. Czapiński [red.], *Psychologia pozytywna*, Warszawa 2002, s. 117–146.
- A. Bandura, *Social foundation of thought and actions: a cognitive social theory*, New York 1986.
- W. Bilsky, S. Schwartz, *Values and personality*. *European Journal of Personality*, 1984, 8 [3], s. 163–181.
- P. Brzozowski, *Hierarchia wartości Maxa Schelera. Teoria a fakty empiryczne*, *Przegląd psychologiczny*, 1992, 35 [3], s. 329–338.
- P. Brzozowski, *Skala Wartości [SW]. Polska adaptacja Value Survey M. Rokeacha*, Warszawa 1996.
- P. Brzozowski, *Uniwersalność struktury wartości: Koncepcja Shaloma H. Schwartz*, *Roczniki Psychologiczne*, 2002, 5, s. 27–56.
- P. Brzozowski, *Uniwersalna hierarchia wartości- fakt czy fikcja?*, *Przegląd Psychologiczny*, 2005, 48: 3, s. 261–276
- P. Brzozowski, *Wzorcowe hierarchie wartości*, Lublin 2005.
- A. Campbell, P. E. Converse, W. L. Rodgers, *The quality of American life: Perceptions, evaluations, and satisfactions*, New York 1976.
- A. Chmielecki, *Rzeczy i wartości*, Warszawa 1996.
- J. Czapiński, *Wartościowanie — zjawisko inklinacji pozytywnej*, Warszawa 1985.
- M. Czerniawska, *Empatia a system wartości*, *Przegląd Psychologiczny*, 2002, 45 [1], s. 7–18.
- D. Elizur, J. Kantor, E. Yaniv, A. Sagie, *Importance of life domains in different cultural groups*, *American Journal of Psychology*, 2008, 121, s. 35–46.
- J. Gajda, *Wartości w życiu człowieka*, Lublin 1997.
- H. Gasiul, *Formalne cechy systemu wartości jako wskaźnik rozwoju osobowości*, Toruń 1987.
- M. Gołaszewska, *Istota, istnienie wartości*, Warszawa 1990.
- B. Hołyst, *System wartości i zdrowie psychiczne*, [w:] B. Hołyst [red.], *System wartości i zdrowie psychiczne*, Warszawa 1990, s. 1–46.
- C. Kluckhohn, *Values and values orientations In the theory of action: An exploration In definition and classification*, [w:] E. Shils, T.

- Parsons [red.], *Toward a general theory of action*, Cambridge, MA, 1951/1961.
- S. Konstańczyk, *Internalizacja wartości moralnych*, Słupsk 2000.
- E. Martynowicz, *Wartości oraz ich wpływ na działanie*, [w:] E. Martynowicz [red.], *Motywy, cele, wartości. Przyczynek do zrozumienia stanu ducha i stanu umysłu współczesnych Polaków*, Kraków 2004, s. 53-81.
- A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.
- M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980.
- P. Oleś, *Z badań nad wartościami i wartościowaniem: niektóre kwestie metodologiczne*, *Roczniki Psychologiczne*, 2002, 5, s. 53–73.
- K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, Gdańsk 1994.
- C. R. Rogers, *Sposób bycia*, Poznań 2002.
- M. Rokeach, *The nature of human values*, New York 1973.
- M. Rokeach, *Some unresolved issues in theories of beliefs, attitudes and values*, [w:] M. M. Paga [red.], *Nebraska Symposium on Motivation 1978*, Lincoln, Nebraska 1978.
- J. Rudniański, *Zagadnienia kryteriów moralnych we współczesnym świecie*, [w:] B. Hołyst [red.], *System wartości i zdrowie psychiczne*, Warszawa 1990.
- M. Scheler, *Resentymment a moralność*, Warszawa 1977.
- S. Schwartz, *Wartości*, [w:] A. S. R. Manstead, J. Czapieński [red.], *Encyklopedia Blackwella. Psychologia społeczna*, Warszawa 2001, s. 701–704.
- S. H. Schwartz, W. Bilsky, *Toward a universal psychological structure of human values*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 53 [3], s. 550–562.
- S. H. Schwartz, L. Sagiv, K. Boehnke, *Worries and Value*. *Journal of Personality*, 2000, 68 [2], s. 309–346.
- A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Wł. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2008.

ABSTRACT

VALUES FROM A PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE — THEORETICAL OVERVIEW

The paper attempts to recognize the values from the psychological perspective. It focuses on the description of this multifaceted concepts and attempts to define and operationalize the values and their systems together with hierarchies and indicate their impact on individuals and society. Paper tends to subjective analysis and individual approach to values. It describes their meaning and importance for the proper human mental development and their impact on achieving optimal well-being. Paper presents theories of value in conceptualization of Scheler, Rokeach, Kluckhohn and Schwartz and attempts to identify integrative approach and the application of the values theory in axiotherapy.

KEYWORDS: values, psychology, theories of value, the hierarchy of values, axiotherapy

SŁOWA KLUCZOWE: wartości, psychologia, teorie wartości, hierarchia wartości, aksjoterapia



LESZEK WROŃSKI

UNIwersytet Jagielloński

**RECENZJA POLSKIEGO WYDANIA KSIĄŻKI D. SPERBERA I
D. WILSON *RELEVANCE. COMMUNICATION AND COGNITION***

[D. Sperber, D. Wilson, *Relewancja. Komunikacja i poznanie*, przeł. Magdalena Charzyńska-Wójcik, Małgorzata Kata, Iwona Matyjas (rozdz. 1), Ewa Willim (rozdz. 2), Maria Jodłowiec (rozdz. 3), Małgorzata Majewska, Agnieszka Solska (rozdz. 4, postłowie), red. nauk. Maria Jodłowiec, Agnieszka Piskorska, Kraków: Tertium, 2011]

Stworzona przez D. Sperbera i D. Wilson w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku teoria relewancji pozostaje ważnym elementem filozofii języka, pragmatyki i kognitywistyki. Według Sperbera i Wilson ludzkie poznanie nastawione jest na maksymalizację relewancji, rozumianej jako bilans pomiędzy kosztem przetwarzania danego bodźca a uzyskaną dzięki temu korzyścią poznawczą. Z kolei niektóre ludzkie zachowania będące składnikiem procesu komunikacji, tzw. zachowania ostensywne, niosą ze sobą założenie o własnej optymalnej relewancji: w uproszczeniu, odbiorca ma prawo uznać za właściwą tę interpretację danego zachowania, w myśl której zachowanie nadawcy będzie najbardziej relewantne spośród możliwych zachowań wyrażających tę samą treść, a uzyskanie tej treści będzie na tyle korzystne poznawczo, że uzasadniałoby sam fakt podjęcia trudu przetwarzania zachowania nadawcy przez odbiorcę. Książka *Relevance. Communication and Cognition*, w której twórcy przedstawiają szczegółowo swoją teorię, opublikowana została w 1986 roku; trzy lata temu nakładem Krakowskiego Towarzystwa Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium” ukazał się przekład drugiego — znacznie

zmodyfikowanego — jej wydania, z roku 1995. Książka ta jeszcze w ostatnich latach cytowana była (wg Google Scholar) tysiące razy; z pewnością ma już swoje miejsce wśród klasyki literatury z pogranicza filozofii języka oraz kognitywistyki i warto, by polski czytelnik miał do dyspozycji rzetelne jej tłumaczenie.

Książka jest obszerna i starannie, szczegółowo napisana. Widać, że autorom nigdzie się nie spieszyło; jest to z ogromną korzyścią dla czytelnika. Zanim autorzy sformułują główną zasadę swojej teorii — którą usiłowałem zarysować powyżej — i pokażą jej zastosowania, drobiazgowo wprowadzają potrzebne pojęcia, takie jak intencja komunikacyjna, wspólne otoczenie poznawcze, czy też komunikacja ostensywno-inferencyjna, odnosząc się w zwięzły, ale rzetelny sposób do wcześniejszych prób opisu podobnych zjawisk np. przez Grice’a i wskazując na zalety własnej koncepcji. W rozdziale drugim następuje szkicowy opis systemu dedukcyjnego, który według autorów wykorzystywany jest w procesie komunikacji, gdy odbiorca ma wybrać jedną z możliwych interpretacji zachowania nadawcy. Następnie autorzy wprowadzają ostateczną formę „zasady relewancji”, by później opisać jej zastosowanie na rozmaitych polach interesujących filozofów języka oraz badaczy pragmatyki. W drugim wydaniu książki czytelnik może też przeczytać ciekawe odpowiedzi autorów na najczęściej wysuwane pod adresem ich koncepcji zarzuty. Całość robi wrażenie misternej, doskonale przemyślanej konstrukcji.

Obawiam się jednak, że jakość tłumaczenia początkowych (kluczowych!) rozdziałów książki pozostawia wiele do życzenia. Jest to tym bardziej niefortunne, że, jak sądzę, właśnie te rozdziały przeczyta większość sięgających po książkę. Szczególnie uwagę moją zwrócił błąd popełniony przy wprowadzeniu kluczowych pojęć „intencji informacyjnej” oraz „intencji komunikacyjnej”. W oryginale (s. 28)¹ czytamy:

„Let us say, then, that communication involves producing a certain stimulus intending thereby

Informative intention: to inform the audience of something;

¹ Numery stron wersji angielskiej odnoszą się do D. Sperber, D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition. Second Edition*, Blackwell 1995.

Communicative intention: to inform the audience of one's informative intention."

W tłumaczeniu zaś (s. 40):

„Możemy więc powiedzieć, że proces komunikacji obejmuje użycie pewnego bodźca, w celu ujawnienia

Intencji informacyjnej: aby poinformować odbiorcę o czymś;

Intencji komunikacyjnej: aby poinformować odbiorcę o swojej intencji informacyjnej."

Autorom chodzi więc o bodziec, za pomocą którego chcemy odbiorcę po pierwsze o czymś poinformować, a po drugie poinformować także o tym, że chcemy go poinformować. Tłumaczki wychodzą „poziom wyżej”: bodziec ma służyć nie poinformowaniu odbiorcy, ale jedynie ujawnieniu intencji poinformowania oraz intencji ujawnienia intencji poinformowania. Dopiero po lekturze większego fragmentu tekstu czytelnik ma szansę się zorientować, o co może chodzić Autorom.

Najgorzej przetłumaczony jest rozdział drugi, co jest o tyle niefortunne, że zawiera on (w miarę) techniczny opis formalnej maszynerii stojącej u podstaw teorii relewancji; bez zrozumienia tego rozdziału nie sposób pojąć, dlaczego pomysły autorów mają prawo działać. Polski czytelnik będzie musiał niestety bardzo się wysilić. Zwróć tu uwagę tylko na kilka problemów.

Na s. 107 przekładu czytamy następujące zdanie, które ma prawo uderzyć czytelnika jako dziwaczne: „Mamy większą szansę dokonywać właściwych wyborów przekonań i podejmować trafne decyzje co do dalszego postępowania właśnie wtedy, gdy największą dozę pewności przypisujemy przekonaniom, które oceniamy jako najbardziej prawdopodobne”. Oryginał różni się odrobinę w kluczowym miejscu (s. 76, wytłuszczenie moje): „When our more confident assumptions are those which are **in fact** more likely to be true, we tend to make the right choices of assumptions and courses of action”. Czyli nie chodzi o przekonania, które oceniamy jako najbardziej prawdopodobne, ale o te, które takie są w rzeczywistości. (Nawiasem mówiąc, czytelnik dziwiący się niektórymi wystąpieniami terminu „przekonanie” powinien wiedzieć, że często oryginalnym słowem jest „assumption”. W „słowie od

tłumaczy” znajdujemy uwagi na temat trudności w przekładzie tego wyrazu, zwłaszcza, że czasami — ale nie zawsze — występuje on w „sensie technicznym”. Jednakże wydaje mi się, że nawet właśnie w „technicznym” rozdziale drugim — dotyczącym wnioskowań — lepiej byłoby częściej tłumaczyć ten termin jako „założenie” bądź „przesłankę”.)

Na s. 116 (przypis 13) czytelnik musi zamienić „dla dowolnej” na „dla pewnej”. Niestety, nie wszystkie usterki przekładu są równie oczywiste. Rodział 2.4 rozpoczyna się od rozważań związanych z logicznym pojęciem pełności, których części czytelnik nie pojmie, jeśli nie dowie się, że słowo „entailment” zostało w kluczowym miejscu przełożone jako „prawda”: „każda przyjęta prawda jest również twierdzeniem systemu” (s. 119). Chodzi tu natomiast o to, że jeśli wniosek wynika z przesłanek w sensie semantycznym, to wynika również w sensie syntaktycznym; niestety, sami autorzy nie napisali tego fragmentu zbyt klarownie. Niedługo później w tłumaczeniu czytamy (s. 120) „Niepełne systemy logiki nie są sprzeczne”, podczas gdy w oryginale jest tylko (s. 85, wytłuszczenie moje) „There is no contradiction in **the idea of** an incomplete logic”.

Kolejne rozdziały książki wydają mi się lepiej przetłumaczone. Zwrócę tylko uwagę na to, że Quine’owskie „eternal sentences” oddane są jako „zдания odwieczne” (s. 268), podczas gdy w polskiej literaturze przyjęło się używać wyrażenia „zдания wieczne”. W każdym razie moim zdaniem czytelnik, któremu udało się przyswoić sobie podstawowe pojęcia teorii relewancji występujące w pierwszych dwóch rozdziałach książki, uzna za zrozumiały również sposób przedstawienia w kolejnych rozdziałach ostatecznego kształtu tej teorii oraz jej zastosowań.

Dla niektórych wyborów tłumaczek nie potrafię wymyślić uzasadnienia: dlaczego zdanie „He’s got egg on his tie” (s. 12) przełożyły jako „On jest nauczycielem” (s.15)? Dlaczego zdanie, które w oryginale zaczyna się od „«Confirmation» is a term (...)” (s. 76), po polsku rozpoczyna się od „«Potwierdzenie», czy «konfirmacja» jest terminem (...)”? Dlaczego termin „propositional attitude” tłumaczony jest w rozdziałach 1 i 4 jako „postawa wobec komunikatu” bądź „postawa wobec komunikowanej treści”, a w rozdziale 2 jako „nastawienie sądeniowe”?

Szczerze mówiąc, niska jakość tłumaczenia dużej części tej

znakomitej książki każe mi wątpić w to, czy warto było wydawać ją (w ten sposób) po polsku. Prawdopodobnie każdy zainteresowany tematem będzie w stanie przeczytać oryginał; podejrzewam zresztą, że bez sięgnięcia do niego tłumaczenie może okazać się niezrozumiałe, przez co nie zachęci nowych czytelników do kwestii związanych z filozofią języka, pragmatyką czy kognitywistyką. Z polskiego wydania książki z pewnością płynie jedna korzyść: na uczelniach, które wymagają zadawania na ćwiczeniach tekstów w języku polskim można będzie koncepcję Sperbera i Wilson omówić. Uważam, że bardzo zasługuje ona na uwagę polskiego czytelnika.



WOJCIECH RUBIŚ
UNIwersytet Jagielloński

WITKIEWICZ: WIELKI PRZEŁOM

[Józef Tarnowski, *Wielki przełom. Studium z estetyki Stanisława Witkiewicza*, Gdańsk: Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego 2014]

Historia sztuki jest splotem jednostkowych dzieł sztuki i polemik teoretyczno-filozoficznych prowadzonych przez myślicieli, a historyczne rozumienie dzieł sztuki musi ten kontekst wydobywać i krystalizować, by ukazać w pełni nie tylko możliwą wielowątkowość interpretacji dzieł sztuki, lecz również (choć rzadziej) wskazywać na reguły konstruujące poprawność poszczególnych interpretacji. Być może zdanie to jest oczywiste, ale dopiero solidne i rzetelne podejście do zagadnienia metodologii filozofii sztuki i estetyki daje obraz przeszkód, z jakimi trzeba się zmierzyć, by „profesjonalnie” przystąpić do pisanie o sztuce.

W zamierzeniu książka Józefa Tarnowskiego *Wielki przełom. Studium z estetyki Stanisława Witkiewicza* jest pierwszą próbą całościowego opracowania poglądów estetycznych polskiego artysty. Praca badawcza wkomponowana została w tło modernizacyjnego dyskursu i polemik toczących się końcem dziewiętnastego i początkiem dwudziestego wieku w Polsce — jak pokazuje autor książki, publikacje Witkiewicza odegrały w nim bardzo ważną rolę [por. Tarnowski 2014, 44].

Książka, którą przedstawiam, jest jedną z niewielu na współczesnym, polskim rynku publikacji estetycznych, w której autor

podjął bardzo ściśle zagadnienia metody opisu dzieła i filozofii języka. Bez wątpienia, obszerne usystematyzowanie tych zagadnień, które odbywa się na pierwszych stronach *Wielkiego przełomu...*, wpływa na jasność i konsekwencje dalej prowadzonych rozważań. Poruszane są tu, i co ważniejsze, przestrzegane założenia o zasadach racjonalności wyvodu w ramach nauk humanistycznych i metody historycznej (a więc kulturowej), w której „interpretacji dokonuje się na podstawie rekonstruowanych reguł kulturowych — ta jakby dany podmiot [tzn. twórca — W.R.] rzeczywiście świadomie je stosował” [por. Tarnowski 2014, 44]. Metoda historyczna zakłada ponadto, że „uwzględniana wiedza ma mieć dla wyjaśnianego obiektu kulturowego charakter rodzimy, innymi słowy, [...] interpretowany obiekt należy ujmować w historycznym kontekście kultury, do której należy” [Tarnowski 2014, 13] (ujęcie takie odróżnia się od interpretacji adaptacyjnej, a podział zgodny jest z terminologią tzw. metodologicznej szkoły poznańskiej). Józef Tarnowski dodaje tu jeszcze, że głównym przedmiotem interpretacji prowadzonych przez historyka estetyki są dyskusje (lub dyskursy, jak napisałby Ricoeur) spisane i opublikowane w wielu miejscach, innymi słowy — nie badamy tu dzieł sztuki, ale wyłącznie wypowiedzi o nich. Czasem też nie odnosimy się wcale do tego, czy dana wypowiedź jest „słuszna” (choć analiza dyskusji i stanowisk wymaga nieraz odniesienia do przedmiotu), gdyż estetykę i teorię sztuki traktujemy raczej jako zbiór twierdzeń normatywnych. Odpowiadamy więc na pytanie o teorię sztuki, a nie o to czy sztuka danego okresu spełniała tą teorię i w jakim zakresie.

Szerokie rozważania dotyczące metodologii nauk humanistycznych, które prowadzi Tarnowski, poruszają również zagadnienia przedstawione przez George Kublera w książce *The Shape of Time* (1962). Zaczepnięte z tych wywodów są pojęcia „przedmiotów pierwszych” (*prime objects*), kulminacyjnego wejścia (*climactic entrance*) danego dojrzałego przedmiotu w sferę kultury oraz metafora dziejów kultury jako „wiązki włókien” (*fibrous bundles*). Zdaniem Tarnowskiego, koncepcja Kublera stanowi alternatywę dla dwóch przyjętych i do dzisiaj najbardziej rozpowszechnionych paradygmatów historii sztuki: stylowego (pochodzącego z XIX wieku) i ikonologicznego (por. E. Panofsky). Dla rozważań nad sztuką ważne są też twierdzenia Johna L. Austina, które wprowadza Tarnowski. Chodzi tu o podział na

zdania (a) eksplicytne i implicytne oraz (b) konstatywne i performatywne. Podział ten, stosowany podczas analizy tekstów Witkiewicza, pozwala ocenić jaką moc argumentacyjną oraz funkcje posiadają jego wypowiedzi.

Tu warto jeszcze dodać kilka informacji o metodologii książki. Autor konsekwentnie posługuje się pojęciem estetyki w bardzo szerokim znaczeniu — jej ekstraktem są tezy i ich uzasadnienia, doktryną estetyczną będzie rozbudowana, zwerbalizowana wypowiedź wzbogacona o elementy literackie, perswazyjne i introspekcyjne [por. Tarnowski 2014, 23]. Innymi słowy, jak pisze Tarnowski: „Logiczna budowa koncepcji estetycznych jest taka, że ich fundamentem są przekonania normatywne, zaś przekonania czysto opisowe, jeśli w ogóle takie występują, służą przekonaniom normatywnym za racje wspierające”. Stąd bierze się potrzeba stosowania przez interpretatora kategorii wartościujących i wartościowania — tę kwestię również analizuje Tarnowski.

Próba rekonstrukcji poglądów Stanisława Witkiewicza nie jest w pełni możliwa — analiza jego tekstów daje tylko częściowy obraz teorii, która mogłaby się z nich wyłonić. Witkiewicz nigdy nie napisał dzieła, w którym zawarłby usystematyzowaną myśl o sztuce. Dodatkową przeszkodą jest fakt, że teksty tego filozofa i artysty są mocno perswazyjne, retoryczne, osobiste i emocjonalne, zdarzają się w nich także (co w bardzo ciekawy sposób pokazuje Tarnowski) niekonsekwencje i sprzeczności. To wszystko utrudnia wydobycie jego poglądów na sztukę. Ze względu na obszerność publikacji, w niniejszej recenzji poruszamy tylko dwa wybrane, ale i ważne zagadnienia: spór Stanisława Witkiewicza z Henrykiem Struve oraz okoliczności narodzin tzw. stylu zakopiańskiego.

Witkiewicz i Struve

Witkiewicz nie ukończył żadnych szkół artystycznych, dlatego jego sukces jako teoretyka i propagatora sztuki narodowej trzeba przypisać zaangażowaniu i uporowi. Wiele tekstów opublikował w czasopiśmie *Wędrowiec* (gdzie pracował również jako kierownik literacki), zebrał je później w książce *Sztuka i krytyka u nas* (1891), napisał również kilka

monografii o polskich artystach: Juliuszu Kossaku, Józefie Chełmońskim, Jacku Malczewskim i Janie Matejce [por. Tarnowski 2014, 197]. Celem, który Witkiewicz obrał sobie w swojej pracy była zmiana funkcji, jaką pełni estetyka w społeczeństwie: nie chciał tworzyć zaplecza intelektualnego dla malarstwa akademickiego, które jawnie odrzucał, ale wspierać młode malarstwo, które określał mianem „realistycznego” lub „naturalistycznego”. Akademizm był natomiast silnie wspierany przez pisma Henryka Struvego, który propagował podejście idealistyczne sztuki.

Dyskusja na łamach prasy, jaką prowadzili ze sobą Witkiewicz i Struve, i którą rekonstruuje Józef Tarnowski, była najostrzejszą w historii estetyki polskiej [por. Tarnowski 2014, 12]. Kiedy spór ten rozgorzał, Henryk Struve był już niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie sztuki i profesorem na Uniwersytecie Warszawskim, Witkiewicz zaś nieznanym, młodym malarzem po trzech latach gimnazjum i krótkiej przygodzie z malarstwem w akademii petersburskiej i monachijskiej. W ciągu kilku lat wpływy na polskie dziewiętnastowieczne środowiska akademickie i twórcze tak bardzo się zmieniły, że bez przesady można stwierdzić: Witkiewicz zdyskredytował Struvego (niekoniecznie dzięki argumentom merytorycznym).

Spór między Witkiewiczem a Struvelm dotyczył wielu zagadnień sztuki, zaczął się od spraw bardzo ogólnych, między innymi od ustalenia różnic między akademizmem a sztuką nową. Witkiewicz bardzo krytycznie wypowiadał się na temat kręgów akademickich, w których „pokutują prawa i prawidełka”, które są „rozsadnikami komunałów” i działają w nich „epigonowie”. Choć Witkiewicz odwołuje się do pojęcia prawdy, to jednak — co warto zauważyć — skoro sprzeciwia się akademizmowi i postuluje subiektywizm w sztuce, sam wytrąca sobie z ręki argument prawdy absolutnej. Problem ten pojawia się już na samym początku jego drogi pisarskiej w artykule poświęconym Arnoldowi Böcklinowi — tu próbuje Witkiewicz systematyzować pojęcie prawdy malarskiej, pod którą podstawia prawa perspektywy, harmonii barw i światłocien. Trudno te prawa pogodzić z teoriami subiektywistycznymi. Tu i w innych pracach Witkiewiczowi pozostaje perswazja i intuicja, po które faktycznie bardzo często sięga.

W ramach tego subiektywizmu pojawiają się także tezy psychologiczne, które mówią, że dzieło sztuki stanowi wyraz własności psychologicznych artysty [por. Tarnowski 2014, 201–202]. W pracach Witkiewicza pojawiają się trzy zasadnicze defekty, które punktuje Tarnowski: (1) spekulatywny psychologizm (błędne koło eksplanacyjne), (2) tradycyjne pojęcie prawdy, które próbował przystosować do obiektów fantastycznych, oraz (3) jawny subiektywizm pomimo deklarowanego obiektywizmu.

Główne dzieło Witkiewicza, w którym kulminuje spór z Struvem to *Malarstwo i krytyka u nas* (1884). Pierwotnie ukazało się ono w dziewięciu częściach w czasopiśmie *Wędrowiec*. „Głównym celem tego «szturmu» — jak pisze Józef Tarnowski — była estetyka Henryka Struvego, pobocznym zaś — dzielącą przekonania Struvego — warszawska krytyka artystyczna” [Tarnowski 2014, 203]. Witkiewicz podkreślał, że rolą krytyki jest wykazywanie znaczenia kierunków w sztuce i talentów, krytyka ma także świadomie przeciwdziałać manierowaniu się sztuki, wspierać jej rozwój. Poza Struvem, Witkiewicz oskarżył również Matejkę o krępowanie żywotności sztuki w akademickich kręgach krakowskich. Niemniej, w pismach Witkiewicza istnieją fragmenty, w których zgadza się on z postawą Struvego (np. postulat mówiący o konieczności badań estetycznych, historycznych, etycznych i psychologicznych w ramach krytyki sztuki). Dla nas ważne jest jednak to, że pomimo wielkiego sukcesu *Malarstwa i krytyki u nas*, w książce znajduje się wiele błędów i nieścisłości merytorycznych, które mogą okazać się ważne dla badaczy. Język perswazyjny sprawia, że wielokrotnie nie zauważamy, iż Witkiewicz nie przeprowadza konsekwentnych przemyśleń, jego dowody nie trafiają w punkt, a zamiast prowadzić rzetelną dyskusję, próbuje ośmieszyć i zdyskredytować oponenta [por. Tarnowski 2014, 205]. Do tak prowizorycznie podjętych zagadnień należy między innymi sprawa akademickiego podziału hierarchii wartości malarstwa (mian. historycznego, pejzażowego, religijnego itd.) — znacznie upraszczając tradycyjne podejście do malarstwa, Witkiewicz stwierdza, że dzieło sztuki jest fragmentem świata widzianego przez pryzmat artysty, a dla wartości dzieła sztuki nie ma znaczenia jego przedmiot.

Analiza sporu między Witkiewiczem i Struve, którą przeprowadza Tarnowski, ujawnia konieczny, normatywny charakter wszelkich koncepcji estetycznych. Obaj estetycy wypowiadali swoje uwagi na temat sztuki w formie autorytatywnej, dzięki której wzmacniali siłę perswazyjną swoich wypowiedzi. Jeśli chodzi o Struvego to dodatkowo borykał się on z praktykowanym, ale utajonym platonizmem (w epoce, w której tworzył uważało się powszechnie, że Veron obalił postulaty platonizmu — jak się później okazało, nieskutecznie).

Spory wokół sztuki i wartości przez nią urzeczywistnianych kulminują w dyskusji dotyczącej dzieła *Bitwa pod Grunwaldem*, jako przykładu malarstwa historycznego [por. Struve 1879 oraz por. Witkiewicz 1884–1885]. Struve powtarza swoje uwagi na temat malarstwa historycznego, które uważał za „najwyższy” rodzaj malarstwa, co potwierdzać ma duża zawartości idei, temat, doniosłość... Następnie, jak pisze Tarnowski, Struve twierdzi, iż „obraz taki [...] jest podobny do książki, trzeba go «czytać», czyli interpretować kawałek po kawałku, by zrozumieć jego ideę główną. Kluczową rolę w zrozumieniu dzieła odgrywa ekspresja przedstawionych postaci oraz «symbolika linii i barw», która ukierunkowuje percepcję dzieła” [Tarnowski 2014, 212]. W książce *Wielki przełom* znajdziemy szczegółową analizę wszystkich rozważań wypowiedzianych zarówno przez Struvego, jak i Witkiewicza, analiza ta jest także krytyką filozoficzną, gdyż ujawnia błędy i braki metodologiczne prowadzonej przez filozofów dyskusji. W ujęciu ogólnym chodzi tu najczęściej o swobodne przeskakiwanie między koncepcjami obiektywistycznymi i subiektywistycznymi zgodnie z potrzebą promowanej tezy, jak również niekonsekwencję w użyciu poszczególnych, ważnych dla dyskursu pojęć, jak na przykład stosowanego przez Struvego pojęcia „prawdziwego dzieła sztuki”. Błędy takie odnajduje Józef Tarnowski zarówno po stronie Struvego, jak i Witkiewicza. Do nich prześmiewcze opinie Witkiewicza na temat autorytetu i kompetencji naukowych Struvego; jego – mająca przecież mocne uzasadnienie interpretacji dzieła Matejki zostaje podsumowana komentarzem: „Jeżeliby tu wszystko było prawdą i ta pajęczyna symboliczna, po której myśl prof. Struvego biega jak pająk, istotnie powstała była w umyśle Matejki, zważyć by przyszło o jego stanie normalnym” [cyt. za: Tarnowski 2014, 215].

We wspólnym sporze zarówno Witkiewicz, jak i Struve pozostali konsekwentnie na swoich stanowiskach: „estetyka Struvego wspierała malarstwo akademickie, historyczne i religijne. Estetyka Witkiewicza wspierała malarstwo pejzażowe i rodzajowe, a więc rodzaje przez akademizm uważane za podrzędne...” [por. Tarnowski 2014, 2018]. Szkoda, że spór między Struvem a Witkacym nie dotknął problemów metafizycznych sztuki, gdyż ich rozważania w tej dziedzinie mogłyby wnieść wiele do polskiej refleksji nad sztuką, mimo to ich myśl rodząca się w konflikcie jest nie do przecenienia.

Struve zakończył swoje rozważania, określając postawę oponenta „anarchizmem ducha” [Struve 1899]. Witkacy, jak pisze Tarnowski, podważył doniosłe tezy akademików, twierdząc, że a) malarstwo historyczne i religijne nie funkcjonują jako osobny typ malarstwa (nie istnieją cechy wyróżniające), b) idea obrazu nie tkwi w samym dziele, lecz jest do niej filozoficznie i krytycznie dodawana, a ponadto c) idealistyczna koncepcja estetyki Struvego nie broni malarstwa historycznego przed niską nieraz oceną jego wartości artystycznych. Chociaż spór nie był systematycznie kontynuowany przez zwolenników obu opcji, wpisał się mocno w historię polskiej estetyki. Tarnowski podsumowuje historię sporu następująco: „Estetyczno-perswazyjne zwycięstwo Witkiewicza nad Struvem spowodowało przewartościowanie hierarchii wartości malarstwa w polskiej kulturze artystycznej. Obniżyła się ranga malarstwa historycznego i religijnego, w efekcie czego te rodzaje zaczęły zanikać, a wzrosła ranga malarstwa rodzajowego i pejzażowego i one stały się na kilkanaście lat dominujące. Jednakże niektóre defekty estetyki i krytyki Witkiewicza zostały przez kompetentnych czytelników zauważone, co znalazło wyraz w wystąpieniach polemicznych przeciwko Witkiewiczowi, i co zmusiło go do zmiany z ofensywnej na defensywną” [Tarnowski 2014, 236].

Kilka słów o historii stylu zakopiańskiego

Pomysł na powołanie stylu zakopiańskiego pojawił się z inspiracji Charlesa Balsa, burmistrza Brukseli, który w 1882 roku wizytował w Zakopanym. Myśl tę podchwycił Stanisław Witkiewicz, który nowy styl zakopiański połączył z ideą sztuki wysokiej, patriotycznej (tj.

narodowej) i nowym typem formy architektonicznej. Kontekst wielu wypowiedzi Witkiewicza „jednoznacznie wskazuje na to, że góralszczyzna jest dla Witkiewicza właśnie tą tradycją, w której przetrwały jakieś ślady form narodowych” [Tarnowski 2014, 303].

Swoje rozważania rozpoczął Witkiewicz od szczegółów chaty góralskiej — zajmował się jej drzwiami, wykończeniem wnętrza, dachem. Na ten temat napisał kilka ważnych artykułów, które szczegółowo analizuje Józef Tarnowski. Sam Witkiewicz snuł różne domniemane historie związane z powstaniem i migracją stylu zakopiańskiego, którą ostatecznie miała przechować i rozpowszechnić „C.K. Szkoła zawodowa przemysłu drzewnego w Zakopanem” (od 1878) [por. Tarnowski 2014, 306]. Co do jej pracy dydaktycznej Witkiewicz miał oczywiście wiele zastrzeżeń — zarzucał brak rozróżnienia między stylem zakopiańskim (typowo polskim) a stylem góralskim (inspirowanym Tyrolem), brak czystości w ornamentyce, mieszanie stylów, brak znajomości historii architektury zakopiańskiej...

Witkiewicz chciał ze stylu zakopiańskiego uczynić styl ogólnopolski, dlatego postulował, iż typowe dla tego stylu formy wykorzystać można nie tylko w drewnie, ale także w kamieniu i cegle. Zasady stylu zakopiańskiego określał artysta jeszcze w 1900 w artykule „Góralska gwara” (w: *Przegląd Zakopiański*) — w tekście tym Witkiewicz wprost utożsamia polskość z góralszczyzną [por. Tarnowski 2014, 318]. W związku z działalnością artystyczno-patriotyczną Witkiewicza pozostawały dwie ważne polskie pozycje książkowe: Kazimierza Mokłowskiego *Sztuka ludowa w Polsce* oraz Ludwika Puszeta *Studia nad polskim budownictwem drewnianym* — chociaż obaj autorzy życzliwie odnosili się do koncepcji Witkiewicza, w żadnej z tych książek nie znajdziemy zdecydowanego dla nich poparcia [por. Tarnowski 2014, 328 i nast.].

Należy podkreślić, że sukces Witkiewicza w promowaniu stylu zakopiańskiego ma związek z jego sukcesem w sporze z Henrykiem Struve — chodzi tu o postawę, o wielkie zaangażowanie osobiste i autorytatywne wypowiadanie sądów, które doprowadziło do dogmatyzacji koncepcji stylu zakopiańskiego. Określenie stylu zakopiańskiego stylem ogólnopolskim posiada silny komponent

ideologiczny. Tarnowski stwierdza nawet, iż „apodyktyczność, kontradiktoryczność i spekulatywność koncepcji stylu zakopiańskiego utrudniały jej przyjęcie nawet zwolennikom Witkiewicza, dzielającym w pełni jego patriotyczne zapatrywania” [Tarnowski 2014, 334].

Podsumowując, o stylu zakopiańskim powiedzieć można za Józefem Tarnowskim, iż (a) „jest to estetyka deskryptywna podhalańskiej architektury wernakularnej”, (b) „ledwie zarysowana estetyka ogólna architektury”, (c) „estetyka normatywna nowej architektury bazującej na wernakularnej architekturze podhalańskiej”, (d) kolejno „jest to załączek estetyki normatywnej stylu zakopiańskiego w murze”, (e) następnie „estetyka deskryptywna góralskiego sprzętarstwa i ornamentyki” [Tarnowski 2014, 395]. Analizując ten wkład Stanisława Witkiewicza w polską sztukę ludową, Tarnowski proponuje szczegółową typologizację zjawiska architektury występującej na Podhalu: 1) wernakularyzm podhalański prymarny, 2) neowernakularyzm podhalański prymarny (w drewnie), 3) neowernakularyzm podhalański sekundarny (w murze), oraz 4) wernakularyzm podhalański sekundarny, a także 5) neowernakularyzm podhalański tercjalny (w murze) oraz 6) neowernakularyzm podhalański postmodernistyczny.

Zakończenie

Wybór Stanisława Witkiewicza, jako głównego bohatera książki jest nieprzypadkowy z filozoficznego, szerszego punktu widzenia, był on bowiem głównym sprawcą wielkiego przełomu (w przekonaniu autora książki — największego) w dziejach polskiej estetyki. Szczegółowa analiza tekstów Witkiewicza we wszystkich relewantnych kulturowych kontekstach pozwala na pokazanie, na czym ten przełom w estetyce polegał. Jak pokazuje książka, „wielki przełom” był bardziej skomplikowany i wieloaspektowy, niż sądzili wcześniejsi badacze. We wstępie do książki Józef Tarnowski przedstawia bardzo szczegółowo metodologiczne podstawy nowej, autorskiej koncepcji estetyki, nie pozostawiając wątpliwości, że uprawia estetykę analityczną i zarazem „kulturalistyczną” (a nie metafizyczną). Autora interesują dyskursy estetyczne traktowane jako obiekty kulturowe, nastawione na

interpretację humanistyczną (w sensie Kmity i Nowaka), dla których teoretyczne dzieło Witkiewicza jest znakomitą ilustracją. Do tego celu Tarnowski używa instrumentów analitycznych: bada, analizuje, interpretuje dyskursy (teksty) pisane. W przekonaniu autora książki nowa metoda filozoficzna oparta na dokonaniach szkoły poznańskiej oraz tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, a także inspirowana brytyjską filozofią analityczną, daje maksimum naukowości, jakim może dysponować estetyka.

BIBLIOGRAFIA

Struve, Henryk, 1879, „Obraz Matejki *Bitwa pod Grunwaldem*”, [w:] *Kłosa*, nr 712–718.

Tarnowski, Józef, 2014, *Wielki przełom. Studium z estetyki Stanisława Witkiewicza*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Witkiewicz, Stanisław, 1884–1885, „Malarstwo i krytyka u nas”, [w:] *Wędrowiec*, nr 52, 5–9, 12, 16, 17.



MICHAŁ LASSOTA
UNIwersytet Wrocławski

SPÓR Z POCZĄTKIEM. HISTORIA PEWNEGO BŁĘDU

[Maria Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław: Arboretum, 2010]

Przystępując do lektury książki, nie sposób pominąć jej tytułu. Czasami to tytuł jest w stanie do lektury skłonić. Dobry tytuł tyleż do niej skłania, co na nią przygotowuje, uwrażliwiając i ukierunkowując. Wpierw: *Spór z językiem* — możliwy przecież o tyle tylko, o ile w języku właśnie, a skoro tak, to kto z kim się tu spiera, i jakim sposobem? Kto „jest tu Edypem? Kto Sfinksem?” [Nietzsche 2001, 27]. Dalej zaś: *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* — więc kolejność omawianych autorów, pozostająca w zgodzie z chronologią, jak i z przedmiotem namysłu, którym staje się właśnie ontoteologii krytyka. Słowo „krytyka” pochodzi od greckiego *krino* — rozłączyć, rozgatunkować, odróżnić, porządkować, także: wybrać, uznać za dobre, rozstrzygnąć [por. Kostyszak 2010, 15]; posłuszni temu wskazaniu staramy się wydobyć na jaw zawartą w tytule dwuznaczność. Okazuje się oto, iż czytelnik będzie miał do czynienia nie tylko z krytyką obecnych w filozofii wątków ontoteologicznych, dokonaną przez wymienionych autorów, ale także z krytyką, która za przedmiot weźmie również ich namysł. Heidegger „interpretuje filozofię Nietzschego, jako kres metafizyki” [Pieniążek 1990, 126], która „skupiając w sobie »zasadnicze metafizyczne stanowiska Zachodu«” [Pieniążek 1990, 126], pozostaje myśleniem metafizycznym; Derrida, z jednej strony, niejako broni Nietzschego przed oceną Heideggera, z drugiej zaś wskazuje, że być może sam Heidegger, wbrew najlepszym

intencjom, pozostał na gruncie metafizyki: „Czy należy za Heideggerem czytać Nietzschego jako ostatniego z wielkich metafizyków? Czy przeciwnie, pytanie o prawdę bycia należy rozumieć jako ostatnie zerwanie się ze snu człowieka wyższego?” [Derrida 2002, 182]. Na problem ten wskazuje profesor Kostyszak, zauważając, iż wciąż jest „kwestią otwartą, czy język Heideggera nadal uwikłany jest w dominację obecności” [Kostyszak 2010, 73]. Derrida pozostawał krytyczny również wobec własnego namysłu, już to zaznaczając, iż „odróżnia »myślenie« od filozofii i chociaż zajmował się całe życie filozofią, wolałby być nazywany myślicielem” [Kostyszak 2010, 89], już to podkreślając, iż dekonstrukcja nie jest czymś, co mogłoby kiedykolwiek „zaistnieć”, jej praca jest nieskończona i z konieczności odmawia ona sobie możliwości wytchnienia. Dzieje się tak, ponieważ całkiem możliwe jest, iż metafizyki nie da się uniknąć: „System, to znaczy metafizyka — jako że strzeżona całym językiem, jej językiem, stanowiącym łańcuch uwikłań i implikacji — ma stałą tendencję do powracania, odnawiania” [Banasiak 2007, 116]. Wskazana w myśli Nietzschego, Heideggera i Derridy niejednoznaczność — zarazem ontoteologii przekraczanie, jak i stałe uleganie charakterystycznym dla niej nawykom myślowym — zostaje przez profesor Kostyszak uwyraźniona i poddana krytyce [por. Kostyszak 2010, 99–119].

Zawarte w tytule omawianej książki kierunki namysłu, znajdują w niej swoje wyczerpujące rozwinięcie. Autorka w kolejnych rozdziałach podejmuje namysł nad trzema utworzonymi przez siebie kategoriami, które też stanowią rozdziałów tych tytuły. Posiłkując się sformułowaniem Heideggera, kategorie te określa jako „zadania stojące dzisiaj przed myślącym człowiekiem” [Kostyszak 2010, 16]. Są to: „Imperatyw uważności” — takie posługiwanie się „językiem filozoficznym, że z jednej strony świadomi jesteśmy złożonej tradycji znaczeń, jaka stoi za każdym pojęciem; z drugiej — lektura świata zmusza do zmiany przyzwyczajęń myślowych” [Kostyszak 2010, 16]; „Chronienie doświadczenia czasu” — zadanie uświadomienia, jak ważną rolę w przemianie nawyków myślowych odgrywa interpretacja czasu, „w jakiej mierze czas jest konstruktem, w jakiej natomiast dopuszczamy i artykułujemy jego rzeczywiste doświadczenie zmieniające warunki wcześniejszych artykułacji” [Kostyszak 2010, 16]; „Przytomność słowa” — pedagogiczna misja „filozofii, jako kształcenia umiejętności polegającej na oporze wobec nawyków i zawłaszczeń

(ekskluzji, apriorycznych przywilejów), a jednocześnie ćwiczeniu (hartowaniu) otwartości na to, czego nie da się utożsamić z tym, co nam znane, ponieważ jest inne” [Kostyszak 2010, 16]. W każdym z wymienionych rozdziałów autorka dokonuje namysłu nad twórczością Nietzschego, Heideggera i Derridy w określonej ich tytułami perspektywie, jak również sporządza gęstą sieć odniesień, tak do „klasycznych” filozofów: Platona, Arystotelesa, Kanta, Leibniza, Spinozy, Hegla, Husserla, jak również do mniej i bardziej znanych autorów zajmujących się interpretacją twórczości trzech omawianych myślicieli, tworząc tym samym wyczerpujące studium, dzięki któremu czytelnik ma możliwość spojrzenia na poruszaną problematykę z wielu perspektyw, jak również wsłuchania się w głos samej autorki. Głos z którym postaram się wejść w dialog umożliwiający wskazanie najbardziej, moim zdaniem, istotnych wątków podjętych przez profesor Kostyszak w *Sporze z językiem*.

W przypisie pięćset siedemdziesiątym czwartym autorka pisze: „Chociaż praktyka tekstualnego zawłaszczania („my”, „nasze”, „ludzkość jako całość”) została już wielokrotnie zdemaskowana jako rodzaj przemocy, uważnie stosowane uogólnienie ma, jak sądzę, rację bytu” [Kostyszak 2010, 306]. Racja taka nie może przybierać postaci dotychczasowego uzusu językowego, którego pochodzenie daje o sobie znać wraz z wyczerpaniem wymienionych przez Heideggera znamion ontoteologii: każdorazowo mówienie „my”, „nasze”, „ludzkość” powołuje do istnienia pewien byt — wspólnotę, stawiając go w określonym sensie wyżej od innego bytu — jednostki, tworząc tym samym relację między bytami, jak również hierarchię wartości, zasadą której staje się jakaś postać dobra wspólnego. Może być to zwycięstwo, dobrobyt, porozumienie. Całość zależności zostaje wyrażona w języku logiki — jako ideologia, lub z deklaratywnie naukowego punktu widzenia — jako socjologia czy politologia. W omawianym cytacie warunkiem dopuszczenia do mówienia „my”, „nasze”, „ludzkość” jest zachowanie uważności. Zagadnienie to jest w tekście *Sporu z językiem* wypracowane jako kwestia i wyznacza dwa zadania: po pierwsze, nie ulegać namowie znaczeń, które — nieuświadomione — rządzą językiem, po drugie, modyfikować przyzwyczajenia myślowe pod wpływem lektury świata. Lektury, której rezultatem były otwierające omawianą książkę zdania Heideggera: „Wydaje mi się, że zadania stojące dziś przed człowiekiem myślącym nie mają precedensu.

Potrzebujemy zupełnie nowego sposobu rozumowania” [Kostyszak 2010, 13]. Postulowana uważność każe zastanowić się, czy w przytoczonym fragmencie Heidegger nie uległ namowie sytuacji, w której dla ułatwienia komunikacji przywołuje się pewne „my” — czy to przez swego rodzaju grzeczność, czy dla wskazania jakiejś możliwej grupy odbiorczej, czy może dlatego, iż „bardzo trudno uniknąć pewnych tendencji języka, kiedy zatrudnia się go do przekazu myśli ogólnych, choć z przyświecającym im imperatywem uważności” [Kostyszak 2010, 101]. Jeżeli tak jest, wówczas na nic zda się podejmowany trud nawoływania o precyzyjne używanie języka, skoro każdorazowo konieczność komunikacji wymusza powrót do jego zastosowań obciążonych ontoteologicznym bagażem. Jednakże może być tak, że aby wymówić zwroty „człowiek myślący”, „my”, używa Heidegger znaczeń „postmetafizycznych”. Takie postawienie sprawy wiązałoby się z koniecznością rozpatrzenia każdego z tych pojęć: *człowieka*, *myślenia*, *czasu*, *zadania* w perspektywie przywoływanego przez autorkę „innego początku”, który „należy rozumieć jako możliwość innego postępowania w myśleniu i języku niż to, które zostało ziszczone w pierwszym początku” [Kostyszak 2010, 23]. Jego narodziny Heidegger datuje imionami Platona i Arystotelesa, w odróżnieniu od myśli Anaksymandra, Parmenidesa i Heraklita, która znajdując się „**pod dyktatem i dominacją przedstawienia** (Vorstellen) bytu, człowieka, prawdy” [Kostyszak 2010, 24] nie została rozwinięta. Próba zrozumienia wypowiedzi Heideggera przez pryzmat „innego początku” czyni ją zrazu całkowicie niezrozumiałą, lub też, co pokazują *Przyczynki do filozofii*, stale niemożliwą do precyzyjnego wyłożenia. Niedogodności tej nie sposób odłączyć od postulowanego „innego” myślenia, które wspiera się nie tyle na pewnym możliwym do przedłożenia wyniku, ile na utrzymywaniu się przy tym, co daje do myślenia, podążaniu za tym [por. Heidegger 2000, 11–17]. Autorka omawianej książki, starając się pozostać wierną językowi rezygnującemu z budowania zrozumiałości opartej wyłącznie na dychotomiach, których obrazem jest właśnie przyjmowanie wykluczających się alternatyw, choćby jako alternatywy „pierwszy początek” — „inny początek”, proponuje inne możliwe rozwiązanie: „założenia ontoteologiczne i nieontoteologiczne przenikają się w aktach myślenia i jego artykulacji” [Kostyszak 2010, 15]. Być może propozycja ta stanowi wyjście z niejednoznacznej sytuacji mówienia o „pierwszym” czy „innym początku”. Profesor

Kostyszak proponuje, niejako w ślad za myślą Heideggera, zarazem jednak uwypuklając pewne zawarte w niej wątki, aby nie oddzielać (znowu ulegając metafizycznemu nawykowi) „początku pierwszego” od „innego”, ale pracować nad możliwościami dialogu między nimi, ponieważ „Formuła dialogu wydaje się modelową propozycją przynajmniej częściowego rozwiązywania nieuchronnych nieporozumień, jakie wynikają z faktu dominacji języka i struktur myślowych pierwszego początku, mimo wydarzeń i doświadczeń domagających się zmiany” [Kostyszak 2010, 145].

Problem mówienia o „innym początku” polega już choćby na tym, iż wciąż nie wiemy, jak o nim mówić, nawet — czy można o nim mówić. Sygnalizowana trudność rozjaśni się wraz z przywołaniem Nietzschego walki z nihilizmem oraz sporu Derridy z Rozumem. Nihilista zawsze sobie szkodzi, zawsze wybiera złe środki zaradcze, nie z innego powodu, jak tylko dlatego, że jest nihilistą. Podlega swoistej nihilistycznej logice — logice zatury, nawet jeżeli w swoim najlepszym przekonaniu czyni wszystko, by sobie pomóc. Mimo to, a może właśnie dlatego zawsze może być przekonany o słuszności swoich wyborów. Czyni to niemal niemożliwym, lub całkiem niemożliwym uwolnienie się z nihilizmu. Nietzsche, wielokrotnie określając siebie nihilistą, stanąć musiał przed pytaniem: jak mówić o przewyciężeniu? Czy nie działa się stale podług zwodniczej logiki nihilizmu? Czy nie wytwarza się fałszywych monet? Na wątpliwości te Heidegger odpowiedział dość jednoznacznie — Nietzschemu się nie udało, uwikłany w myślenie metafizyczne pozostał nihilistą z wszystkimi tego konsekwencjami. Tak jak stwierdzenie to pada niebawem Nietzsche, który w *Ecce homo* powie — „jestem przeciwieństwem *décadent*, bo opisałem właśnie siebie” [Nietzsche 1996, 23] — tak też do pewnego stopnia Heidegger rozwija wykładnię jego myślenia, „w imię jednej, jedynej, uniwersalnej i najbardziej wewnętrznej rzeczy zachodniej filozofii” [Heidegger 1998, 28] porzucając niejako autora *Tako rzecze Zaratustra* na rzecz „autora” *Woli mocy*. Jego zdaniem „właściwe zrozumienie myśli Nietzscheańskiej musi wyjść od rozpoznania w niej końca zachodniej metafizyki” [Kostyszak 2010, 46].

Derrida, jak zauważa autorka *Sporu z Językiem*, „konsekwentnie unika tak ogólnego poziomu, na który niekiedy jeszcze decydował się Heidegger. Nie mówi o przewyciężeniu, ani przebozeniu metafizyki (...)” [Kostyszak 2010, 89]. Pyta raczej o istnienie miejsca, z którego

można by wystąpić przeciw rządzącemu w filozofii Rozumowi. Stwierdza, „że przeciwstawić rozumowi można tylko rozum, że zaprzeczyć mu można tylko w jego obrębie” [Derrida 1988, 159], co z miejsca wszelką krytykę czyni współniczką. Tak jak logika nihilizmu wniwecz obraca próby jego przewyciężenia, tak samo niezagrożony jest rozum — sam określił reguły gry, w którą każdorazowo, chcąc czy nie, trzeba grać; i tak jak nihilizm może zostać pokonany tylko przez samego siebie, tak też rozgrywka zawsze toczy się w ramach rozumu. Derrida, inaczej niż Heidegger, wyklucza możliwość istnienia myśli milczącej, tym samym nadziei dotarcia do miejsca, gdzie dopiero tworzyłyby się reguły w postaci określonych znaczeń, by tam móc rozpocząć. W *Sporze z językiem* profesor Kostyszak pisze, iż — „Niekiedy w propozycji Heideggera daje się wysłyszeć nieartykułowany wprost, ale zawarty implicite, postulat wyzerowania świata i rozpoczęcia — niewolicjonalnie — »od nowa«” [Kostyszak 2010, 46]. Derrida rozumie, iż trzeba grać wedle reguł. Partia ze „straszynem Władcą” o tyle nie jest przegrana, o ile można się odwołać do strategii i fortelu. Nie służą one wykroczeniu poza obowiązujące zasady myślenia i mówienia, raczej w ich ramach szukają miejsc, w których wobec dwoistości tkwiących w samym języku, w filozoficznym tekście, rozum okaże się bezsilny; dwoistości, którą, jak zauważa Descombes, metafizyka skrzętnie ukrywa, twierdząc choćby, że „to, co dobre, jest tylko dobre, że prawda jest całkiem prawdziwa, że sens jest pełen sensu” [Descombes 1997, 166].

Heidegger, kiedy w celu postawienia pytania podstawowego, rozpoczął projekt destrukcji tradycyjnej ontologii, napotkał na zawsze słuszne zastrzeżenie logiki — jak przed pytaniem można zakładać coś, co ma dopiero przyjść wraz z odpowiedzią? Pytać o bycie założywszy wpierw, czym jest bycie jakiegoś bytu? [por. Heidegger 2008, 10–11]. Tak podstawowego błędu logika nie może „wybaczyć”. Wiedząc o tym popełnienia go Heidegger z pełną premedytacją. Jakkolwiek tworzy perspektywę w ramach której błędne koło staje się kołem hermeneutycznym, to klasyczna logika pozostaje na swoim gruncie zabezpieczona. Na problem rozpoczynania, problem początku, wskazuje w *Sporze z językiem* profesor Kostyszak, pytając za Heideggerem „jak pomyśleć Nietzschego, skoro »jeszcze nie myślimy«” [Kostyszak 2010, 71], jak wypełnić jego nakaz przejścia w obszar myślenia istotnego, skoro wszelką próbę podjąć można tylko za pomocą

tę, co winno zostać przewyżnione. Postulowaną przez Autorkę odpowiedzią jest wejście w koło hermeneutyczne, czyli gotowość do uwzględnienia niegotowości, przejściowego stanu posługiwania się wciąż nawykowo nie takim rodzajem myślenia, jakiego wymaga zmieniona sytuacja. Utrzymywanie się w rozdarciu, niestabilizowanie sytuacji poznawczej za pomocą myślowych schematów — to wszystko stanowi o punkcie wyjścia sumienności poznania. Dlatego też w omawianej książce wielokrotnie mowa jest o obiegu aktów pisania i czytania, mówienia i słyszenia — od niego właśnie, od ich krążenia po kole, będzie zależało, czy to, „co powtórzymy dzisiaj w ślad za tradycją lub powiemy po raz pierwszy, będzie znaczyło ontoteologicznie czy nieontoteologicznie” [Kostyszak 2010, 12–15].

Proponowany dialog między „początkiem pierwszym” i „innym”, dlatego jest możliwy, ponieważ wytworzona została dla niego przestrzeń. Wraz z autorką *Sporu z językiem* pytaliśmy o możliwość mówienia o „innym początku”, pytając tym samym, jak w ogóle możliwe jest zaczynanie, które nie okazuje się niezamierzoną kontynuacją czegoś, co miało zostać przewyżnione wraz z postulowanym początkiem. Jak podjąć namysł, który niczym *deus ex machina* zjawia się w ustalonym już świecie? Pozwólmy sobie na wspartą lekturą *Sporu z językiem* hipotezę, tyleż oryginalną, czy mającą roszczenia do trafności, co wskazującą na zasadniczą, niezbywalną trudność dotyczącą każdego myśliciela, który swoją pracą chce dokonać jakiegoś rodzaju przesunięcia w obrębie istniejącego „myślenia”: Heidegger u początku swojego namysłu decyduje się na popełnienie błędu, na logiczny grzech błędnego koła. Derrida, zmagając się z presją logosu, do popełnienia błędu empiryzmu, czyli błędu nieodróżniania faktu i prawa, szykuje się z pełną świadomością [por. Descombes 1997, 166–168]. Nietzsche swoim namysłem opowiada historię pewnego błędu. Tak, jakby początek mógł mieć miejsce w pewnym błędzie, który dopiero stwarza przestrzeń sporu możliwą do zagospodarowania przez dialog, jakkolwiek na wieczność wyklucza możliwość zgody. Zgody umożliwiającej tak zaistnienie błędu, jak i jego trwanie.

Autorka omawianej książki świadomie podejmuje trud mówienia tam, gdzie zasadniczo mówić się nie da, co też musi przybrać postać sporu — z językiem, w języku. Sytuację tę wyzyskuje na swoją, to znaczy czytelnika korzyść, wskazując tak na pewne jeszcze niezbyt wyraźnie dostrzeżone możliwości działania, jak i na to, co wciąż może

umyka niejednemu piszącemu o myśli Nietzschego, Heideggera, czy Derridy. Mianowicie, że wraz z tymi trzema myślicielami doszło w filozofii do zdarzenia tak zasadniczego, że w określonym sensie do dnia dzisiejszego nie potrafi się ona z nim „uporać”, co znajduje wyraz zarówno w omawianej książce, jak również w pracach traktujących o tych autorach, choć nie tylko o nich, w sposób, który zapoznaje owo przejście w obszarze obecności, w obszarze języka, w ontoteologii. Dlatego też nie będzie przesadą polecenie książki profesor Marii Kostyszak każdemu, kto tylko podejmuje niełatwą pracę mierzenia się z dziełem Nietzschego, Heideggera i Derridy, jak również każdemu, kto chciałby poszerzyć swoją wiedzę o filozofii w ogóle.

BIBLIOGRAFIA

- Banasiak, Bogdan, 2007, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Szczecin: OPERAHAUS.
- Derrida, Jacques, 1988, *Cogito i »Historia szaleństwa«*, Literatura na świecie, 6/203.
- Derrida, Jacques, 2002, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Descombes, Vincent, 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, Martin, 2008, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 2000, *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław: PWN.
- Heidegger, Martin, 1998, *Nietzsche, t. 1*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 1996, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Nietzsche, Fryderyk, 1996, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Nietzsche, Fryderyk, 2001, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Apeiron.
- Pieniążek, Paweł, 1990, *Wieczny powrót jako powrót siły w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] Witold Mackiewicz (red), *Renesans Nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, Warszawa: Universitas.



JUSTYNA KROCAK
UNIwersytet Zielonogórski

FILOZOFIA GOSPODARKI SERGIUSZA BUŁGAKOWA

[S. Bulgakov, *Philosophie der wirtschaft. Die welt als Wirtschaftsgeschehen*, hg. Von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen, Münster: Aschendorff Verlag, 2014]

Sergiusz Bułgakow (1871–1944), autor prezentowanego przekładu, był religijnym filozofem rosyjskim okresu Srebrnego, oryginalnym myślicielem, ekonomistą i teologiem, którego dzieło jest w Polsce raczej znane. Jego twórczością zajmuje się przede wszystkim Lilianna Kiejzik, profesor z Uniwersytetu Zielonogórskiego. W 2010 r. napisała polską monografię, a w latach wcześniejszych szereg artykułów na temat filozofii, powiązań intelektualnych i dróg życiowych Bułgakowa. Jedną z ważniejszych prac tego myśliciela stanowi *Filozofia gospodarki* (*Философия хозяйства*, 1912). Nie została ona jednak przetłumaczona na nasz język rodzimy. Polskiemu czytelnikowi dostępny jest tylko krótki fragment pt. *Sofijność świata stworzonego*, który można znaleźć w antologii *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* w części pierwszej (Łódź 2001) pod redakcją wspomnianej już L. Kiejzik.

W całości, z języka rosyjskiego, przetłumaczyli ją natomiast badacze niemieccy, m.in. Regula M. Zwahlen z Uniwersytetu we Fryburgu, autora takich prac jak: *Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov* czy *Sergiusz Bułgakow i nowoczesna koncepcja praw człowieka*. Pozycja ostatnia, opublikowana została w antologii *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* (Warszawa 2010) pod redakcją L. Kiejzik.

Philosophie der wirtschaft składa się z dwóch części, tj. z właściwego tłumaczenia i stustronicowego dodatku. Co więcej, jak wynika z informacji na stronie tytułowej, jest to tylko wstęp do kolejnych tomów poświęconych tłumaczeniom prac Bułakowa. Przekład zawiera artykuł-wprowadzenie autorstwa Natalii Makasevej na temat treści i okoliczności powstania *Filozofii gospodarki* oraz słownik terminów greckich użytych w tekście. Dodatek z kolei to dziesięć szczegółowych artykułów mówiących o przekładanej pracy. Dowiemy się z nich m.in. czym jest gospodarka i jej natura, jakie były poglądy polityczne Bułakowa oraz jaki był jego stosunek do *Kapitału* Karola Marksa. Autorami są m.in. badacze z Frankfurtu (Lisa Herzog, Guido Vergauwen), St. Gallen (Alexander Lorch), Flensburga (Anne Reichold) i Kassel (Hans G. Nutzinger). Wszystkie teksty napisano w języku niemieckim, skierowane są więc tylko do czytelnika niemieckojęzycznego.

Warto przybliżyć koncepcję zawartą w *Filozofii gospodarki*. Według niej gospodarka to fenomen duchowej aktywności człowieka, a historia ludzkości jest nieustanną walką o rozszerzenie świadomości życia. Nieprzerwana konfrontacja życia i śmierci, konieczności i wolności determinuje ontologię procesu ekonomicznego, stanowi jej podstawowe pole problemowe. Bułakow wprowadził pojęcie sofijności ekonomii, które oznacza proces zapanowania rozumu nad przyrodą. W związku z tym gospodarka może zostać scharakteryzowana jako walka człowieczeństwa z żywiołowymi siłami przyrody w celu zachowania życia. Walka ta powoduje, że przyroda przekształca się w potencjalny organizm ludzki. Ekonomia nabiera więc znaczenia kosmicznego, należy ją traktować jako ogniwo pośrednie między rzeczywistością ludzką a Sofią, a jej ostatecznym celem, według interpretacji L. Kiejzik będzie dążenie świata do Sofii. Kontynuacją tej problematyki była praca *Światło wieczności* (*Свет невечерний*, 1917), przetłumaczona nawiasem mówiąc na język polski przez Jacka Chmielewskiego w 2010 r. Bułakow podjął w niej próbę określenia „odwiecznej prawdy prawosławia poprzez pryzmat współczesności, a współczesności w świetle prawosławia” (wyrażenie Tomasza Terlikowskiego w artykule *Poszukiwacz Bożej Mądrości*). Autor położył nacisk, podobnie jak wcześniej Paweł Florenski, na pojęcie antynomiczności. Prawdzie religijnej zawsze towarzyszy poczucie sprzeczności, antynomii, co nie stanowi wcale oznaki błędu, ale oznakę

transcendencji przedmiotu myśli. Człowiek, przyjmując prawdę religijną, manifestuje wolność i odwagę, chęć duchowego oddziaływania na świat, a taki akt zyskuje już znaczenie kosmiczne. Nakreślona powyżej tematyka wpisuje się w filozoficzny okres twórczości Bułakowa, kiedy pozostawał on pod wpływem Pawła Florenskiego i jego koncepcji Sofii -Mądrości Bożej oraz metafizyki wszechjedności.

Wracając do recenzowanego wydawnictwa, należy powiedzieć, że *Philosophie der wirtschaft. Die welt als Wirtschaftsgeschehen* daje czytelnikowi satysfakcję zarówno pod względem formy (wydanie jest bardzo estetyczne), jak i treści. Jedynym jego minusem jest to, że nie znajdziemy w nim żadnej, nawet najmniejszej wzmianki w języku innym niż niemiecki, co bardzo ogranicza krąg odbiorców. Mimo to pozycja warta jest polecenia, jeśli włada się językiem naszych zachodnich sąsiadów, zarówno dla badaczy, jak i wydawców, ponieważ pomysł na dwuczęściową publikację jest bardzo trafny i być może kogoś zainspiruje.



JUSTYNA WOJTCZAK
UNIwersytet Łódzki

FILOZOFOWIE I LUDZIE TEATRU

[Freddie Rokem, *Filozofowie i ludzie teatru. Myślenie jako przedstawienie*, przeł. Mateusz Borowski i Małgorzata Sugiera, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014]

Freddie Rokem doktoryzował się na Uniwersytecie w Sztokholmie pod kierunkiem prof. Aorg'an Lindberg, zaś przedmiotem jego rozprawy doktorskiej była tradycja i innowacja w teatrze szwedzkim w latach 1914–1922¹. Obecnie jest specjalistą z zakresu sztuki XIX i XX wieku. Jego książka pt. *Performing History: Theatrical Representations of the Past in Conetmporary Theatre*, opublikowana przez University Iowa Press w 2000 roku, otrzymała nagrodę ATHE². W 2010 roku, w serii „Interpretacje”, ukazała się w Polsce jego wcześniejsza książka, *Wystawianie historii. Teatralne obrazy przeszłości* w tłumaczeniu Mateusza Borowskiego i Małgorzaty Sugier.

Struktura *Filozofów i ludzi teatru*, zaopatrzona przedmową i wstępem autora, zawiera dwie części (*Spotkania* i *Konstelacje*). Pierwsza z nich podzielona jest na cztery podrozdziały (*Pierwsze spotkanie: Uczta Platona i dawne niesnaski między filozofią a sztuką poetów*, *„Kto idzie?” Hamlet jako filozof i człowiek teatru*, *Inscenizacje „Ja”*. *Korespondencja Nietzschego ze Strindbergiem*, *Walter Benjamin i Bertold Brecht rozmawiają o Franzu Kafce: Podróże wygnańców*), które

¹ *Swedish Drama and Theatre 1914–1922* (1977).

² Association for Theatre in Higher Education [Stowarzyszenie na rzecz Teatru w Szkolnictwie Wyższym].

otwiera blok informacyjny (omówienie dzieł, mające służyć za materiał badawczy — porównawczy dla lepszego, zdaniem autora, zrozumienia powiązań między teatrem a filozofią). Druga część zawiera tylko dwa podrozdziały (*Wypadki i konstelacje katastrof. Programy performatywne* oraz *Życzenia, obietnice i groźby: Performatywne opowieści Waltera Benjamina*), które mają na celu wskazanie wielopoziomowych i intertekstualnych splotów praktyk kulturowych i dyskursów krytycznych (s. 35). W podrozdziałach zawartych w części pierwszej autor szczegółowo wskazuje poziomy powiązań filozoficzno-teatralnych w omawianych dramatach oraz stosuje nawiązania intertekstualne, które z założenia mają pomóc w lepszej percepcji opisywanej problematyki. Natomiast w części drugiej skupia się na relacjach między praktykami ludzi teatru a myśleniem filozoficznym, wskazując przy tym na szczególną współzależność i więź Brechta z Benjaminem.

Tym samym autor, kierując się zapewne m.in. swoimi szczególnymi zainteresowaniami z obszaru teatrologii, filozofii czy literatury (stanowisko dziekana na Wydziale Teatrologii na Uniwersytecie w Tel Aviv i pozycje wydawnicze z tego obszaru wiedzy, a także studia filozoficzne oraz literaturoznawcze), poświęcił sporo miejsca w pierwszej części tej publikacji wielopłaszczyznowym związkom teatru i filozofii. Jak należy przypuszczać, nieprzypadkowo zestawiał ze sobą Platona, Williama Shakespeare’a, Friedricha Nietzschego i Waltera Benjamina. Dlaczego właśnie takiego wyboru dokonał, autor wyjaśnia na samym wstępie, gdzie pisze o powiązaniach, jakie jego zdaniem łączą zarówno autorów, jak i napisane przez nich dzieła. Jest to więc świadomy zabieg mający na celu, jak sądzę, wskazanie (niejako przy okazji), że intertekstualne odwołania nie muszą być ograniczone do konkretnej epoki literackiej i jej światopoglądu. Również biorąc pod uwagę gabaryty publikacji, wydaje się, iż autor chciał pokazać jak najszersze spektrum rozwiązań, które wskazywałyby na owe powiązania, zaś z drugiej strony wskazują na potrzebę ukazania problematyki w szerszym kontekście historyczno-literackim. Ów zabieg widoczny jest szczególnie wyraźnie, jeśli zestawimy ze sobą Platona i Nietzschego, co autor niejednokrotnie czyni.

Na początku części drugiej Rokem skupia się na wyjaśnieniu terminu *konstelacje*, ze szczególnym uwzględnieniem rozumienia tegoż przez Benjamina, któremu poświęcił ostatni z rozdziałów części pierwszej. Tym samym część druga tworzy *de facto* kontynuację części pierwszej. Doprecyzowując, owe konstelacje mają nierozzerwalny związek z opisywanymi w części pierwszej spotkaniami, jakich świadomymi uczestnikami byli opisywani autorzy. Jest to symboliczny zabieg w tym sensie, że przeciętny czytelnik raczej nie zwróci uwagi na te powiązania, których dopatruje się autor. Tym samym, jak pisze Rokem, „Benjamin nie łączył tego terminu [konstelacje] w pierwszej kolejności z układem ciał astralnych. Nadał mu szersze znaczenie kulturowe, a wręcz historiograficzne i filozoficzne. Podkreśla to jeszcze wyraźniej aspekt intertekstualnej percepcji dzieła w ogóle.

Jak więc widać, publikacja Rokema swoją strukturą przypomina trochę grę w skojarzenia, jednak wszystkie podrozdziały tworzą spójną całość, poszczególne części łączą się tematycznie, zazębiając się i uzupełniając. Wybrani przez Rokema autorzy i ich dzieła mają na celu zwrócenie uwagi na szerszy kontekst opisywanej problematyki. Zaś wybór dokonany przez autora ma jedynie wskazywać na sprawność w doborze argumentów poświadczających jego tezy.

Książka jest w zamyśle studium dyskursywnym, którego znaczenie z całą pewnością odkryją zarówno studenci filozofii, jak również teatrologii. Jednocześnie, nie można nie doceniać jej znaczenia dla literaturoznawstwa, szczególnie że omawiane przykłady spotkań ludzi teatru i filozofów będą interesującym dopełnieniem dla zawodowo pracujących nauczycieli każdej z tych dziedzin. Styl i język książki jest przystępny. Każda ewentualna trudność uniemożliwiająca zamierzoną przez autora percepcję jest tłumaczona w sposób wielopłaszczyznowy, co pozwala nie tylko na pełne jej zrozumienie, ale skłania również do pierwszych prób stworzenia podobnych zestawień. Istotną zaletą omawianej publikacji jest fakt, iż Rokem pokusił się o cytaty nie tylko z omawianych dzieł, ale również o cytaty pochodzące z dzieł, których intertekstualny charakter stara się odkryć przed czytelnikiem. Zarówno treść, jak i forma tej książki są przejrzyste.

W moim odczuciu, pozycja Rokema spełnia w założeniach swoją rolę „gościa” na owych spotkaniach. Autor stawia się w pozycji uważnego obserwatora, którego zadaniem po powrocie do domu jest zrelacjonować jak najdokładniej jego przebieg. Jest to pozycja niewątpliwie autorska, jednocześnie zaś dzięki zawartym w niej myślom i tezom wielu innych badaczy, jest na tyle bezstronna, że pozwala na wyrobienie u czytającego jego osobistego stosunku do omawianej problematyki oraz jej wewnętrznych i zewnętrznych zależności. Tym samym Rokem daje czytelnikowi narzędzia, które mają niebagatelne znaczenie w procesie interpretacyjnym.

Publikację można polecić wszystkim, którzy chcą pogłębić swoją wiedzę z dziedzin będących w kręgu zainteresowań autora, z uwagi na wielopłaszczyznowy charakter omawianej problematyki, ale także osobom, które zdają się mieć trudności związane z procesem interpretacyjnym zarówno w kategoriach literaturoznawczych, jak i filozoficznych. W świetle powyższego należy ubolewać, iż to ledwie druga pozycja tego autora wydana w Polsce.