

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

28 (2015)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

**ADAMSKA, KRUSZELNICKI, JAKUBIEC,
USTYNIAK, BUDA, KALUZIŃSKI,
LISOWSKA, PACHOLIK-ŻUROMSKA,
RUSEK, CYZMAN**

KULESZA, BOGACZYK-VORMAYR

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

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdarska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (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)

RECENZENCI

Marzena Adamiak (IFiS PAN), Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Borocho (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Leder (IFiS PAN), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Ewa Majewska (Uniwersytet Wrocławski), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (IFiS PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobojevska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Poślajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (IFiS PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

ARTYKUŁY

MONIKA A. ADAMSKA

**FENOMENOLOGICZNA KONCEPCJA WYOBRAŹNI I
OBRAZU POETYCKIEGO GASTONA BACHELARDA
A INTERPRETACJA [001-011]**

MICHAŁ KRUSZELNICKI

**CIERPIENIE, ROZDARCIE, NIESPEŁNIENIE:
DESTRUKCYJNY EROS W DZIELE F. DOSTOJEWSKIEGO
[012-044]**

MAREK JAKUBIEC

**AUTONOMIA FILOZOFII PRAWA WZGLĘDEM METAFIZYKI
W UJĘCIU W. SOŁOWJOWA — ZARYS PROBLEMATYKI
[045-057]**

IWO USTYNIAK

**SCHOPENHAUEROWSKA KONCEPCJA MOTYWACJI A
JEDNOŚĆ LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI W ŚWIETLE
ROZPRAWY *O WOLNOŚCI LUDZKIEJ WOLI* [058-077]**

STANISŁAW BUDA

NIEPOJMOWALNOŚĆ ABSOLUTNA [078-093]

BARTOSZ KALUZIŃSKI

**PRESKRYPTYWNA EKSPLIKACJA TEZY
O NORMATYWNOŚCI ZNACZENIA I TRUDNOŚCI Z NIĄ
ZWIĄZANE [094-115]**

URSZULA LISOWSKA

**VULNERABILITY AS A PERCEPTUAL CATEGORY –
MARTHA NUSSBAUM'S CAPABILITIES APPROACH FROM
THE PERSPECTIVE OF POLITICAL AESTHETICS [116-140]**

ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA

**CAN WE BUILD THEORIES OF UNDERSTANDING ON THE
BASIS OF MIRROR NEURONS? [141-157]**

DAMIAN RUSEK

**EWOLUCJA RELIGII W MEMETYCE (DAWKINS, DENNETT).
TEORIA DOBORU KULTUROWEGO W WYJAŚNIANIU
ZJAWISK POWSTANIA, ROZWOJU I EWOLUCJI KULTURY
[158-173]**

MARZENNA CYZMAN

**FILOZOFIA ZMIANY — ZMIANA W FILOZOFII? UWAGI
O NIE-DUALIZUJĄCEJ FILOZOFII JOSEFA MITTERERA
[174-191]**

RECENZJE

KAMILA KULESZA

**MIT I LITERATURA – ANTROPOLOGIA LITERATURY
NORTHROPA FRYE'A [192-200]**

MAŁGORZATA BOGACZYK-VORMAYR

**ZALETY I POMYŁKI INTERDYSCYPLINARNOŚCI.
KRYTYCZNA RECENZJA PRZYCZYNNIEM DO POSTULATU
O PUBLIKACJE INTERDYSCYPLINARNE [201-207]**



MONIKA A. ADAMSKA
UNIwersytet Jagielloński

FENOMENOLOGICZNA KONCEPCJA WYOBRAŹNI I OBRAZU POETYCKIEGO GASTONA BACHELARDA A INTERPRETACJA

W jaki sposób słowo pisane wyzwala w wyobraźni czytelnika obrazy? Dzięki czemu możliwy staje się akt komunikacji artystycznej, w którym udział bierze autor tekstu, jego dzieło oraz czytelnik?

Rozumienie tekstu artystycznego dokonuje się dzięki pewnym specyficznym właściwościom, jakie ów tekst posiada¹. Podstawowy schemat komunikacji (Mukařovský) składa się z trzech elementów: nadawcy — komunikatu — odbiorcy, aby zaś komunikat, jaki niesie tekst, został przyjęty i zrozumiany, pomiędzy nadawcą oraz odbiorcą muszą panować odpowiednie warunki. Zatem do trzech podstawowych elementów aktu komunikacji należy dołączyć inne: kontekst, kontakt, kod (Jakobson). Próbą określania specyfiki tekstu poetyckiego zajmowała się Praska Szkoła Strukturalna, która postawiła sobie za cel adaptację koncepcji de Saussure'a² do literaturoznawstwa i jej rozwinięcie z uwzględnieniem specyfiki literatury, w tym specyfiki języka poetyckiego, czyli jego ogólnych, uniwersalnych i ponadczasowych cech. Cechy te odnajdywane były w funkcjach owego języka: funkcji estetycznej (Mukařovský) lub funkcji poetyckiej (Jakobson), które kierując uwagę na sam znak językowy, jednocześnie nie były izolowane od innych funkcji pełnionych przez wypowiedź

¹ W artykule nie będą omawiane przypadki tych tekstów, które z założenia są „niezrozumiałe” (np. teksty awangardowe, nowoczesne, tzw. nurt poezji niezrozumiałej), co wymaga osobnego opracowania.

² Wyznaczenie ogólnych właściwości abstrakcyjnego systemu języka, który przeciwstawiał się konkretnej mowie — użyciu języka w aktach wypowiedzi; opozycje: różnice fonemów, budowa znaku językowego (*signifiant, signifié*), system i mowa (*langue/parole*), synchronia/diachronia.

literacką³; wchodziły w dynamiczne zależności z nimi i wytwarzały napięcia pomiędzy autotelicznością (eksponowaniem znaków poetyckich jako takich) a komunikacją (nastawieniem na porozumienie). W schyłkowym okresie swej działalności czescy specjaliści dostrzegli charakter systemowy nie tylko struktur literackich, lecz również sfer semantycznych.

Niektórzy badacze (np. Tzvetan Todorov) wyraźnie oddzielali poetykę (badanie form językowych) od interpretacji (analizowania treści przekazów literackich), inni starali się strukturą tekstu uzasadniać prawidłowe odczytania znaczeń dzieła (Umberto Eco i koncepcja czytelnika modelowego). Mając na uwadze różne koncepcje, wnioski wyprowadzane z analiz badaczy, zastanówmy się, w jaki sposób my sami — czytelnicy literatury — radzimy sobie z jej odbiorem, jak wygląda nasze wkraczanie w jej rzeczywistość, która na pewien czas staje się także naszą rzeczywistością, dzięki czemu możemy zobaczyć pewne obrazy, jakie w naszej wyobraźni wywołuje tekst, i jak w ogóle postępuje nasze rozumienie tekstów.

Wśród różnych teorii, które starały się udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, były między innymi wspomniane wyżej strukturalizm, psychoanaliza, fenomenologia, hermeneutyka czy dekonstrukcja. Każda z teorii ma swoje słabe i mocne strony, każda z nich może wnieść coś wartościowego do rozumienia procesu odbioru literatury oraz samej interpretacji dzieł literackich. W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane wybrane elementy fenomenologicznej koncepcji wyobraźni i obrazu poetyckiego Gastona Bachelarda w kontekście ich roli w procesie odbioru i interpretacji dzieła literackiego. W rozważaniach pojawią się także elementy innych teorii, przy czym uwaga szczególnie skupiać się będzie na metodzie hermeneutycznej, która stanowi rozwijający kontekst teorii fenomenologicznych⁴.

³ W przypadku Mukařovský'ego chodzi o funkcje: przedstawiającą, ekspresywną oraz impresywną (wyróżnione za Karlem Böhlerem), w przypadku zaś Jakobsona, do pozostałych dochodzą funkcje: fatyczna oraz metajęzykowa.

⁴ Należy zaznaczyć, że tekst nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu (co wymaga obszernego i pogłębionego opracowania), ma zaś pokazać propozycję wykorzystania elementów poszczególnych teorii w praktyce czytania.

Do osiągnięć fenomenologii — szczególnie Romana Ingardena — należy wprowadzenie do słownika teoretycznoliterackiego pojęć: „świata przedstawionego”, *quasi*-sądów, konkretyzacji, czytelnika implikowanego [Por. Ingarden 1976]. W myśl teorii, psychologiczna i biologiczna kategoria autora została odrzucona na rzecz podmiotu aktów intencjonalnych, utrwalonych w tekście i oczekujących od czytelnika twórczej aktywności („autor pisze zatem, by odwoływać się do wolności człowieka, i domaga się, aby jego dzieło zaistniało” [Sartre 1968, 195]).

Poezja jest fenomenem wolności, a tworzenie jej doświadczeniem. Tak twierdził Gaston Bachelard. Filozof francuski poświęcił wiele lat swego życia na badanie wyobraźni oraz jej roli. Przez ten długi czas jego poglądy filozoficzne ewoluowały. Anna Kamińska proponuje podzielić jego filozofię na trzy okresy: epistemologiczny, psychoanalityczny oraz fenomenologiczny [Por. Kamińska]. Psychoanaliza materialna stanowiłaby przejściowy okres w badaniach pomiędzy refleksją krytyczną i naukową a refleksją fenomenologiczną, nienaukową, zwieńczeniem zaś dociekań filozofa byłaby fenomenologia obrazu poetyckiego. Co proponuje w swojej koncepcji Bachelard?

Według filozofa, fenomenologia to dociekanie, w jaki sposób obraz poetycki powstaje w świadomości twórcy. Bachelard proponuje uznać, iż jest on fenomenem pojawiającym się bezpośrednio w polu świadomości, jest „rozbłyskiem bytu w wyobraźni” [Bachelard 1975, 361], czymś nowym, zmiennym i niedookreślonym, stworzonym przez czystą, pozbawioną jakiegokolwiek kulturowego czy historycznego zakotwiczenia wyobraźnię („Gdy wkraczamy w świat wyobraźni, przeszłość kulturowa nie ma znaczenia” [Bachelard 1975, 359]). Dzieło literackie jest miejscem ujawniania sensu świata w momencie jego narodzin, kiedy nic jeszcze nie zostało obarczone znaczeniem, kiedy nie wiadomo jeszcze, kim naprawdę jest ten, który marzy, jaka jest jego kulturowa i społeczna pozycja. „Wyobrażająca świadomość utrzymuje swój przedmiot (ten właśnie obraz, który sobie wyobraża) w absolutnej bezpośredniości” [Bachelard 1998, 173]. Akt wyobraźni, który sprzyja jego powstaniu, jest czymś nagłym, natychmiastowym i bezpośrednim. Dla Bachelarda obraz poetycki jest zanurzony w czterech podstawowych żywiołach (ziemi, ogniu, wodzie i powietrzu), prowadzi do źródeł świadomości i do „źródeł jaźni mówiącej” [Bachelard 1975,

365], nie podlega przyczynowości, ma służyć nie rozumieniu, lecz przekazaniu zachwyty. Ludzka świadomość wyłania się z językiem, a słowo poetyckie tworzy nową rzeczywistość, rodzi nowy byt. W świecie obrazu panuje odrębny język, słowo poetyckie spełnia w nim funkcję nierealności. Obraz poetycki powstaje w akcie świadomości, nie oddziela się od podmiotu jako przedmiot. „Obraz jest stanem duszy i zakwita w odbiorcy jako stan duszy, jako dobro jego świadomości” [Chudak 5 (1977), 84]. Jest bezpośrednim wytworem czystej świadomości ujmowanym w świadomości marzącej („bez-myślenia” zwanym przez Bachelarda „świadomością marzącą” [Bachelard 1975, 363]). Nie istnieje coś takiego jak myślenie poetyckie, można mówić o marzeniu poetyckim. Główną rolę odgrywają w nim emocje, nie zaś intelekt. Obrazu nie można zrozumieć, ale można z nim obcować, przeżywać go, roztopić się w nim. Mówiąc o marzeniu, Bachelard ma na myśli „marzenie na jawie” w odróżnieniu od „snu”. W „marzeniu na jawie” można odnaleźć swoje Cogito, marzyciel jest obecny przy swoim marzeniu, jest w nim podmiotem, jego byt wyłania się dzięki wywołaniu obrazów. Dzięki faktowi marzenia można dostrzec, że byt jest dobrem i wartością. „Sen” natomiast ograbia człowieka z jego jestestwa, przez niego człowiek ociera się o niebyt (wnioski takie oddalają Bachelarda od psychoanalizy, która zajmowała się nocnymi marzeniami sennymi w związku z kondycją psychiczną człowieka. Także pojmowanie archetypu przez francuskiego filozofa ma swoją specyfikę — według niego archetyp nie jest wrodzonym obrazem, lecz postawą uczuciową, wpływającą na marzenia⁵).

Bachelard twierdził: „świat jest taki, jakim go sobie wymarzę” [Bachelard 1975, 398], zatem marzenie powołuje do istnienia podmiot marzący oraz „zespala byt wokół swego marzyciela” [Bachelard 1998, 174]. Pomiędzy nadawcą i odbiorcą zostaje zniesiona relacja komunikacyjna. Podmiotem tekstu staje się sam czytelnik. Pod uwagę brane jest „ja” nie biograficzne, lecz poetyckie. W procesie czytania chodzi o uchwycenie aktu twórczego, przeżycie obrazu poetyckiego w świadomości, intymne zetknięcie z obrazem i jego akceptację. Sam obraz zaś dokonuje na czytelniku oddźwięku: „w oddźwięku sami mówimy przez poemat, staje się on naszą własnością. Oddźwięk

⁵ Więcej o relacji Bachelard — psychoanaliza można znaleźć w artykule Ilony Błocian 1 (2005).

dokonuje przeniesienia bytu. Byt poety zdaje się być naszym bytem” [Bachelard 1975, 364]. Czytelnik zagarnia obraz, sam staje się poetą. Obraz ma charakter intersubiektywny — zostaje przekazany od jednej świadomości do drugiej. Jak ma wyglądać samo czytanie? Powinno być ono zachwytem, entuzjazmem, aktem miłości. Język poetycki wzbogaca rzeczywistość o nowe wartości, dzięki temu poezja staje się fenomenem wolności, a tworzenie — jej doświadczaniem. Poeta jest marzycielem słów, a w samym marzeniu nie chodzi o rozumienie — wyobraźnia kłóci się z intelektem. Świat marzony jest częścią Cogito marzyciela — zostaje zniesiona granica pomiędzy podmiotem i przedmiotem: „świat jest taki, jakim go sobie wymarzę” [Bachelard 1975, 398]. Marząc świat, człowiek nadaje mu sens, a więc byt:

W poezji wyobraźnia odtwórcza, będąca psychologiczną funkcją rzeczywistości, ustępuje miejsca wyobraźni twórczej. Można więc uznać, iż fenomenologia marzenia poetyckiego polega na doświadczaniu nierzeczywistości poezji [Kamińska, 90].

Bez nierzeczywistości, sama rzeczywistość jest nierzeczywista.

Rozważania fenomenologiczne stanowią dopiero wstęp do rozważań nad naturą i sposobem interpretacji utworów poetyckich. Refleksje Bachelarda są uzupełniane przez fenomenologiczną koncepcję budowy dzieła literackiego Romana Ingardena, szczególnie w kwestii konkretyzacji miejsc niedookreślenia, jakie pojawiają się w tekście, czy też istnienia *quasi*-rzeczywistości w wierszach, co pozostaje w związku z funkcją nierzeczywistości wyodrębnioną przez Bachelarda.

Problematyczne staje się samo stwierdzenie o „świadomości czystej”, z którą przystępujemy do czytania dzieła. Anna Kamińska proponuje uznać, że:

z perspektywy człowieka nie istnieje rzeczywistość obiektywna, jedna, stała i niepodważalna, na gruncie której zachodziłoby pełne porozumienie między wszystkimi ludźmi, w której każdy człowiek byłby ugruntowany. Każdy przynosi bowiem ze sobą swój własny świat, ukonstytuowany w uczuciach, myślach, przekonaniach czy wierzeniach, typie i poziomie wrażliwości. Zachodzi więc intencjonalność wszelkiego przedmiotu w stosunku do poznającego, czy w ogóle odbierającego go jakkolwiek przedmiotu [Kamińska, 6].

Być może rzeczywistość jawi się każdemu z nas inaczej, być może obrazy, jakie powstają w naszej wyobraźni, są zupełnie inne dla nas wszystkich. W takim znaczeniu byłyby one intencjonalne — powstają podczas indywidualnego i prywatnego aktu świadomości.

Fenomenologia obrazu poetyckiego Bachelarda akcentuje czystą, pozbawioną jakiegokolwiek kulturowego czy historycznego zakotwiczenia wyobraźnię, zatem dzieło literackie jest miejscem ujawniania się sensu świata w momencie jego narodzin, kiedy jest on jeszcze wolne od znaczeń. Podobnie — badając dzieło w izolacji od kontekstu historycznego — postępowała krytyka tematyczna. Jej przedstawiciele (Gaston Bachelard, Georges Poulet, Jean-Pierre Richard, Jean-Paul Weber, Charles Mauron...) podchodzili do tematu fenomenologicznie, a nie genetycznie. Temat był ważny jako element doświadczenia i przekazu, nieistotne zaś było jego pochodzenie. Chcąc go zrozumieć, nie trzeba było odwoływać się do tradycyjnej symboliki, historii czy spuścizny literackiej. Poulet, podobnie jak Bachelard, utrzymywał, że źródłem literatury jest akt wyobraźni twórcy, do którego trzeba dotrzeć i utożsamić się z nim. W akcie czytania ma dojść do zniesienia bariery między autorem i czytelnikiem, czego skutkiem miałyby być ich identyfikacja⁶.

Projekt krytyki tematycznej, podążającej w ślad Bachelarda, zakłada próbę rekonstrukcji źródłowego aktu wyobraźni powołującej do życia obraz poetycki, pierwszej zasady, która nie odnosi się do świata zmiennych okoliczności społecznych, historycznych czy kulturowych, lecz kryje się w czystej i transcendentnej sferze wyobraźni [por. Burzyńska, Markowski 2007, 98]. Teorie fenomenologiczne starają się zrozumieć zasady podmiotowej konstytucji sensu świata i dlatego też okazują się przydatne na wstępnym etapie analizy utworu literackiego (akcentując wartości artystyczne dzieł literackich i uświadamiając fakt ich działania na czytelnika). Sens dzieła literackiego współtworzony jest przez aktywnego czytelnika, co wyraźnie podkreślała estetyka recepcji (W. Iser, H. R. Jauss, K.-H. Stierle), jednakże nie oznacza to, że czytelnik ma całkowitą i niczym nieograniczoną swobodę podczas lektury. Wolfgang

⁶ Przy czym Poulet nie traktuje autorskiego podmiotu biograficznie, lecz redukuje go do czystej świadomości wpisanej w tekst.

Iser twierdził, że każda odpowiedź na tekst jest subiektywna, ale sam tekst nie zanika w prywatnym świecie czytelnika,

sens dzieła powstaje na przecięciu dwóch perspektyw: tekstu i recepcji, czyli złożonego oddziaływania samego dzieła oraz recepcji historycznie uwarunkowanego czytelnika [Burzyńska, Markowski 2007, 102].

Estetyka recepcji badała nie tylko sam proces czytania, lecz również historyczne warunki odbioru dzieła literackiego. Robert Jauss utrzymywał, że:

dzieło literackie nie jest przedmiotem, który każdemu odbiorcy w każdym czasie ukazuje się tak samo. (...) Jest raczej jak partytura nastawiona na wciąż ponawiany rezonans odczytania, które wyzwala tekst z materii słowa i nadaje mu aktualne istnienie [Jauss 1999, 143–144].

Jauss w swoich poglądach bardziej niż do fenomenologii Ingardena (choć od fenomenologii zapożyczył niektóre myśli) zbliżał się do hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera. Do wyprowadzonego przez niego terminu „horyzont oczekiwań” zbliża się Gadamerowska koncepcja „fuzji horyzontów” (która w pewnym sensie przypomina też Bachelardowskie utożsamienie się czytelnika z dziełem — jako poszukiwanie wspólnej płaszczyzny komunikacji dzieła z odbiorcą), sama zaś hermeneutyka stanowi rozwijający kontekst teorii fenomenologicznych.

Istnieją różne sposoby rozumienia terminu „hermeneutyka” oraz istnieje wiele różnych szkół hermeneutycznych [por. Burzyńska, Markowski 2007, 175–180.]. Najogólniej rzecz ujmując, hermeneutyka jest sztuką i teorią interpretacji. W szerszym ujęciu metoda ta nie jest sztuką wykładania sensów tekstów, ani teorią rozumienia, jest natomiast postawą filozoficzną, która odrzuca możliwość niezapośredniczonego przez język poznania „obiektywnego”, marzenia o pozbawionym zakotwiczenia w czymkolwiek początku ludzkiej wiedzy opartej na dostępie świadomości do siebie samej [por. tamże].

Hermeneutyka próbowała udzielić odpowiedzi na pytanie, gdzie kryje się prawdziwy sens tekstu. Według Paula Ricoeura, człowiek, dzięki medytacji nad symbolami kultury, może powrócić do utraconego

Logosu, podobnie też lektura tekstów literackich jest wysiłkiem czytelnika, który przyswajając sobie sens, stwarza sam siebie [por. tamże, 183]. Sens, który nie jest dany bezpośrednio, zmusza interpretatora do refleksji i do stosowania technik egzegetycznych, które pozwolą mu zrekonstruować znaczenia. Zrozumieć tekst oznacza uznać, że można zamieszkać w projektowanym przezeń świecie. Sens świata nie jest dany wprost, refleksja nad nim dokonuje się w języku, a samo rozumienie ma charakter dyskursywny.

Dla Ricoeura, podobnie jak dla Gadamera, hermeneutyka polega na przewyciężaniu obcości świata. Jednak w przypadku pierwszego sposobem przyswojenia sensu jest refleksja nad samym sobą, zaś w przypadku drugiego — nacisk kładziony jest na rozmowę między bliskimi sobie duchami. Interpretator powinien usuwać obcość (pismo) i umożliwiać bezpośrednią recepcję tekstu. Lektura tekstu literackiego przypomina słuchanie, „wiersz zaprasza do długiego wsłuchiwania się i do dialogu, w którym dokonuje się rozumienie” [Gadamer 2001, 135]. Dla Gadamera podstawowym modelem, na którym opiera się rozumienie, jest rozmowa, uchylająca zarzut subiektywnej dowolności („...wiersz, jak tocząca się rozmowa, wskazuje w kierunku jakiegoś nigdy nie dającego się doścignąć sensu” [Gadamer 2001, 138]).

Dla fenomenologów sens wytwarzany jest przez akt świadomości. Kryterium jego odczytania jest samo dzieło, którego struktura i konkretny sens wymagają od czytelnika określonych procesów poznawczych. Ingardena nie interesuje interpretacja dzieła literackiego, ale to, co ją umożliwia. Bachelard, utrzymując, iż dzieło literackie jest miejscem ujawniania sensu świata, poprzez fenomenologię wyobraźni próbował zrozumieć, w jaki sposób obrazy poetyckie wyłaniają się w świadomości. Jednak aby dzieło w ogóle mogło w jakikolwiek realny sposób zaistnieć, konieczna jest twórcza aktywność czytelnika — i to właśnie fenomenologii zawdzięczamy zaakcentowanie owego spostrzeżenia — jednak to nie wystarcza, aby lepiej zrozumieć proces samej interpretacji. Potrzebna jest kontynuacja myśli fenomenologicznej, której przykładem są hermeneutyczne dociekania Ricoeura i Gadamera.

W tradycji hermeneutycznej sens rodzi się w relacji interpretatora z dziełem, w procesie językowego samorozumienia podmiotu, który jest zanurzony w świecie. Wtedy obrazy poetyckie, jakie powstają w

wyobraźni odbiorcy, otrzymują znaczenia, a sama wyobraźnia — w rozumieniu Bachelarda — czysta i pozbawiona jakiegokolwiek zakotwiczenia, przyjmując propozycję uwzględniania różnorodnych kontekstów i odniesień, staje się bogatsza i bardziej twórcza. W ten sposób hermeneutyka zyskuje wymiar egzystencjalny, a interpretacja staje się dla człowieka sposobem bycia-w-świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G. (1975), *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, wybór H. Chudak, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedm. J. Błoński, Warszawa: PIW.
- Bachelard, G. (1998), *Poetyka marzenia*, przeł., oprac., posł. L. Brogowski, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria
- Błocian, I. (2005), *Jung i Bachelard. Problem wyobraźni i mitu*, [w:] „Analiza i egzystencja” 1.
- Burzyńska, A., M. P. Markowski (2007), *Teorie literatury XX wieku*, Kraków: Znak.
- Chudak, H. (1977), *Fenomenologia Bachelarda*, „Przegląd Humanistyczny”, 5.
- Gadamer, H.-G. (2001), *Wiersz i rozmowa*, [w:] H.-G. Gadamer, *Poetica. Wybrane eseje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IBL.
- Ingarden, R. (1976), *O poznawaniu dzieła literackiego*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Jauss, H. R. (1999), *Historia literatury jako prowokacja dla nauki o literaturze*, [w:] H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, posł. K. Bartoszyński, Warszawa: IBL.
- Kamińska, A., *Gaston Bachelard: Rzeczywistość wyobraźni*, <http://www.innyswiat.most.org.pl/ulica/4-42AnnaKaminska.pdf>.
- Sartre, J. P. (1968), *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór A. Tatarkiewicz, przeł. J. Lalewicz, wstęp T. M. Jaroszewski, Warszawa: PIW.

ABSTRACT

BACHELARD'S PHENOMENOLOGICAL CONCEPT OF IMAGINATION AND POETIC IMAGE AND THE QUESTION OF INTERPRETATION

This article presents some elements of the phenomenological concept of imagination and poetic image of Gaston Bachelard, in the context of their role in the collection and interpretation of literary works. Elements of other theories are also considered, the focus is particularly on the hermeneutic method, which is developing the context of phenomenological theory.



MICHAŁ KRUSZELNICKI
DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA

CIERPIENIE, ROZDARCIE, NIESPEŁNIENIE: DESTRUKCYJNY EROS W DZIELE F. DOSTOJEWSKIEGO

1.

Cezary Wodziński w następujący sposób scharakteryzował to, co wielu czytelnikom do dziś wydaje się fundamentalnym aspektem twórczości Dostojewskiego:

W żadnym z dzieł (...) nie znajdziemy takiej obfitości przedstawień i opisów zła w jego najrozmaitszych przejawach. Drobiazgowy jest rejestr zbrodni i morderstw, gwałtów i wieloimiennej grzeszności, niezawinionych cierpień i zgubnych namiętności, aktów niewolenia i brutalnej przemocy, samobójstw z rozpacz i z zachwytu, opętańczych projektów obliczonych na zagładę ludzkości i tak dalej. Jęki i łzy katowanych dzieci, orgie biesów, harce potworów, szaleństwo, śmierć i niezaspokojona żądza nieśmiertelności, trudna do przeliczenia ilość masek Antychrysta i tak dalej. A pomiędzy nimi te wszystkie „przeklęte pytania”, których nie znoszą żadne „odpowiedzi”... [Wodziński 2005, 116–117]

Jeszcze w czasach Dostojewskiego dostrzeżono to mroczne, pełne przemocy i okrucieństwa oblicze jego prozy. Mikołaj Michajłowski we wciąż wywierającym znaczny wpływ na krytykę literacką eseju opublikowanym w 1882 roku, krótko po śmierci autora *Zbrodni i kary*, zauważał, że: „zawsze interesowało Dostojewskiego okrucieństwo i tyrania, a szczególnie pociągała go ta ich strona, której udziałem jest zawarta rzekomo w tyranii rozkosz (...). Nikt w literaturze rosyjskiej nie analizował doznań wilka pożerającego owcę w sposób tak drobiazgowy, dogłębny, z taką, można by rzec, miłością,

jak czynił to Dostojewski (...). Sięgał do najgłębszych zakamarków wilczej duszy, znajdując tam (...) właśnie rozkosz, której siedliskiem są złość i okrucieństwo” [Michajłowski 1984, 248–249]. Michajłowski określił Dostojewskiego mianem: „okrutnego talentu” (*жестокый талант*) i nie mylił się Lew Szestow, przewidując w roku 1903, że to „nadzwyczaj trafne” określenie „na zawsze przylgnie do Dostojewskiego” [Szestow 2000, 97]. Bo choć liczni badacze, zwłaszcza rosyjscy, będą wskazywać na niepełność wizji Dostojewskiego, jaką przekazał późniejszym pokoleniom w końcu wrogo nastawiony do Dostojewskiego Michajłowski, to zarazem zgadzają się, że określenie „okrutny talent” dobrze odzwierciedla ten aspekt twórczości pisarza, jakim jest niekwestionowana, często wydająca się pełnić w dziele funkcję autoteliczną, fascynacja okrucieństwem, ludzkim nieszczęściem i cierpieniem, ekstremalnymi stanami psychicznymi, wszystkimi ciemnymi stronami życia. Wasylij Rozanow napisze tak: „[Michajłowski] określił Dostojewskiego jako «okrutny talent» i, ze wszystkimi zastrzeżeniami, wszyscy powinni uznać częściową poprawność w tym określeniu; wszyscy, tyle że na różne sposoby, rozpoznają w Dostojewskim ten mrok, tę surowość, to, w ostatniej instancji — okrucieństwo” [Rozanow 1909, tekst elektroniczny]. Dymitr Miereżkowski tylko pozornie nie był gotów uznać zasadności określenia Michajłowskiego. W stosownym fragmencie swojej pracy o Tołstoju i Dostojewskim zaczyna od ironicznej uwagi, że: „Istnieją prostoduszni czytelnicy z rozmiękłą, zwiotczałą, współczesną wrażliwością, którym Dostojewski zawsze będzie wydawał się człowiekiem ‘okrutnym’, jedynie ‘okrutnym talentem’”, po czym sam najwyraźniej taką „wrażliwość” prezentuje, kiedy rozmyślając nad nieprawdopodobnymi wręcz potwornościami, wobec których pisarz stawia swoich pomylnych i umęczonych bohaterów, zapytuje: „Czy nie przegląda się u Dostojewskiego, w tych strasznych i poniżających stanach dusz ludzkich, taka sama cyniczna złośliwość, co u L. Tołstoja w jego opisach strasznych i poniżających stanów ciał ludzkich? Czy nie wydaje się czasem, że Dostojewski męczy swoje ‘ofiarki’ bez żadnego celu, tylko po to, by nacieszyć się ich mękami? Tak, w istocie, [Dostojewski] to kat, lubieżnik dręczycielstwa, wielki inkwizytor dusz ludzkich — «okrutny talent»” [Miereżkowski 2000, tekst elektroniczny].

W czasach Michajłowskiego pojawiły się podobne głosy krytyczne w Rosji i gdzie indziej, i one także padły na podatny grunt,

inspirując tradycję interpretacji Dostojewskiego jako pisarza „okrutnego” i „nawiedzonego”, z istną manią zgłębiającego jedynie „przekłète problemy” ludzkiej egzystencji. Turgieniew w liście do Sałtykowa-Szczedrina z 24 września 1882 określił Dostojewskiego mianem „rosyjskiego odpowiednika Markiza de Sade”, a w liście byłego kolegi Dostojewskiego — Strachowa — do Tołstoja czytamy o „twórczym współudziale” autora *Biesów* w okrucieństwie opisywanego przezeń świata. Wpływowy duński krytyk Georg Brandes studził entuzjazm zafascynowanego Dostojewskim Nietzschego, pisząc doń w liście, że Rosjanin „[w]prawdzie jest wielkim pisarzem, ale odrażającym człowiekiem, w jednym i tym samym momencie w pełni chrześcijańskim w sposobie odczuwania i całkowicie sadystycznym” [cyt. za: Cassedy 2005, 15]. Wreszcie Maksim Gorki w słynnych fragmentach swojej *Historii literatury rosyjskiej* wypowiedział się o Dostojewskim: „Zły nasz geniusz”, „wróg humanizmu”. „Chorobliwe idee, a dokładniej, uczucia (...) tworzą główną treść dzieł Dostojewskiego”; to „głosiciel ciemnych, wrogich człowiekowi sił”, „zawsze rysuje człowieka bezradnym w chaosie ciemnych mocy” [Gorki 1939, 248, 250].

Przypięcztowanie takiego stylu recepcji zawdzięczamy jednak nie tyle samym krytykom literackim, co Sigmundowi Freudowi. W eseju *Dostojewski i ojcobójstwo* twórca psychoanalizy zaliczył autora *Zbrodni i kary* w poczet nieświadomych, literackich sadystów i „zbrodniarzy”:

chodzi tu o to, jak wybierał on swój materiał literacki, o przedstawianie przezeń przede wszystkim gwałtowanych, morderczych, samolubnych postaci, co wskazywałoby na istnienie takich skłonności w duszy samego autora; dalej, chodzi tu o wykorzystanie seksualne nieletniej dziewczyny (wyznanie). Paradoks ten pozwala nam rozwikłać zrozumienie tego, że bardzo silna w wypadku Dostojewskiego skłonność do destrukcji, za sprawą której jakże łatwo zostać zbrodniarzem, w życiu zwrócona była głównie przeciwko własnej osobie (do wewnątrz zamiast na zewnątrz), a zatem pojawiała się w formie masochizmu i poczucia winy. W osobie Dostojewskiego zawsze było dostatecznie dużo cech sadystycznych pojawiających się w formie drażliwości, potrzeby udręki, nietolerancji (...). A zatem w rzeczach małych Dostojewski był sadystą na zewnątrz, w rzeczach wielkich był zaś sadystą do wewnątrz, czyli masochistą — człowiekiem najpotulniejszym, najdobrotliwszym, skorym do wszelkiej pomocy [Freud 2009, 232].

Gdy czytamy dziś poświęcone Dostojewskiemu fragmenty dzieła Mario Praza *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej* (1930), widzimy, jak dużą rolę gra w nim optyka Freudowska i psychoanalityczna siatka pojęciowa: „I rzeczywiście, najwyższa rozkosz sadystyczna pochodzić będzie z wyrzutów sumienia i z pokuty; od Gillesa de Rais po Dostojewskiego parabola występku wygląda zawsze tak samo”. I dalej: „nawet najbardziej z pozoru niewinne przejawy tej religijności [m.in. Dostojewskiego — M. K.] są zakamuflowaną formą niezdrowej satysfakcji; skrucha może okazać się po prostu maską sadomasochizmu” [Praz 1966, 108, 286].

Ów okrutny i perwersyjny wymiar twórczości Dostojewskiego, tak przekonująco uwypuklony przez Michajłowskiego, Freuda i Praza, nie przestaje stanowić pola namysłu dla licznych badaczy. „Tajemnica silnego wrażenia, jakie robi na nas lektura dzieł Dostojewskiego — pisała Anna Kaszyna-Jewriejnowa — tkwi w ujawnianiu zła oraz impulsu do zadawania tortur, czającego się w duszach jego bohaterów” [Kaszyna Jewriejnowa 1923, 65], „powieści Dostojewskiego — powiada kilkadziesiąt lat później J. Langan — nieustannie nawiedza „skłonność do (...) pornografii. Ma on unikalny, upiorny talent wzbudzania u swojego czytelnika owego szczególnego dreszczu związanego z fantazjami sado-masochistycznymi. (...) Można powiedzieć, że powieści Dostojewskiego odzwierciedlają trwającą całe życie próbę poruszenia, zdemaskowania, egzorcyzmowania (...) jego i naszych gwałtownych pornograficznych napięć, czarnej, Karamazowowskiej sprośności, którą postrzega on jako żywiącą całą literaturę” [Langan 1986, 65]. Ronald D. LeBlanc — autor pracy o „żarłocznej”, wyrażającej się za pomocą „metafor gastronomicznych”, seksualności w literaturze rosyjskiej XIX wieku — podsumowuje wielość podobnych głosów następująco: „[z]daniem tych krytyków, Dostojewski (...) przedstawia w swych powieściach okrucieństwo i pragnienie zadawania tortur innym jako zasadniczą prawdę ludzkiej natury” [LeBlanc 2009, 75].

Ale też w recepcji dzieła Dostojewskiego obecny jest nurt odwrotnie skierowany, przeciwstawiający się postrzeganiu autora *Biesów* jako „okrutnego talentu”, lubującego się w opisywaniu ekstremalnych i perwersyjnych przejawów ludzkiego życia. Mowa tu o wielkiej i wpływowej tradycji interpretacji Dostojewskiego jako pisarza religijnego, której składowymi są klasyczne prace rosyjskich

filozofów: Mikołaja Łosskiego, Konstantina Leontiewa, Władimira Sołowjowa, Wasylia Rozanowa, Dymitra Miereżkowskiego i Mikołaja Bierdiajewa. Ogólnie rzecz biorąc, prezentują oni świat Dostojewskiego jako zorganizowany na hierarchicznym systemie wartości, na którego szczycie stoi Bóg, stanowiący ostateczny i jedyny gwarant sensu a wręcz możliwości ludzkiego życia. W myśl proponowanej przez nich wykładni wszelkie eksperymenty ze złem jako próbą ludzkiej wolności prowadzą człowieka jedynie do uświadomienia sobie nędzy i duchowej pustki życia pozbawionego wiary w Chrystusa. Nie jest jednak tak, że rosyjscy myśliciele nie dostrzegali, czy nie uwzględniali faktu, że Dostojewski był tragicznie rozdwojony, rozdarty między pryncypialną wiarą w fundamentalne prawdy wschodniego chrześcijaństwa a dogłębną, wypływającą z filozoficznej rzetelności i zwyczajnej ludzkiej szczerości wobec siebie i innego człowieka potrzebą rewindykacji demonicznej i okrutnej strony człowieczeństwa — tego, co Szestow nazwie „podziemiem”. Oni wiedzieli, że ów dualizm stanowi podstawowy paradygmat rozumienia człowieka i etyki w dziele Dostojewskiego. Ale — jako że mowa jest o myślicielach zorientowanych religijnie — dualizm ten na różne sposoby starano się spłaszczać i niwelować. Celował w tym procederze Mikołaj Bierdiajew. W jego opinii Dostojewski wyszedł od krytyki starego, sentymentalnego humanizmu, by dojść do humanizmu tragicznego, „w którym łączą się polarność gorącego humanitaryzmu i mizantropia, ogniste współczucie dla człowieka i okrucieństwo” [Bierdiajew 1918, tekst elektroniczny]. Według Bierdiajewa Dostojewski potrzebował skrajnych nawet manifestacji zła i potworności jako niezbędnej próby dla jednostki, która dzięki niej będzie mogła wznieść się na poziom wyższej syntezy w postaci nowego, mającego dopiero nadejść chrześcijaństwa. Dostojewski miał być prorokiem takiego odrodzenia, „nauczycielem odkrywania światła w ciemnościach”, który wiedzie swoich bohaterów przez czeluść mroku i zła, przeprowadza ich przez „chrzest ognia”, by „oczyścić grunt dla twórczego odrodzenia ducha” i „wiecznego, żywego chrześcijaństwa” [Bierdiajew 2013, 126]. Bierdiajew mocno dialektyzuje Dostojewskiego, zaprzęgając wszelkie manifestacje zła do pracy na rzecz pozytywnego celu, jakim jest duchowy renesans prawdziwie chrześcijańskiej ludzkości.

Jedną z najbardziej płodnych i inspirujących perspektyw w badaniach nad Dostojewskim pozostaje koncepcja „powieści

polifonicznej” Michaiła Bachtina. W myśl tej koncepcji u Dostojewskiego nieustannie ścierają się różne perspektywy światopoglądowe i moralne i żadnej nie można przypisywać prawa do uniwersalności i normatywności. Geniusz pisarza na tym ma polegać, że na równych prawach występują w jego literackim świecie zupełnie przeciwstawne stanowiska: „Krzepa i słabość, skrajny pesymizm i płomienna wiara w odkupienie, żądza życia i żądza śmierci (...) Przemoc i dobroć, pycha i poświęcenie — cała niemierzona pełnia życia jaskrawo występuje w każdej części jego utworów” [Bachtin 1970. 20].

I rzeczywiście, nam również najbardziej zasadne wydaje się takie podejście interpretacyjne, które uwzględnia moralną ambiwalencję tworzonego przez rosyjskiego pisarza świata. Przejawia się w nim bowiem zarówno pragnienie dobra, jak i przewrotna fascynacja złem, cały dramat ludzkiej duszy rozpiętej między potrzebą dręczenia a byciem dręczonym: „W nim najbardziej, w jego bezdennej duszy, walczyli Bóg i Diabeł. Dobro i zło splatały się w nim tak ciasno, jak u nikogo z ludzi” [Ajchenwald 1998, tekst elektroniczny].

Ale zapytajmy: czy te dwie siły działające w człowieku są rzeczywiście komplementarne? Czy dobro w świecie Dostojewskiego naprawdę stanowi przeciwwagę i neutralizuje zło, czy może jest przez nie w ogromnej mierze przesłonięte, zgniecione, ośmieszane? Czy racje, za pomocą których wypowiedany jest pozytywny, jasny światopogląd pisarza — z pewnością bardzo ważny, związany z silnie zakorzenioną w prawosławiu filozofią nadziei, afirmacji i miłości do życia i bliźnich — są tak samo przekonujące, jak te argumenty, którymi Dostojewski broni praw „człowieka z podziemia”, a więc potęgi negatywności, zła, ludzkiej potworności, której nie odkupi żadna humanistyczna idea i żadna wiara? Dlaczego stworzeni przez Dostojewskiego grzesznicy, przestępcy i rozegzaltowani ateistyczni rezonerzy budzą większą sympatię nie tylko od wielu łotrów z „drugiego planu”, ale też od całej galerii postaci pozytywnych? Przypominają się tu słowa Bierdiajewa, autentycznie zdumionego szczególnym uczuciem, jakim Dostojewski darzył jednego ze swoich najstraszniejszych bohaterów — Stawrogina z *Biesów*: „Mikołaj Stawrogin — słabość, urzeczenie, grzech Dostojewskiego. Innych wspiera jako przedstawicieli idei, lecz Stawrogina zna jako zło i destrukcję. A pomimo to kocha go i nikomu nie odda, nie odstąpi go żadnej moralnej wykładni, żadnemu religijnemu kazaniu” [Bierdiajew 1914, tekst elektroniczny]. Zapytajmy

wreszcie, czy nie jest aby tak, że na wszelkie próby odczytania Dostojewskiego przez pryzmat religijności, jako pisarza zacięcie walczącego z teoretycznymi[?] odstępcami „dobra” i przejętego ideą zbawienia człowieka i dostarczenia normatywno-religijnych podstaw pod nową, chrześcijańską z ducha kulturę, nie kładzie się cieniem wypowiedź Lwa Szestowa — „Walcząc ze złem, [Dostojewski] wysuwał w jego obronie takie argumenty, o których ono nawet nie śmiało marzyć”? [Szeszow 2000, 113].

W swojej pracy Szestow przedstawił niezwykle przekonującą i wpływową wizję Dostojewskiego jako pisarza konsekwentnie broniącego „praw człowieka z podziemia”. Szestow nie idzie na kompromisy i nie daje się nabrać na idealistyczne deklaracje co poniekąd pozytywnych bohaterów Dostojewskiego, którzy z bezpiecznej przystani swojej głębokiej wiary w Boga chętnie wyśpiewują hymny na cześć cudowności życia i konieczności kochania bliźniego swego. Dla Szestowa to tylko fasada, szyte grubymi nićmi kłamstwo, haracz spłacany sentymentalnym prawdom z własnej młodości, które Dostojewski „wykrzykiwał tym głośniejsze, im bardziej odbiegały od istoty jego ukrytych pragnień lub, jeśli wolicie, od pragnień całej jego istoty” [tamże, 70]. Dostojewski co prawda niemal nie rozstawał się z Ewangelią i uważał jej prawdy za najważniejszy duchowy punkt odniesienia, zarazem jednak — powiada Szestow — „Wszystko to zbadał, przeanalizował i przekonał się (...), że wzięte oddzielnie, wyrwane z ogólnego kontekstu Pisma Świętego, przestaje być prawdą, a staje fałszem. (...). Zgodnie z tym wszystko, co szkaradne, odpychające, trudne, bolesne, słowem, wszystko, co problematyczne w życiu, znajduje w Dostojewskim namiętne i utalentowane piewce” [tamże, 126, 137].

To właśnie takiej optyki będziemy w niniejszym tekście bronić, biorąc na warsztat kwestię erotyzmu w dziele rosyjskiego pisarza i próbując ją umieścić na tle jego nader ambiwalentnego filozoficznego światopoglądu.

2.

W twórczości Dostojewskiego erotyzm manifestuje się w dwóch, spolaryzowanych postaciach, z których jedna pełni funkcję projekcji normatywnej, pewnego „najlepiej by było, gdyby”, druga zaś znajduje

właściwą — przeważającą tak pod względem objętościowym, jak i artystycznym — reprezentację w przestrzeni dzieła i objęta zostaje drobiazgową problematyzacją. Z jednej strony mamy więc miłość rozumianą jako chrześcijańska cnota *agape*, czyli pokorne oddanie, wiara, ufność i służba obiektowi swojego uczucia. *Agape* to „eros przekształcony w miłość nadprzyrodzoną przez oczyszczenie i łaskę; stanowi odbicie nieskończonej miłości Boga” [Grzegorzczak 2002, 112]. Uosobieniem takiej pokornej, pozbawionej elementu egocentrycznego posiadania miłości jest oczywiście Sonia Marmieładowa ze *Zbrodni i kary*, dzięki której Raskolnikow może liczyć na powrót do świata i odbudowanie więzi z Bogiem. Zastanawiające jest jednak to, że w całej literaturze Dostojewskiego znajdujemy tak naprawdę tylko ten jeden przykład absolutnie wypłukanego z drapieżnego erotyzmu związku, opartego na chrześcijańskiej cnocie *agape*, chociaż istnieje w jego powieściach kilka innych, podobnie skonstruowanych postaci kobiecych, które niemal zawsze mają na imię Sofia, co na poziomie symbolicznym łączy je zarówno z mądrością Bożą, jak i figurą Matki Boskiej. Wymieńmy roznosicielkę religijnych ksiązek Sofię Matfiejewną z *Biesów*, matkę Arkadiusza — Sonię z *Młodzika*, czy matkę Iwana i Aloszy Karamazowa — Sofię Iwanowną. Jak zauważa Dorota Jewdokimow, wszystkie one „realizują funkcję zawartą w ich imieniu, funkcję pośrednika między światem ziemskim, a rzeczywistością Boską” [Jewdokimow 2009, 194]. Są to jednak postaci z drugiego, a wręcz trzeciego planu, co więcej, postaci, które z racji cechującego je „bożego szaleństwa” (*jurodztwa*) niejako z konieczności funkcjonują poza jakimkolwiek odniesieniem do kwestii erotyzmu i seksualności.

Z drugiej strony, mamy u Dostojewskiego grecką jeszcze koncepcję miłości pojmowanej jako *eros*, czyli żądza, rozkosz wynoszona z obcowania ze zmysłowym i nadzmysłowym pięknem, która u Dostojewskiego niemal zawsze przepoczwarza się w miłość destrukcyjną, przenikniętą egoizmem i impulsami sadystyczno-masochistycznymi. To właśnie taki erotyzm interesuje Dostojewskiego najbardziej i to o nim ma nam najwięcej do powiedzenia. Był bowiem Dostojewski pisarzem, który — przytoczmy jeszcze raz słowa Szestowa — „wykrzykiwał [swoje ideały] tym głośniejsze, im bardziej odbiegały od istoty jego ukrytych pragnień lub, jeśli wolicie, od pragnień całej jego istoty”. A jaka była owa „istota” Dostojewskiego w przypadku relacji między płciami? Ano, przypatrując się całemu dziełu rosyjskiego

pisarza, nietrudno przychodzi zauważyć, że w pojmowaniu najgłębszej istoty erotyzmu Dostojewskiemu znacznie bliżej było do XX-wiecznego francuskiego filozofa Georges'a Bataille'a, niż do sławionego przez prawosławnych nauczycieli religijnych wzoru miłości jako *agape*. Dlatego jeden Dostojewski — prawosławny pryncypialista — chętnie podpisywałby się pod słowami metropolity Antoniego, w myśl których: „Miłość pozbawiona pokory wytwarza rodzinną mękę i zgryzotę, tak że im silniejsza jest ta miłość (...), tym więcej od niej zła” [Metropolita Antoni Chrapowicki 2006, tekst elektroniczny], ale drugi Dostojewski — artysta i niestrudzony badacz ciemnych zakamarków ludzkiej duszy — będzie z nadzwyczajną uwagą przyglądał się temu „złu” i skrupulatnie opisywał właśnie tę „mękę” i tę „zgryzotę”. U Dostojewskiego „raj nie jest ukazany z taką mocą, jak piekło” — przyzna Bierdiajew [Bierdiajew 2013, 59].

W rzeczy samej, niemal nigdy nie mamy u Dostojewskiego do czynienia ze spełnionymi, harmonijnymi związkami między mężczyzną a kobietą, gdzie partnerzy żyją ze sobą w cnotliwym szczęściu lub erotycznej satysfakcji. „W powieściowym świecie Dostojewskiego seksualność przeważnie ukazywana jest w swoich negatywnych, lub destruktywnych, manifestacjach” — zauważa Robert L. Jackson [Jackson 1993, 213].

Filozoficzna myśl i konceptuarium Georges'a Bataille'a mogą okazać się nader przydatne w analizie problematyki erotyzmu i miłości u Dostojewskiego, która to miłość — jak dobrze zauważa Konstantin Mochulski — „otwiera się nad przepaścią okrucieństwa, nienawiści, dumy i woli dominacji” [Mochulski 1967, 110]. Bataille twierdził, że stawką erotycznej relacji jest *k o m u n i k a c j a*. Jeśli ta komunikacja ma mieć miejsce — tłumaczy Krzysztof Matuszewski — musi ona „zakładać *przemoc* (zranienie i osobową ekspropriację) jako warunek: wykorzeniony i zbłąkany byt ludzki doświadczyć może upragnionej *bliskości* tylko wskutek zawieszenia swej, dyferencjującej go, temporalności; zawieszenia synonimicznego wobec gwałtu czy pogwałcenia, skoro bycie w czasie odpowiada właśnie naszemu byciu pod postacią przytomnej jaźni” [Matuszewski 2006, 31 i n.]. Miłość dręcząca i miłość udręczona — oto świat rosyjskiego pisarza, w którym miłość nabiera pierwszorzędного znaczenia właśnie w swym aspekcie *komunikacyjnym*. „Czy wiesz, że z miłości można człowieka umyślnie dręczyć?” — pyta Człowiek z podziemia [Dostojewski 1992a, 79]. Czym

jest miłość, która nie chce mieć dostępu do totalności przeżyć partnera, a więc także do świata jego cierpienia i bólu? Czym jest miłość, która nie chce stać się jednym z pożądanym obiektem? A odosobniony i fragmentaryczny byt ludzki osiągnąć może realną spójnię z drugim bytem tylko w przekroczeniu swoich i jego psycho-fizycznych granic. Według Bataille'a miłość jest siłą destrukcyjną, bo jej pragnienie jest nienasykalne, a ostateczny cel — czyli przewyciężenie odległości dzielącej kochanków — niemożliwy do zrealizowania inaczej jak przez anihilację przedmiotu pożądania: „miłość jest w nas (...) pędem do zguby, do tragedii, zatrzymującym się tylko w śmierci” [Bataille 2007, 263].

Wszystkie te tematy da się znaleźć u Dostojewskiego, przede wszystkim w *Idiocie*, tej wielkiej opowieści o niemożliwej, rujnującej miłości. Przyjrzyjmy się jej nieco bliżej. Nastazja Filipowna jest wcieleniem piękna. Jest to jednak piękno w szczególnie Bataille'owski sposób złamane, zbrukane, co czyni je jeszcze bardziej godnym pożądania. Nastazja była za młodu kochanką o wiele starszego Tockiego, który opłacił jej wychowanie, a przy okazji nie omieszkął skorzystać z wdzięków urodziwej, dorastającej panny. Naznaczyło to ją w jej oczach niezmywalną hańbą. Dlatego stała się frenetyczką rozmiłowaną w obrazie siebie jako kobiety upadłej, który to obraz nieustannie pielęgnuje i wzmacnia, dopuszczając się w towarzystwie bulwersujących ekstrawagancji i ekscesów. To właśnie ta domieszka zmazy w pięknie Nastazji czyni ją obiektem szaleńczego pożądania Rogożyna i uduchowionej, lecz równie silnej, namiętności Myszkina. Ten pierwszy wpada w prawdziwą ekstazę, gdy Nastazja dokonuje czynu potwierdzającego jej szaleństwo i nieodpowiedzialność, np. gdy na wieczorku pełnym gości odmawia swojej ręki litującemu się nad nią księciu i krzyczy, że pójdzie z Rogożynem, który dając „za nią” 100 tysięcy, przelicytowuje Gawriłę Ardalionowicza, który chciał ją „kupić” tylko za 75 tysięcy. W tej chwili Rogożyn widzi ideał zabrudzony, ideał z poziomu bruku: piękną i dumną kobietę, która zachowuje się jak sprzedajna dziwka, zarazem unieszczęśliwiona i rozegzaltowana swoją hańbą:

Widzisz, księżę, twoja ukochana wzięła pieniądze, bo jest rozpustna, a tyś ją chciał wziąć za żonę! No i czemu płaczesz? Gorzko ci, co? A moim zdaniem powinieneś się śmiać — ciągnęła dalej Nastazja

Filipowna, chociaż i jej błysnęły na policzkach dwie duże łzy [Dostojewski 1992b, 180].

W osobie Nastazji zewnętrzne piękno idzie w parze z mrocznym, niskim i irracjonalnym aspektem kobiecości, wskazującym na jej naturalną, zwierzęcą seksualność. Już Baudelaire w *Racach* (XVII) zauważył, że inspiracja erotyczna w wyglądzie kobiety nie zawsze ma źródła w kontemplacji jej eterycznego, harmonijnego piękna, realizującego standardy aktualnej estetyki kobiecości. Do czynienia mamy z tendencją odwrotnie skierowaną, a więc ku temu, co w owej kobiecie niskie, odnoszące do animalnej natury, prowokujące jakąś tajemnicą, chorobliwością, niebezpieczeństwem. Fascynacja, jaką budzi Nastazja, bierze się właśnie z perspektywy nieszczęścia, niebezpieczeństwa i zguby, jaką związek z taką kobietą obiecuje. Gdyby zestawić trójkąty postaci Myszkina — Rogożyna — Nastazja z trójkątem Mitia Karamazowa — Gruszeńka — Katarzyna Iwanowna (*Bracia Karamazow*), zauważyć by można, że Gruszeńka emanuje podobną co Nastazja aurą niebezpieczeństwa i grzechu, co właśnie stanowi czynnik budzący fascynację Dymitra Karamazowa, co z kolei łączy go Rogożynem z *Idioty*. Jej animalną i destrukcyjną seksualność jeszcze lepiej widać na tle postaci Katarzyny Iwanowny, która przegrywa rywalizację o Dymitra właśnie z tego względu, że w swoim egoistycznym poczuciu własnej wyższości moralnej próbuje „zbawić” Mitia przed jego własną nikczemnością i instynktem samozagłady: „Dlaczego więc on wciąż nie wie, ile dla niego potrafię znieść? Chcę go zbawić, zbawić na zawsze” — mówi. Mitia nie chce być jednak zbawiony, potrafi przeniknąć naturę tej wzniosłej miłości, której rzekomo jest obiektem: „Ona kocha swoją własną cnotę, nie mnie”, dlatego też zamiast szlachetnych ideałów wybiera to, co niskie, gdyż te pierwsze ograniczają jego pasję, podczas gdy perwersyjna i grzeszna Gruszeńka daje mu poczucie upragnionej intensywności.

Nie bez znaczenia dla pożądania, jakie wzbudzają Nastazja i Gruszeńka, pozostaje fakt, że obie pieczołowicie dbają o tworzenie własnego wizerunku jako kobiety upadłe. Gruszeńka zwodzi przynajmniej czterech mężczyzn: Fiodora Karamazowa, jego syna Dymitra oraz odpychającego polskiego oficera, który obsypuje ją prezentami. Dziewczyna przejawia też apetyt na niewinnego i czystego Aloszę. Nastazja urządza wręcz spektakl kupczenia samą sobą w scenie

„wybierania” między Myszkinem, Rogożynem i Gawriłą Ardalionowiczem według kryterium sumy pieniędzy, jaką każdy z nich gotów jest zapłacić. Bataille wiedział, że kobieta-dziwka reprezentuje najlepiej erotyzm w jego upadłej i transgresywnej postaci, erotyzm bezużytecznego trwonienia środków, grozy i wstydu, które warunkują przeżycie *sacrum* w jego jedynie jeszcze dostępnej — „niskiej” formie. Rogożyn z *Idioty* i Dymitr Karamazow, z ich namiętnością do emanujących aurą grzechu i zmazy kobiet stanowią najlepszą egzemplifikację słów Bataille’a: „Boskie było przesłanie wstydu, którego lekcję dało mi ciało prostytutki”. Oraz: „Moim kościołem jest burdel. Tylko on daje mi prawdziwą satysfakcję” [Bataille 1988, 85, 86].

Gdy Myszkin patrzy na fotografię Nastazji Filipownej, przychodzi mu do głowy myśl, że jej uroda jest „nie do zniesienia”, co nie przeszkadza mu głosić idei, że „piękno zbawi świat”. Z kolei Adelajda Jepanczyn uważa, że „mając taką urodę można świat podbić” [Dostojewski 1992b, 85, 86]. Już wcześniej w powieści pojawia się więc intuicja, że piękno jest czymś, co wzbudza ambiwalentne odczucia, pożądanie i lęk, konotuje zarówno ideał, jak i jego ruinę. To właśnie z powodu tego nieziemskiego, absolutnego piękna Nastazja Filipowna skazana jest na zgubę. Bataille powie, że: „[p]ożądamy piękności, żeby ją zbrukać. Pożądamy nie dla niej samej, tylko dla radości, jaką daje pewność, że ją profanujemy” [Bataille 2007, 140]. Im większe piękno, tym chętniej jakaś część nas ujrzałaby je skażone i spalone. Dostojewski rozumiał, że właśnie tu tkwi prawdziwy rdzeń erotyzmu: w satysfakcji, jaką niesie profanowanie piękna. W przeciwieństwie do brzydoty, piękno przyzywa własne pohańbienie i destrukcję jako jedyne satysfakcjonujące sposoby docenienia jego wyjątkowości: „[u]roda jest ważna przede wszystkim dlatego, że brzydoty nie można zbrukać, a istotą erotyzmu jest zbrukanie” — napisze Bataille [tamże, 141].

Myszkin wyczuwa tę prawdę, ale w swojej absolutnej prawości i czystości nie wie, jak sobie z nią poradzić. Nie bez powodu Nastazja po raz pierwszy jawi mu się w postaci obrazu: Myszkin przez chwilę kontempluje jej portret Myszkin w domu Jepanczynów i konstatuje idealne piękno tej kobiety a jednocześnie coś „ukrytego”, czego nie rozumie. Już tu mamy do czynienia z sugestią, że piękno zawiera w sobie obietnicę własnej deprawacji i zguby, że prowadzi ono siebie i swoich wielbicieli ku transgresji i śmierci. Myszkin długo będzie

odmawiał dostrzegania tego drugiego aspektu piękna Nastazji, będzie ją idealizował („W pani wszystko jest perfekcyjne”) i tłumił wiedzę o tym, co „ukryte”. Jego idealistyczny i naiwny pogląd, że „piękno zbawi świat” powoli ustępuje niepokojowi, że to samo piękno ma moc wywrócenia świata na nice. Bowiem „tak jak ludzkość nie może żyć bez duchowego piękna i harmonii, tak również nie może żyć (autor *Idioty* był tego świadom) bez walki, siły i namiętności” [Fridlender, tekst elektroniczny]. Już wcześniej Myszkina zauważa, że Rogożyna fascynacja Nastazją Filipowną jest tak intensywna, że grozi jej brutalną śmiercią. Książę próbuje znaleźć drogę ocalenia Nastazji, przeszkadza mu w tym jednak pożądanie ideału, a więc tylko powierzchwni piękna, niezdolność uznania tego, co kryje się niżej, pod spodem ideału. Czyni to zeń bohatera tragicznego, świadomego fatum, jakie ciąży nad światem, ale niepotrafiącego mu zapobiec. Pozostaje mu jedynie żyć ze swoją tragiczną wiedzą, że jego litość, bezwzględny szacunek i cześć dla Nastazji nie wygrają z siłą destrukcji, jaką jej piękno nieuchronnie przyzywa, a której sprawcą stanie się Rogożyn. Idealizująca miłość Myszkina byłaby ostatecznie nudna i rozczarowująca dla kobiety, która ceni sobie tylko dreszcz związany z permanentnym byciem na granicy, spalanie się w poczuciu hańby, trwogi i żądy. Odnotował to Paul Evdokimov: „Anielskość Myszkina odcieleśnia go, zmienia jego osobowość; jego współczucie bez wątpienia pociesza, ale przede wszystkim nudzi Nastazję, która ucieka od księcia” [Evdokimov 2002, 225]. Świadomość tego, że jej piękno wzbudza u Rogożyna pragnienie mordu, spowija postać Nastazji Filipownej w nader perwersyjną i pociągającą aurę. Na ostatnim spotkaniu z Myszkinem mówi o swoim strachu, że „Rogożyn może leżeć skryty w ogrodzie”, ale to właśnie do niego ostatecznie idzie, jak gdyby wiedząc, że wybór miłości Myszkina pozbawiłby jej życie tego erotycznego nerwu, jakim jest oczekiwanie śmierci z rąk ogarniętego obsesją kochanka. Trochę jak Amelia — jedna z przednich libertynek w *Historii Julietty* Sade’a, której Bataille poświęcił spory fragment rozważań w swoim *Erotyzmie* — Nastazja Filipowna wydaje się urzeczona wizją bycia ofiarą zbrodniczej namiętności. Mówi Amelia:

Przyrzeknij mi, że pewnego dnia stanę się twoją ofiarą. Moja wyobraźnia cię zaskoczy, mój drogi, w każdym razie nie mogę ukrywać przed tobą mojego szaleństwa; odkąd skończyłam

piętnaście lat, moją głowę zaprzęta tylko jedna myśl: chcę stać się ofiarą okrutnych namiętności libertynizmu. Z całą pewnością nie chcę umrzeć już jutro, moja ekstrawagancja nie sięga aż tak daleko, ale chcę umrzeć właśnie w taki sposób, a oddając ducha, dać okazję do zbrodni, oto myśl, która zawróciła mi w głowie. [Sade 2003a, 271-273]

O ile Nastasję pociąga nieskończona, grożąca jej wręcz śmiercią lubieżność Rogożyna, to Myszkin kieruje ku niej nieskończone współczucie — u Dostojewskiego miłość zawsze jest w ten sposób rozdwojona, interesują go tylko te jej dwa ekstremalne stany. Rogożyn i Myszkin stanowią jakby dwie strony tego samego dramatu, jakim jest miłość w ujęciu Bataille'a i Dostojewskiego: z jednej strony (Myszkin) mamy pragnienie trwania pod egidą uduchowionej rewerencji i współczucia, które wykluczając eksces, implikują separację (Bierdiajew znakomicie zauważa, że: „Bezgraniczne i niszczące współczucie jest możliwe jedynie do istoty, z którą nigdy nie osiągnięto zjednoczenia” [Bierdiajew 2013, 66]), z drugiej zaś pragnienie przełamania dystansu w seksualnej żądzy, zjednoczenia i momentalnego upojenia, które zakłada przemoc, a w ostatecznej instancji zbrodnię na obiekcie, który osiąść całkowicie można tylko za cenę ostatecznego odebrania mu jednostkowej integralności, czyli zniszczenia go (Rogożyn). „Myszkin i Rogożyn stanowią nierozłączne warunki i części składowe życia na tyle, na ile reprezentują pełnię dylematu, w jakim tkwi człowiek” — pisze George A. Panichas [Panichas 1985, 64]. Dopiero po tragicznym morderstwie Nastazji Myszkin w pełni rozumie, że eros ma zarówno aspekt pozytywny, świetlisty, jak i ten mroczny, mortalny, wyniszczający. Niezwykła scena finałowa *Idioty*, w której obaj bohaterowie kładą się przy trupie Nastazji Filipownej, zrozwyczajeni i duchowo zrujnowani, lecz zarazem całkowicie pogodzeni z tym, co się stało, stanowi wstrząsające symboliczne potwierdzenie Bataille'owskiej prawdy, że: „ruch miłości posunięty do ostatnich granic jest ruchem śmiertelnym” [Bataille 2007, 46].

W *Idiocie* Dostojewski zawarł swoje najgłębsze przemyślenia nad ciemną stroną miłości. Ale czas przesunąć uwagę na inne dzieła, w których pojawia się temat destrukcyjnego erosa. Autor *Zbrodni i kary* opisywał niemal wyłącznie niespełnione, udręczone związki. Oto krótki przegląd stworzonych przez Dostojewskiego par miłosnych w układzie chronologicznym. Natasza Ichmieniewa w *Skrzywdzonych o poniżonych*

jest tylko na pozór bez pamięci zakochana w naiwnym Aloszy Wałkowskim, tak naprawdę jednak:

czuła instynktownie, że będzie jego panią i władczynią, że będzie on nawet jej ofiarą. Przeczuwała rozkosz kochania aż do nieprzytomności i dręczenia aż do bólu tego właśnie, kogo się kocha i za to właśnie, że się kocha, i może dlatego pierwsza złożyła mu siebie w ofierze. [Dostojewski 1992c, 193]

Bohater *Notatek z podziemia*, ogarnięty potwornym wstydem za swoje postępowanie i histeryczne zwierzenia przed Lisą, a nade wszystko mgliście świadomy, że w porównaniu z nią to on jest prawdziwym nikczemnikiem i moralnym zerem, zaczyna czuć do niej nienawiść, od której płomienia zapala się płomień erotycznej namiętności do uczestniczącej w jego psychicznym dramacie dziewczyny. Dostojewski obserwuje, że im większa słabość i podatność na zranienie partnera, tym silniej zaznacza się w człowieku impuls do znęcania się nad drugim. Tak jakby obrazy rozpacz i znękania krzeszały iskry perwersyjnej radości, a wręcz podniecenia. Fragment ten dowodzi, że Dostojewski nie raz chętnie podawał sobie dłoń z Markizem de Sade, chociaż poglądy autora *Justyny* stanowiły dlań całościowe wyzwanie intelektualne i moralne [zob. Kuzniecowa 1996, Attarian 2004]. Sade jako pierwszy steoretyzował dwuznaczną prawdę o człowieku, w myśl której: „tyrania (...) łączy się z rozkoszą. Wszelkie doznania używają sobie wzajemnie sił” [Sade 2003b, 121]. Dostojewski podpisałby się pod tą prawdą obiema rękami. Wspomnijmy makabryczny epizod spotkania śmietanki libertynów u Borchamps, kiedy to sroga Olimpia mówi do matki świadkującej kaźni własnych dzieci: „Powstrzymaj te skargi, wzmagają one nasze okrucieństwo; każemy ci cierpieć właśnie z powodu wylewanych przez ciebie łez” [Sade 2003a, 282]. W *Notatkach z podziemia* podobnie, akt seksualny w osobliwy sposób warunkowany jest nie poprzez rodzące się między dwoma ludźmi zaufanie i miłość, lecz przez nienawiść zmieszana z rządzą zemsty, dominacji i przemocy:

I oto — aż do dziś jestem przekonany, że właśnie dlatego, iż wstyd mi było spojrzeć na Lisę — w moim sercu wystrzeliło nagle płomieniem inne uczucie... poczucie władzy i panowania. W oczach zabłysła namiętność, mocno ścisnąłem jej dłoń. Jakże jej

nienawidziłem i jak mnie ku niej ciągnęło w owej chwili! Jedno uczucie potęgowało drugie. Jakże jej nienawidziłem i jak mnie ku niej ciągnęło w owej chwili! Jedno uczucie potęgowało drugie. To było podobne niemal do zemsty!... [Dostojewski 1992a, 101]

W *Graczu* relacja Poliny i Aleksego Pietrowicza daleka jest od „normalności”; ona, pomimo odwzajemnianego uczucia, przez cały czas znęca się nad nim, jego z kolei obok wzniosłych uczuć przepajają brutalne fantazmaty o sprawieniu ukochanej bólu, a wręcz zabiciu jej:

I jeszcze raz zadałem sobie pytanie: czy ją Kocham? I jeszcze raz nie umiałem na nie odpowiedzieć, a właściwie znów, po raz setny, odpowiedziałem sobie, że jej nienawidzę. Tak, była mi nienawistna. Bywały chwile (a zwłaszcza za każdym razem przy końcu naszych rozmów), że oddałbym pół życia, żeby ją udusić! Przysięgam, gdyby było możliwe powoli zatopić w jej piersi ostry nóż, to zdaje mi się, że zrobiłbym to z rozkoszą. A równocześnie, przysięgam na wszystko, co jest świętego, gdyby na Schlangenbergu, na modnym szczycie, rzeczywiście powiedziała mi: „Niech pan skoczy”, natychmiast bym skoczył, nawet z rozkoszą. [tamże, 121]

Z kolei jeden z czołowych frenetyków Dostojewskiego — Dymitr Karamazow — zupełnie nie ma pojęcia, czy Grusza w końcu wyjdzie za niego, czy tylko się z nim bawi; nie jest w związku z tym pewien, czy porzucenie i skompromitowanie Katarzyny Iwanowny, która również darzy go miłością, było w ogóle warte oczekiwania na Gruszeńkę. Jest pionkiem w rękach tej ostatniej, zabawką, niewolnikiem, ale właśnie ten status niespełnienia i rozdarcia rozpala jego namiętności.

Wszyscy wymienieni protagoniści Dostojewskiego wchodzą w związki, w których harmonia i błogie szczęście ustępuje ciągłemu płonieniu, niezaspokojeniu, rozdarciu. Trawi ich erotyczna gorączka, jęczące pożądanie, którego o dziwo wcale nie chcą wymienić na konwencjonalną satysfakcję, jaką gwarantowałyby im zmiana postawy w stosunku do obiektu swojej adoracji. Jak gdyby intuicyjnie obawiali się oni zaspokojenia, grożącego ugrzęźnięciem w normatywnym scenariuszu życia i jego nudzie. Dlatego przyjemność i uspokojenie w stabilnym związku waloryzują niżej od tego stanu świadomości, jaki daje nieustanne rozjątrzanie pożądania. „Żadna rozkosz — powie Bataille — nie warta jest tego, by jej pożądać z wyjątkiem pożądania samej rozkoszy. [...] poszukiwanie przyjemności jest gnuśne. Prowadzi

do uspokojenia, pożądanie, przeciwnie, pragnie wiecznego nienasycenia (...) pożądanie pragnie gorączki”. (...) „Warunkiem dla kochanków jest rozdarcie. Oboje pragną cierpieć. Pożądanie musi w nich pragnąć niemożliwego. Inaczej by się nasyciło, umarło” [Bataille 1970-1988, t. 5, 408].

Dostojewski chyba wiedział, że w takich rozgorączkowanych, napiętych i rozrywanych poczuciem braku relacjach więcej jest erotyzmu, niż w potulnych i płochych związkach, epatujących nużącą pospolitością. Jak pisze Matuszewski: „Jedynie istnienie gorejące unika pułapek możliwości i otwiera się na zbawcze niemożliwe. (...) Jedynie pożądanie posiada moc przeistoczenia — wyniesienia dwojga istot ludzkich do rangi kochanków” [Matuszewski 2006, 209]. Dlatego Dymitr Karamazow może przynajmniej rzucić do cnotliwego Aloszy swoje dumne słowa: „[c]zy czułeś, czy widziałeś we śnie, jak z góry leci się w przepaść? Otóż ja tak lecę na jawie. I nie boję się, i ty się nie bój. Właściwie boję się, ale jest mi słodko. Właściwie nie słodko, lecz zachwyty...” [Dostojewski 1993, 123].

Miłość u Dostojewskiego nie syci i nie uszczęśliwia. Odwrotnie: prowadzi kochanków do wzajemnego wyniszczenia, katastrofy, a nawet — jak w *Idiocie* — do śmierci. Inne typy miłości Dostojewski wydaje się zupełnie ignorować. W pracy pt. *F. Dostojewski — intymne życie geniusza* K i T. Jenko piszą, że we wszystkich swoich dziełach Dostojewski obrazował fiasko miłości, która nieodmiennie związana jest z ofiarą i cierpieniem: „[j]ednocześnie zaś miłości triumfującej, radosnej i po męsku zdecydowanej opisywać nie umiał albo nie chciał”. Miłość znaczyła dlań: „męczyć się samemu, przysparzać cierpienia, boleśnie ranić ukochaną istotę. (...) Nie znał on prostych uczuć” [Jenko 1997, tekst elektroniczny]. Harmonia, radość, szczęście, dobro w stosunkach międzyludzkich, miłość platoniczna, w ogóle każdy stan czystości, ideału, pełni, nie należą do świata Dostojewskiego. Cechuje pisarza to, co Ralph Matlaw świetnie nazwał „oporem, odmową lub niezdolnością zaakceptowania całościowego schematu życia” [Matlaw 1960, 23]. Jego bohaterowie, owszem, pragną ideału, szczęścia, wiary, ale gdy tylko ich wizja zaczyna choćby migotać na horyzoncie, tam Dostojewski traci zaufanie i robi coś, by ją zachwiać i zniszczyć. „Pożądamy czegoś, co gdybyśmy mieli, to byśmy tego nie chcieli, a wręcz zniszczyli” — zauważa Morson [Morson 1999, 476]. Może to dlatego tylko ślepo wydatkując, czujemy się naprawdę suwerenni i

wolni, jak twierdził Bataille? „Erosowi tworzenia odpowiada Eros destrukcji” — podpowiada Evdomimov [Evdokimov 2002, 223]. Zauważmy, że tam, gdzie Tołstoj — który skądinąd kapitalnie rozpoznał destrukcyjną siłę erotyzmu, wydobywając w *Sonacie Kreutzerowskiej* związek między seksualną namiętnością a pragnieniem zbrodni na obiekcie budzącym owo pragnienie — nie potrafi uniknąć patosu, tworząc obrazy spełnionych par małżeńskich, np. Pierre’a i Nataszy w *Wojnie i pokoju* czy Levina i Kitty w *Annie Kareninie*, konstruowanych jako wyidealizowana przeciwwaga dla negatywnie przezeń waloryzowanych, bo opartych jedynie na żądzy seksualnej związkach Anny i Wrońskiego czy Pierre’a i Heleny Kuraginy — tam Dostojewski w zasadzie traci zainteresowanie postacią, której w ten sposób się „powiodło”, a wręcz usuwa ją z powieściowej sceny. Przykładem los Szatowa w *Biesach*, zamordowanego przez bandę młodego Wierchowieńskiego. „Kiedy rozwój miłości „prowadzi do ugruntowania stałego związku partnerów, Dostojewski przestaje być zainteresowany dalszym eksplorowaniem rezultatu. Szatow, po urodzeniu dziecka przez jego żonę, mógłby spokojnie posłużyć jako temat na kolejną powieść — lecz byłaby to powieść uderzająco obca względem całej reszty świata Dostojewskiego. I podobnie: nic nie wydawałoby się bardziej nie na miejscu niż perspektywa Rodiona i Soni wychowujących małego Raskolnikowa” [Matlaw 1960, 22]. Joseph Frank też odnotowuje, że scena spotkania Szatowa z żoną po porodzie odbywa się „w atmosferze czułości nietypowej dla Dostojewskiego” [Frank 1969, 687]. Cóż jeśli chodzi o miłość i erotyzm, u Dostojewskiego nie tyle nie ma miejsca na szczęśliwe zakończenia, co one po prostu interesują go tyle, co zeszłoroczny śnieg...

3.

Rosyjscy religijni myśliciele i czytelnicy Dostojewskiego dwoją się i troją, by nadać zbieranym przez Dostojewskiego posępnym wglądom w człowieczeństwo jakiś „wyższy sens”. Evdokimov z wyżyn teologicznego kunsztu napisze o autorze *Młodzika*, że jego „oczy są zasłonięte przez dłoń Chrystusa ukrzyżowanego i to jest już świat widziany w światłości Zmartwychwstania” [Evdokimov 2002, 309]. Z takiej, eschatologicznej perspektywy, okrucieństwo, grzeszność i

lubieżne namiętności ludzkiej natury rzeczywiście okazują się wzbogacać jednostkę, wyposażać ją w głębszy wgląd, przeobrażać w szlachetniejszy byt, słowem — nabierają wyższego sensu w Boskiej ekonomii Zbawienia. Na przykładzie losu Raskolnikowa, Mitii Karamazowa i kilku innych bohaterów faktycznie daje się wykazać, że ci, którzy nie chronili się przed złem i „rozdwójaniem”, lecz przetrwali jego próbę, weszli w posiadanie owej „wyższej” wiedzy o złu i dlatego mogą przekuć je w dobro. Nie bez powodu wielu badaczy uwypukla u Dostojewskiego głęboko prawosławną ideę Bogoczłowieczeństwa jako prawa do złej samowoli i będącego jej skutkiem cierpienia. I tak, zdaniem Bierdiajewa: „Dostojewski (...) naucza przez Chrystusa odkrywać światłość w ciemności, odkrywać obraz i podobieństwo Boże w najbardziej upadłym człowieku. (...) Ale ostatnie słowo nie należy do ciemności” [Bierdiajew 2013, 126].

A jednak Dostojewskiego-chrześcijanina, ufającego w możliwość przewyciężenia zła i utrzymania sensu ludzkiej wolności dzięki wierze w Chrystusa, nieustannie kusiło „podziemie”, wiedza o tym, że idąc drogą wolności i samostanowienia człowiek chętnie udręczy i zniszczy drugiego człowieka, chętnie obejmie najstraszniejsze zło, odda własne zdrowie, szczęście i spokój, a w końcu życie. Na przykładzie wielu postaci widać (Swidrygajłowa w *Zbrodni i karze*, Stawrogina w *Biesach*, Smierdiakowa w *Braciach Karamazow*), że wbrew optymistycznej wizji religijnych interpretatorów, w jego świecie nie zawsze „z ciemności rodzi się światłość”, lecz że z ciemności rodzić się może po prostu jeszcze większa ciemność...

„Dostojewski — pisał Derek A. Traversi — był mistrzem wśród wszystkich odkrywców psychicznych i fizycznych zaburzeń, (...) jego odkrycia ujawniają ostatecznie grzeszną (*erring*) przygodę ludzkiego doświadczenia; to eksperyment zastąpienia prawdziwej harmonii życia przez despotyczną aktywność niezależnego umysłu” [Traversi 1962, 171]. Ten człowiek o „niezależnym umyśle” fascynował Dostojewskiego. I to jego stronę pisarz będzie trzymał, może właśnie dlatego, iż wiedział, że takiego człowieka n i e m o ż n a pokochać, jeśli tylko włos, na którym wisi cała etyka Dostojewskiego, czyli wiara w Boga i osobową nieśmiertelność — się urwie. A pamiętać trzeba, że ten włos nigdy nie był w jego przypadku tak mocny, jak chcieliby wierzyć komentatorzy religijni. Dlatego rzec można, że jeśli w wizji chrześcijańskiej cierpienie i zło są miarą wolności i warunkiem

otwarcia autentycznej relacji z Bogiem, to u Dostojewskiego występuje też — ściśle związany z jego nawracającymi przez całe życie wątpliwościami — taki stosunek do zła, który trudno nazwać chrześcijańskim. Nader często cierpienie i zło przyjmują inną funkcję, bynajmniej nie chrześcijańską, lecz egoistyczną, hedonistyczną, diabelską. Wśród rosyjskich badaczy w pełni rozumiał to Ajchenwald:

pewnego razu, objęty przez litość i doświadczywszy cierpienia, on pokochał je okrutną miłością, nie mógł się bez niego obejść. Jeżeli zniknęłoby z jego świata wewnętrznego i świata zewnętrznego, byłby jeszcze nieszczęśliwszy niż był, i nie wiedziałby, co ze sobą robić, o czym pisać. To z pewnością gest daleki od łagodności; w tym jest pycha i zło. Chrystus nie chciał męki na krzyżu i modlił się, żeby go ominął gorzki puchar. Dostojewski o to nie prosił; widział jakąś lubieżność w cierpieniu i chciwie przypadał do tego (...) pucharu, zwiijając się z bólu. [Ajchenwald 1998, tekst elektroniczny]

W związku z tym powszechnie zauważa się, że to właśnie negatywni bohaterowie Dostojewskiego dysponują nieledwie magiczną siłą przyciągania, zwracają na siebie uwagę właśnie jako postaci lubujące się w przekraczaniu granic, wiecznie nieszczęśliwe, niepokodzone ze światem, równie demoniczne i okrutne wobec innych, co rozkochane we własnej męce. „W opisach niebezpiecznych, naprawdę ryzykownych sytuacji nikt po dziś dzień nie prześcignął Dostojewskiego” — twierdzi Maximilian Braun, dodając, że jeśli chodzi o ukazywanie zwyczajnych i zdrowych aspektów życia, to Dostojewski „starał się” tylko na miarę całkiem przeciętnego pisarza [Braun 1972, 274-275]. To właśnie w kreacjach ludzi upadłych i frenetyków postawionych wobec granicznych, niemożliwych sytuacji egzystencjalnych, pragnących „objąć całość życia pojedynczym gestem, gestem tak kompletnym, tak stanowczym, że nie może on się nie wydawać większy od samego życia” [De Jonge 1975, 137], zawiera się ambiwalentne, a wręcz antyhumanistyczne przesłanie Dostojewskiego. Istnieje ogromna, jakościowa różnica między pozytywnymi bohaterami Dostojewskiego, a stworzonymi przez niego łotrami i łajdakami. Tyler Parker już dawno temu skonstatował, że to właśnie „[n]ajbardziej dynamiczne postaci Dostojewskiego znajdują jakiś sposób na to, by się zniszczyć lub okaleczyć” [Parker 1947, 25]. „Najbardziej dynamiczne”, a więc najciekawsze literacko charaktery, to charaktery rozpustników,

szubrawców i zbrodniarzy, albo tych, którzy zaryzykowali wszystko, łącznie z własnym życiem, dla eksperymentacji własnej, diabolicznej wolności lub rozjątrzonej namiętności. Z tym faktem, że Dostojewski był najlepszy wtedy, gdy pisał właśnie o złu i jego manifestacjach, religijne interpretacje po dziś dzień nie umieją sobie poradzić w sposób filozoficznie przekonujący...

Dostojewski tworzył oczywiście pozytywne postaci, będące wyrazicielami wartości *stricte* pozytywnych, bohaterów spełnionych, postrzegających świat jako piękny dar, za który powinno się być wdzięcznym przez każdą minutę życia. Są na kartach jego powieści tacy, co realizują się w małżeństwie, w rodzinie, w wychowywaniu dzieci, jak Jępanczynowie w *Idiocie*, albo po prostu zadowolają się przeciętną egzystencją, którą afirmują niezależnie od tego, co przyniesie. Tacy na przykład gorliwie studiują, pracują ciężko acz uczciwie, kochają subtelnie i szlachetnie, a w końcu okazują się idealnymi mężami, jak sympatyczny i lubiany Razumichin w *Zbrodni i karze*, budujący zaiste ładny związek z Dunią Raskolnikową, oparty na autentycznym uczuciu i wzajemnym szacunku. Do tego dochodzi kilka postaci kobiecych, będących symbolami wiary w Boga, szczerości i prostoty ducha, jak litująca się nad Raskolnikowem Sonia, Liza w *Notatkach z podziemia*, jurodiwa Maria Liebadkina w *Biesach*. Oni też cierpią, ale bynajmniej nie z egoistycznych powodów; nie są wiedzeni pragnieniem perwersyjnej rozkoszy cierpienia. Oni cierpią dla świata, dla innych, dla Boga. Ale — i w tym miejscu trzeba się zgodzić z Matlawem — postaci te tworzą jedynie tło dla tych bohaterów, którzy właśnie owe wartości kwestionują, afirmując dystans między sobą a bardziej normatywnie zorientowaną większością [Matlaw 1960, 21]. To ci ostatni przykuwają największą uwagę czytelników Dostojewskiego, to oni najgłębiej fascynują.

Dostojewski bywał też pisarzem wiedzionym przez afirmację, radość, dziecięce nieledwie zapatrzenie w jasne, solarne, wesołe aspekty życia („Cicho, powietrze czyste, trawa rośnie — a rośnijże, trawko Boża. Ptaki śpiewają — śpiewaj, ptaszynko Boża. Dziecię na ręku u kobiety zapłakało — Pan z tobą, człowieku maleńki, rośnij szczęśliwie , dziecino! (...) Pięknie jest na świecie, mój drogi” — [Dostojewski 2002, s. 346]). Nauki Zosimy w *Braciach*, słowa Makara Dołgorukiego w *Młodziku* o pięknie i tajemnicy ukazują jego zdolność do głębokiego zachwyty nad światem. Jest u Dostojewskiego miejsce na

żart, dowcip, lekkość, czułość i swawolność; jaka jasność wkracza na przykład w mroczny świat *Braci Karamazow* za każdym razem, gdy pojawia się radosny i promienny Kola... Zdarzają się uczucia piękne i wzniosłe. Te przebłyśki jednak — jakże rzadkie! — bardziej jeszcze uwydatniają nocny, posępny klimat powieści Dostojewskiego. „Słońce zaglądało w jego dzieła, żeby oświetlić rozczulenie, szczerą miłość Lizy do Aloszy Karamazowa, ‘dzieci bawiące się, ukochane dzieci’, ich ‘wiecznie biegające (бегущие) nóżki’ — ale to słońce szybko zachodziło, i jeszcze większa i gęstsza zapadała ciemność” — napisał Ajchenwald [Ajchenwald 1998, tekst elektroniczny]. Bo czyż w porównaniu z otchłaniami grozy i szaleństwa, w jakie patrzą na przykład Człowiek z podziemia, Rogożyn i Nastazja w *Idiocie* czy Mitia w *Braciach Karamazow*, romantyczne podrygi młodego serca Aloszy do Lizy Chochłakowej nie wydają się naiwne i infantylne? Cóż znaczą w obliczu potęgi destrukcyjnego erosa, która ewidentnie przeważa szalę w świecie Dostojewskiego? Jeszcze Ajchenwald:

On umie być czuły i żartobliwy; kocha tego miłego, energicznego chłopca Kolę, który wielkodusznie oświadcza: ‘przeciwnie, niczego nie mam przeciwko Bogu’, albo tego dziewiętnastoletniego postępowca Saszeńkę, który chce żenić się z Nadięnką i, jak uczciwy człowiek, ma zamiar zabezpieczyć jej przyszłość: otrzymując w pracy w biurze dwadzieścia pięć rubli na miesiąc w sam dzień wesela wystawia narzeczonej weksel na sto tysięcy rubli... — ale oni też gasną, te jasne iskry, i zostaje jeno ciężki humor nad przepaścią (...). Dostojewski wszystko zatruwa, wszystko wokół siebie niszczy, i dlatego tak mało naokoło niego przyrody, zieleni; blaknie ona i schnie od jego przekłętego zbliżenia [tamże].

Przyznać wreszcie trzeba, że Dostojewski przypisywał najwyższe wartości moralne i duchowe swoim pozytywnym bohaterom; to oni wypowiadają najbliższe jego sercu chrześcijańskie idee. Trudno jednak nie zauważyć, że w ich przypadku instynkt seksualny albo nie istnieje, albo uległ sublimacji na rzecz innych wzniosłych aktywności, albo jest w dziwaczny sposób okaleczony lub wybrakowany — Zosima, Dołgorukij, Alosza, Myszkin to wirtuozi humanizmu, którzy sprawiają jednak wrażenie, jakby byli nie z tego świata — eterycznych, anielskich tworców będących projekcją skrajnego idealizmu. „Alosza — najmniej udany charakter Dostojewskiego” — stwierdza tedy bez ogródek sam Bierdiajew [Bierdiajew 1918, tekst

elektroniczny]. Szestow zupełnie traci cierpliwość wobec angelicznego Aloszy, określając jego wypowiedzi w powieści mianem „żałosnego bajdurzenia”, z którego powodu niektórzy naiwni czytelnicy „wybaczyli Dostojewskiemu straszną filozofię Iwana Karamazowa”. Nie zapomina też jednak dołożyć całkowicie odseksualizowanemu Myszkinowi: „Ten nędzny cień, ta zimna i bezkrwista zjawa (...). Książę Myszkin jest bękartem nawet pośród wzniosłych bohaterów Dostojewskiego, mimo że wszyscy oni są mniej lub bardziej nieudani” [Szestow 2000, 125, 116]. Dostojewski nie był w stanie stworzyć prawdziwie cnotliwego charakteru. Nie sposób nie zgodzić się z Alexem de Jonge, że stworzone przez Dostojewskiego postaci arcy-pozytywne są „słabe” w tym rozumieniu, że nie za bardzo „pasują” do jego literackiego uniwersum:

Zosima i Dołgoruki ze swymi pozytywnymi cechami są w istocie *outsiderami*, intruzami, którzy nie potrafią nawiązać żadnych prawdziwych kontaktów z bardziej charakterystycznymi dla Dostojewskiego postaciami. To, że się nie liczą, poświadcza fakt, że zostają zabici. Świadomość problemów, jakie niesie portretowanie wartości pozytywnych, znajduje odbicie w stworzonej przez Dostojewskiego koncepcji „zdecydowanie pięknej osoby”. Potrafi on sportretować takiego kogoś jedynie pod postacią głupiego impotentu, który traci resztki rozumu w zetknięciu z jego powieściową rzeczywistością. Jego świat to świat, gdzie ludzie dobrzy są zabijani lub niszczeni, gdzie właściwie nie sposób opisać nawrócenia się Raskolnikowa, gdzie Sonia Marmieladowa musi kupczyć własnym ciałem, a Alosza Karamazow posiada bogatą, choć niewykorzystaną żyłę zmysłowości [De Jonge 1975, 243].

4.

Człowiek z podziemia jest w zasadzie pierwszą, ale bynajmniej nie ostatnią, postacią Dostojewskiego, która buntuje się totalnie przeciwko temu, co „jest”. Dlatego m.in. powiada on, że nie chce nikim się „stać”, ani „najnędzniejszym robakiem”, ani nawet „leniem”. „Kimś” — powiada — stają się jedynie głupcy:

Nie potrafiłem stać się nie tylko człowiekiem złym, ale zgoła żadnym: ani złym, ani dobrym, ani łotrem, ani uczciwym, ani

bohaterem, ani nędznym robakiem. Teraz zaś dokonuję żywota w swoim kącie, drażniąc siebie gorzką i na nic nieprzydatną pociechą, że człowiek rozumny po prostu nie może na serio kimś się stać, kimś staje się jedynie głupiec [Dostojewski 1992a, 9].

Żeby zrozumieć te słowa bohatera *Notatek*, spróbujmy je zestawić z następującą myślą Bataille'a: „[g]dyby ktoś zapytał mnie, kim jesteśmy, odpowiedziałbym: tym otwarciem na wszystko, co możliwe, tym oczekiwaniem, którego nie zaspokoi żadna satysfakcja materialna. (...) Szukamy szczytu” [Bataille 2007, 265]. Człowieka, mówiąc najprościej, cechuje dążenie do czegoś „innego” niż to, co życie jest mu zdolne zaoferować. Jesteśmy „otwarcie na wszystko, co możliwe” — z jednej strony wyznaczamy sobie w życiu cele i dążymy do ich realizacji, marzymy o szczęściu i o jakimś bliżej niesprecyzowanym stanie emancypacji od trosk, problemów i ograniczeń, z drugiej jednak strony podświadomie boimy się osiągnięcia tych celów. „Żyjemy w czasie niedokonanym, bo czas dokonany oznacza śmierć” — mówi Morson [Morson 1993, 475]. Wolimy stan niedomknięcia, oczekiwania, niespełnienia, jakkolwiek wiele nie przynosiłby nam cierpienie. Bo w momencie, gdy osiągamy zadowalający kształt życia i samych siebie, tracimy związek z bytem pojętym w kategoriach intensywności stawania się. „Pozostawanie w zgodzie z samym sobą, jak wino w bukłaku, stanowi perspektywę przeciwną wszelkiej pasji, a więc sprzeczną ze wszystkim, co naprawdę warto zachodu” — przekonuje Bataille [Bataille 2007b, tekst elektroniczny]. Do historii przeszło zdanie Bakunina, że wola niszczenia jest także wolą twórczą, wielkie znaczenie miało też odkrycie Freuda, że popędowi tworzenia, podtrzymywania życia — erosowi — towarzyszy popęd śmierci, zniszczenia, „którego zadaniem jest sprowadzenie życia organicznego z powrotem do stanu martwego” [Freud 1994, 79], ale, jak słusznie zwraca uwagę Morson, Człowiekowi z podziemia chodzi o coś innego: „Przyporządkowuje on pragnienie niszczenia instynktownemu lękowi człowieka przed osiągnięciem jego celów, jako że wtedy ustałaby aktywność; a największe szczęście człowieka nie bierze się z posiadania, lecz z dążenia” [Morson 1993, 474].

Wielokrotnie powtarzana w *Notatkach* matematyczna formułka: „dwa razy dwa jest cztery” odnosi się ironicznie już to do konieczności ugięcia się człowieka przed „prawami natury” i „dowodami nauki”,

która „wie najlepiej”, jak powinniśmy żyć, by być szczęśliwymi, już to do ludzkiej wiary w rozum, który rzekomo jest w stanie zapewnić człowiekowi dobrobyt na ziemi. W tym miejscu Człowiek z podziemia zgłasza *veto*:

Mój ty Boże! Cóż mnie obchodzą prawa natury i arytmetyki, skoro mi się z jakiegoś tam powodu nie podobają ani te prawa, ani to, że dwa razy dwa — cztery? Oczywiście takiej ściany głową nie przebiję, jeśli istotnie sił mi na to nie starczy, ale wcale się przed nią nie ukorzę tylko dlatego, że mam przed sobą ścianę i że mi nie starczyło sił.

Bohater *Notatek* woli być „nikim” niż zaakceptować życie zaprogramowane za niego przez rozum i naukę. Im większa presja normatywna na prowadzenie „korzystnego życia”, czyli takiego, w którym zabiega się o pozycję w społeczeństwie, dobra materialne i zdrowe, godne życie, tym bardziej człowiek Dostojewskiego będzie się buntował i obierze drogę zupełnie przeciwną — tylko po to, by móc w pełni korzystać ze swojej wolności:

Czy podejmiecie się dokładnie określić, na czym właściwie polega ludzka korzyść? No, a jeżeli tak się zdarzy, że niekiedy owa korzyść nie tylko może, ale wprost powinna polegać na tym, by czasem zapragnąć dla siebie uszczerbków, a nie korzyści?
[Dostojewski 1992a, 15, 21]

„Pragnąć dla siebie uszczerbków, a nie korzyści” — właśnie ta istniejąca w człowieku paradoksalna przekorność jest dla rozumu niemożliwa do zaakceptowania. Rozum nigdy nie pogodzi się z tym, że można po prostu nie chcieć szczęśliwego życia, albo harmonijnego związku, że w ich miejsce można chcieć cierpienia, nienawiści, szaleństwa, degrengolady, etc. To, że człowiek gotów jest postrzegać w tych rzeczach „korzyść”, jest skandalem dla rozumu; godzi to wszak w same podstawy ufundowanej przezeń, rzekomo „humanistycznej” i „racjonalnej” kultury. Dlatego tych wszystkich, którzy idą pod prąd normatywnej wizji „dobrego życia” rozumne społeczeństwo nazwie „nihilistami”, jak poszukującego „negatywności absolutnej” Stawrogina, czy „szaleńcami”, jak Kiriłłowa z *Biesów*, który zabija się, by pokazać, że niegodnie jest być niewolnikiem lęku przed śmiercią i zakładnikiem woli „życia”, które może wcale nie jest takie „dobre”, jak się je

reklamuje. Albo przylepi się im etykietkę „błaznów” i „nieudaczników”, jak Człowiekowi z podziemia. Oni jednak wiedzą swoje, że rozum zawsze ostatecznie przegra walkę z tkwiącą w człowieku negatywnością i „częścią przeklętą”:

człowiek zawsze i wszędzie, kimkolwiek jest, lubi postępować tak, jak chce, a wcale nie tak, jak mu nakazuje rozum i korzyść; chcieć zaś można przecież i wbrew własnym korzyściom, a niekiedy w p r o s t n a l e ż y (to już moja teza). Własna, wolna i swobodna wola, własny — niechby nawet najdzikszymi — kaprys, własna fantazja, niekiedy pobudzona choćby zgoła do szaleństwa — to wszystko stanowi właśnie ową pominiętą, najkorzystniejszą korzyść, która nie mieści się w żadnej klasyfikacji i wskutek której wciąż diabli biorą wszystkie systemy i teorie. [tamże 24-25]

Istnieje w nas jakiś naddatek, niezgoda na rzeczywistość, pragnienie „niemożliwego”. Gdyby nie to pragnienie, bylibyśmy może tylko kikutamii, namiastkami ludzi. Dlatego człowiek Dostojewskiego woli sprowadzić na siebie piekło, niż siedzieć w błogim samozadowoleniu i oszukiwać się, że takie życie mu wystarcza. Dostojewski odkrył ten sam paradoks, z którego Bataille zrobi wiele lat później ośrodek swojej filozofii: instaurowane przez rozum nauka i moralność są zaprzeczeniem idei wydatkowania i prawdziwej wolności. Rewindykując irracjonalną „wolną wolę”, która kwestionuje solidne i bezpieczne — bo rozumne i naukowe — fundamenty ludzkiego świata, bohater *Notatek* odsłania podnoszoną później przez Bataille’a sprzeczność między egzystencjalną sytuacją człowieka a humanistyczną wiedzą o nim, między tym, co człowiek wie, a tym, jaki naprawdę jest.

Z perspektywy Dostojewskiego i Bataille’a uwierzyć rozumowi i zgodnie z regułą „dwa razy dwa jest cztery” dostrzegać „konieczność” w zabieganiu o „dobro”, to wykastrować się, umrzeć za życia. Protagonisci Dostojewskiego nie zadowolają się zadaną im tożsamością i funkcją społeczną, występują niczym morza ze swych granic, poszukują „czegoś innego” i znajdują, już to w zadawanym czy otrzymywanym cierpieniu, już to w autodegradacji, już to w heroicznym kroczeniu ku samozagładzie. Jak słusznie pisze Matlaw: „[ż]adna z wiecznie poszukujących postaci Dostojewskiego nie zaakceptuje nic innego, prócz totalnego wyjaśnienia zagadki wszechświata i żadna nie zazna satysfakcji i ukojenia w zwykłych

przyjemnościach życia” [Matlaw 1960, 21]. Kiedy Szestow przypisuje Dostojewskiemu odkrycie, że „wszystko się zaczyna, a nic nie kończy” (*Na szalach Hioba*), to odnosi się on do tego szalenie ważnego dla autora *Biesów* ruchu stawania się i intensywności, o którym chcemy tu myśleć jako tym, co sprzeciwia się statycznym kategoriom rozumu, empirycznym „faktom” i wypracowywanym na drodze intelektu teoriom moralności i co domaga się ich zastąpienia przez niedającą się spetryfikować i zamknąć w zbiór reguł irracjonalne dynamikę Er(r)osa jednostkowego życia.

To właśnie w takim kontekście filozoficznym — twierdzimy — należy postrzegać problem tragicznej i destrukcyjnej miłości w twórczości Dostojewskiego, która nigdy niczego nie „osiąga”, tylko „niszczy i rozdwaja naturę człowieka” [Bierdiajew 2013, 62]. Na długo przed Bataille’em autor *Zbrodni i kary* wypowiedział wojnę rozumowi jako czynnikowi, który despirytualizuje człowieka, zatrzymuje go w dążeniu, łudzi perspektywą gnuśnego szczęścia i miałkiego życia, w którym dobrobyt i psychiczny spokój kupuje się za cenę rezygnacji z niebezpiecznych namiętności, o których można by powiedzieć, jak Dymitr Karamazow, że warte były całego życia. Jak mówi Hipolit Tierientiew w *Idiocie*: „[c]hodzi o życie, o samo życie — o odkrywanie go, bezustanne i wieczne, a nie o fakt odkrycia! [Dostojewski 1992b, 415]. A więc niestrudzenie odkrywają oni to życie, przekraczają wszelkie jego normatywne układy, wszelkie letnie emocje i przeciętne ambicje, by w najbardziej chorobliwych głębinach szukać prawdy o możliwościach człowieka, pomimo ryzyka, jakie te poszukiwania ze sobą niosą. I rzeczywiście, owo „[o]dkrycie głębi zawsze wiedzie do katastrofy, poza mury i granice przyzwoitego świata” [Bierdiajew 1918, tekst elektroniczny]. Ale też dopiero wtedy, gdy kierowany przewrotnością czy zgubną namiętnością człowiek występuje przeciwko zasadom rozumu, przyzwoitości czy moralności, dotyka głębi swojego ducha, czuje, że żyje. Jego natura jest bowiem paradoksalna, ekscesywna i to takiego człowieka ukochał Dostojewski najbardziej: „wszelkie zło w człowieku — nienawiść, ambicja, próżność, złośliwa satysfakcja i (...) cielesne pożądanie — nie są dla Dostojewskiego świadectwem bezduszności, lecz przeciwnie — posiadają duchową proveniencję, są znakiem jakiegoś szczególnego napięcia życia duchowego” [Frank 1990, 396]. Celnie też zauważa inny badacz: „Przeciętny człowiek akceptuje euklidesowe prawa i bez nich

czuje się zagubiony. Zabierzcie mu je (...), a będzie się za nimi z powrotem czołgał, chciwie pragnąc dawnych złudzeń, błagając o bycie zniewolonym. Ale Człowiek z podziemia wie, że przekroczył ścianę racjonalizmu. Za tą ścianą panuje chaos; ale ten chaos daje wolność od ograniczeń, świadomość niepojętą dla normalności i schronienie dla geniuszu” [Berry 1985, 162].

I tak niejedyn „geniusz podziemia” stanie się od tych poszukiwań chory, opętany, psychicznie rozdarty i nieszczęśliwy. Każdy ostatecznie „odkryje” tylko konieczność dręczenia innych lub zgubienia samego siebie, jak Marmieładow i Swidrygajłow w *Zbrodni i karze*, jak wielki i odważny Kiriłłow i jego autorytet Stawrogin w *Biesach*, jak demoniczny manipulator Smierdiakow w *Braciach Karamazow*. Ale czy autodestrukcja, do której w końcu prowadzą ich poszukiwania, nie jest tak naprawdę jedynym sensownym gestem w obliczu niemożliwości „totalnego wyjaśnienia zagadki wszechświata” (Matlaw), jedynym gestem *na miarę* nieustannie ich trawiącego pożądania „niemożliwego”? Jak powiada Bataille: „ten, kto nie umiera od bycia tylko człowiekiem, zawsze będzie tylko człowiekiem” (*Doświadczenie wewnętrzne*).

BIBLIOGRAFIA

- Айхенвальд, Юлий Исаевич, 1998, *Достоевский*, [w:] tegoż, *Силуэты русских писателей*, t. 1, Москва,
http://az.lib.ru/a/ajhenwalxd_j_i/text_0123.shtml. Data dostępu: 07.06.2014.
- Attarian, John, 2004, *Dostoevsky vs. the Marquis de Sade*, "Modern Age", vol. 46, issue 4.
- Bachtin, Michaił, 1970, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa: PIW.
- Bataille, Georges, 1970–1988, *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*, [w:] tegoż; *Oeuvres Complètes*, t. 5, Paris: Gallimard.
- Bataille, Georges, 2007, *Erotyzm*, wyd. II, przeł. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bataille, Georges, 2007b, hasło: *Buster Keaton*, [w:] G. Bataille (ed.), *Encyclopedia Acephalica*, comprising the critical dictionary & related texts,
<http://athemita.files.wordpress.com/2007/04/encyclopaedia-acephalica.pdf>. Data dostępu: 07.06.2014
- Bataille, Georges, 1988, *Guilty*, przeł. B. Boone, Venice: Lapis Press.
- Бердяев, Никола́й Алекса́ндрович, 1918, *Откровение о человеке в творчестве Достоевского*, "Русская мысль", nr 3–4,
http://www.vehi.net/berdyaev/otkrov.html#_ftnref2
- Бердяев, Никола́й Алекса́ндрович, 1914, *Ставрогин*, "Русская мысль", nr 5, <http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html>. Data dostępu: 07.06.2014.
- Bierdiajew Mikołaj, 2013, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.
- Berry, Thomas S., 1985, *Dostoevsky and Socrates: The Underground Man and "The Allegory of the Cave"*, "Dostoevsky Studies", nr 6.
- Braun, Maximilian, 1972, *The Brothers Karamazov as an Expository Novel*, "Canadian-American Slavic Studies", vol. 6, nr 2.
- Cassedy, Steven, 2005, *Dostoevsky's Religion*, Stanford: Stanford University Press.
- De Jonge, Alex, 1975, *Dostoevsky and the Age of Intensity*, London: Secher & Warburg.
- Dostojewski, Fiodor, 1993, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, t. 1, London: Puls.
- Dostojewski, Fiodor, 1992a, *Notatki z podziemia/Gracz*, przeł. G. Karski, London: Puls.

- Dostojewski, Fiodor, 1992b, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, London: Puls.
- Dostojewski Fiodor, 1992c, *Skrzywdzeni i poniżeni*, przeł. W. Broniewski, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, London: Puls.
- Dostojewski, Fiodor, 2002, *Młodzik*, przeł. J. Polecki, Białystok: Kreator.
- Енко, Константин, Владимир 1997, *Ф. Достоевский — интимная жизнь гения*, Москва: Эдиториал УРСС, <http://lib.rus.ec/b/220035/read>. Data dostępu: 07.06. 2014.
- Evdokimov, Paul, 2002, *Gogol i Dostojewski. Zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz: Homini.
- Frank, Joseph, 1969, *The Masks of Stavrogin*, "The Sewanee Review", vol. 77, nr 4.
- Франк, Семён Людвигович, 1990, *Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского)*, [w:] *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931*, Москва: Книга. Data dostępu: 07.06. 2014.
- Freud, Sigmund, 2009, *Dostojewski i ojcostwo*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10: *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Freud, Sigmund, 1994, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Фридлиндер, Георгий, Ф. М. Достоевский и его наследие, http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0820-1.shtml. Data dostępu: 07.06. 2014.
- Горький, Максим, 1939, *История русской литературы*, Москва: Художественная Литература. Data dostępu: 07.06. 2014.
- Grzegorzcyk, Anna, 2002, *Filozofia Nieoczekiwanego*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora.
- Jackson, Robert Louis, 1993, *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*, Stanford: Stanford University Press.
- Jewdokimow, Dorota, 2009, *Człowiek przemieniony. F. M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań: Wyd. UAM.
- Кашина-Евреинова, Анна, 1923, *Подполье гения. сексуальные источники творчества Достоевского*, Petrograd: Третья стража. Data dostępu: 07.06. 2014.
- Кузнецов, Сергей, 1996, *Федор Достоевский и маркиз де Сад. Связи и переклички*, [w:] К. А. Степанян (red.), *Достоевский в конце XX века*, Москва: Классика плюс. Data dostępu: 07.06.2014.
- Langan, Janine, 1986, *Icon vs. Myth: Dostoevsky, Feminism and Pornography*, "Religion & Literature", vol. 18, nr 1.

- LeBlanc, Ronald D., 2009, *Slavic Sins of the Flesh. Food, Sex and Carnal Appetite in Nineteenth-Century Russian Fiction*, Lebanon: University of New Hampshire Press.
- Matlaw, Ralph E, 1960, *Thanatos and Eros. Approaches to Dostoevsky's Universe*, „Slavic and East European Journal”, vol. 4 nr 1.
- Matuszewski, Krzysztof, 2006, *Georges Bataille — inwokacje zatraty*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Мережковский, Дмитрий, 2000, Л. Толстой и Достоевский, Наука, Москва: Наука
http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1902_tolstoy_i_dostoevsky.shtml
- митрополита Антони (Храповицки), 2006, *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского*, [w:] tegoż: *Молитва русской души, сретенский монастыр*, <http://www.pravoslavie.ru/put/2631.htm> . Data dostępu: 07.06.2014.
- Michajłowski, Mikołaj, 1984, *Okrutny talent*, przeł. L. Liburska, [w:] *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach i krytyce*, wybór, wstęp i przypisy Z. Podgórzec, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Warszawa.
- Mochulsky, Konstantin, 1967, *Dostoevsky: His Life and Work*, trans. M. A. Minichan, Princeton: Princeton University Press.
- Morson, Gary S, 1999, *Paradoxical Dostoevsky*, „Slavic and East European Journal”, vol. 43, nr 3.
- Panichas, George A., 1985, *Dostoevsky's Spiritual Art. The Burden of Vision*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Parker, Tyler, 1947, *Enthusiasm for Life: Notes on „The Possessed”*, „Chicago Review”, vol. 2, nr 1.
- Praz, Mario, 1966, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: PIW.
- Розанов, Василий Васильевич, 1909, *На лекции о Достоевском*, „Новое время”, 4 июля. Data dostępu: 07.06.2014.
- de Sade, Donatien A. F., 2003a, *Julietta. Powodzenie występku*, wybór i tłumaczenie B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków: Mireki.
- de Sade, Donatien A. F., 2003b, *Powiedzieć wszystko*, wybór i tłumaczenie B. Banasiak i inni, Kraków: Mireki.
- Szestow, Lew, 2000, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa: Czytelnik.
- Traversi, Derek A., 1962, *Dostoevsky*, [w:] R. Wellek (red.), *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, New York: Prentice-Hall Inc.

Michał Kruszelnicki

Cierpienie, rozdarcie, niespełnienie: destrukcyjny Eros w dziele F. Dostojewskiego

Wodziński, Cezary, 2005, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk: słowo-obraz terytoria.

ABSTRACT

SUFFERING, ANGUISH, DISTRESS: THE DESTRUCTIVE EROS IN THE WORK OF FYODOR DOSTOEVSKY

My paper discusses the idea of destructive eroticism in the work of Fyodor Dostoevsky. Eros is posited here as manifesting in two, opposite forms: the Christian virtue of *agape* consisting in a humble service to a beloved person, and the Greek *eros* which in Dostoevsky is transformed into destructive love, one steeped in egoism and sadistic-masochistic impulses. I want to argue that destructive eroticism is for Dostoevsky of greatest interest, while love conceived as *agape* serves in his work only as a minor, normative projection, a tribute paid to the Russian Orthodox worldview. In my analysis I refer to Georges Bataille's philosophical thought to combine the pattern of unfulfilled and ruinous love in Dostoevsky with his conviction that irrational aspects of man, his penchant to evil and transgression can be seen as a measure of the intensity and authenticity of one's spiritual life. Contrary to religious interpretations of Dostoevsky, I argue that the author of *Crime and Punishment* prefers to cast his protagonists into the limbo of suffering, anguish and distress and therefore he ultimately rejects the possibility that human beings can content themselves with a mediocre life in which existential complacency is bought at a price of resignation from dangerous passions of which one could say that were "worth a life".

KEYWORDS: Fyodor Dostoevsky, eroticism, destructive Eros, death, suffering, distress, spirituality, Georges Bataille



MAREK JAKUBIEC
UNIwersytet Jagielloński

AUTONOMIA FILOZOFII PRAWA WZGLĘDEM METAFIZYKI W UJĘCIU W. SOŁOWJOWA — ZARYS PROBLEMATYKI

Wstęp

Metafizyka i filozofia prawa to dyscypliny, które znajdują się na różnych biegunach filozoficznej refleksji. O ile pierwsza z nich stawia sobie za cel odnalezienie odpowiedzi na problemy najbardziej ogólne, dotyczące bytu i jego natury, o tyle przedmiotem refleksji filozoficznoprawnej jest między innymi fakt istnienia prawa, jego rola w społeczeństwie, a także relacja między szeroko pojmowanym prawem natury a prawem stanowionym [zob. Stelmach, Sarkowicz 1999, 23].

Włodzimierz Sołowiow, którego wybrane poglądy będą przedmiotem analizy w niniejszym artykule, to jeden z rosyjskich myślicieli tworzących w dziewiętnastym stuleciu. Wpływ na jego filozofię wywierał przede wszystkim idealizm niemiecki, zwłaszcza w wydaniu Schellinga [zob. Mazurek 2006, 58–59]; krytycznie odnosił się on natomiast do twórczości Hegla. Inspirował się także ideami rozwijanymi w jego ojczyźnie, szczególnie przez Kirejewskiego [Walicki 1995, 176], a też filozofią woli i przedstawienia Schopenhauera [Ostrowski 2007, 97].

Jedną z tych cech twórczości Sołowjowa, która czyni go myślicielem wyjątkowym również współcześnie, był swoisty „dualizm” jego myśli. W różny sposób rozwijał swoje koncepcje dotyczące dwóch przedmiotów zainteresowania: metafizyki religijnej i filozofii prawa związanej z etyką. Nie była to oczywiście separacja absolutna, jednakże różnice dotyczące ujęcia obu tych dyscyplin są znaczące. Umiejętność oddzielenia poglądów metafizycznych i filozoficznoprawnych jest zjawiskiem stosunkowo rzadko występującym wśród myślicieli

poruszających problemy filozofii prawa; zazwyczaj wizja prawa znajdowała ugruntowanie w poglądach metafizycznych, czego doskonałym przykładem jest filozofia prawa skandynawskich realistów prawnych [zob. Ross 1957, Hart 1959 (krytycznie wobec realizmu)].

Abstrakcyjna metafizyka

Głównym obiektem krytyki dziewiętnastowiecznych myślicieli rosyjskich był zachodni racjonalizm, indywidualizm oraz w sposób szczególny legalizm. Zamiast nich proponowano radykalny „antyeuropeizm” powiązany z mistycyzmem i religią prawosławną. Myśl Sołowjowa początkowo zmierzała tym szlakiem, jednakże z czasem zaczęła rozwijać się w nieco innym kierunku, czego dowodem jest fakt, że już w I połowie XX wieku był on zaliczany do grona najbardziej interesujących przedstawicieli rosyjskiej filozofii prawa [zob. Gurvitch 1922–1923]. Ta dyscyplina, co rozumiało w związku z panującym ówczesnie w Rosji „stylem myślenia”, pozostawała najczęściej poza obszarem zainteresowań rosyjskich metafizyków. Właśnie ten fakt świadczy o wyjątkowości Sołowjowa: pozostając religijnym metafizykiem, nie przestał być stosunkowo nowoczesnym filozofem prawa i *vice versa*. Jako pierwszy Rosjanin wypracował on neoliberalną filozofię prawa, która wywierała wpływ na późniejszych rosyjskich myślicieli, co było nie bez znaczenia dla programów liberalizacji politycznej w Rosji XIX i początków XX wieku. Dla oddania historycznej sprawiedliwości warto wspomnieć także o innym myślicielu, nazywanym współzałożycielem rosyjskiej tradycji filozofii prawa — Borysie Cziczerynie. Pomimo istniejących między nim a Sołowjowem różnic bez wątpienia obaj przyczynili się do rozwoju filozoficznej refleksji nad prawem [tamże].

Jak wspomniano, rosyjska metafizyka XIX wieku była skoncentrowana głównie na kwestiach związanych z religią. Problemy i dyscypliny dotyczące życia doczesnego, do jakich niewątpliwie zalicza się prawo, były traktowane jako mniej istotne i niewarte pogłębionej filozoficznej refleksji. Dodatkowe źródła niechęci do prawa można także doszukiwać się w antyeuropejskości prawosławnych myślicieli — wszak jednym z filarów kultury i tożsamości europejskiej jest właśnie prawo, wywodzące się

z tradycji rzymskich.

Sołowjow pozostawał jedynie częściowo obecny w owym zasadniczym nurcie filozoficznym. W niniejszym tekście zaprezentowane zostaną najważniejsze kwestie metafizyczne, jakie poruszał on w swych dziełach. Nie zostaną one jednak poddane szczególnie dogłębnej analizie, taka znacząco przekraczałaby wszak jego ramy. Ograniczymy się zatem do tych zagadnień, które pozwolą ukazać Sołowjowa jako przedstawiciela metafizyki¹. To z kolei pozwoli na dokonanie eksplikacji oryginalności jego twórczości, w której filozofia prawa zachowała należną jej autonomię.

Idee przedstawione Sołowjowa stanowiły istotne źródło inspiracji, szczególnie dla idealistycznych metafizyków [Walicki 1995, 177]. Jedną z najważniejszych była koncepcja nieustannego i powszechnego rozwoju świata, zmierzającego do doskonałej jedności z Bogiem [Obolevitch, b.d., 2]. Stanowiła ona próbę ujęcia wszystkich bytów jako części pewnej dialektycznej jedności — jedności, która nie doprowadza jednak do zniszczenia indywidualności części składowych. Zamiast znoszenia różnic, mamy do czynienia raczej z ich relatywizacją [Walicki 1995, 187]. Propozycja ta stanowi ciekawą próbę uniknięcia tak holizmu, jak i atomizmu.

W wizji Sołowjowa cały świat podporządkowany jest jednemu celowi: przywróceniu jedności. Dlaczego została ona utracona? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy odwołać się do zasadniczych założeń myśliciela, stanowiących rdzeń jego metafizyki. Przede wszystkim konieczne jest zwrócenie uwagi na specyficzne rozumienie bytu przez filozofa. Wyróżniał on bowiem trzy sposoby oddziaływania bytu z rzeczywistością zewnętrzną wobec niego: wolę, przedstawienie oraz uczucie. W zależności od tego, który z elementów jest najbardziej wpływowy, byt może zostać określony jako duch (podmiot woli), rozum (podmiot i nosiciel prawdy) i dusza (podmiot przedstawienia) [Sołowjow 2011, 212]. Analogicznie, istnieją także trzy sfery bóstwa: duchów, inteligencji i dusz, stanowiące jednakże jedność [Obolevitch, b.d., 5]. Z czasem nastąpić

¹ Szczegółowe omówienie zagadnień związanych z metafizycznymi koncepcjami filozofa można odnaleźć na przykład w [Ostrowski, 2007, 185–353].

miało jednak odróżnienie i oddzielenie się sfery dusz, w wyniku czego świat pogrążył się w chaosie walki antagonistycznych pierwiastków [tamże]. Decydującą chwilą w niezwykle abstrakcyjnej wizji rozwoju, którą przedstawił Sołowjow, było pojawienie się człowieka. Od tego momentu bowiem nastąpił zwrot i stopniowy powrót do jedności z Bogiem — „Bożoczłowieczeństwa”. Najważniejszym wydarzeniem było zjednoczenie pierwiastka boskiego i ludzkiego w Chrystusie [Sołowjow 2011, 201]. Zdaniem Sołowjowa do osiągnięcia pełni jedności potrzeba także zjednoczenia Kościoła Wschodniego i Zachodniego. W świetle powyższych uwag określenie jego propozycji mianem „filozofii wszechjedności” wydaje się adekwatne, pomimo niejednoznaczności pojęcia „wszechjedność” [Dobieszewski 2002, 207].

Eksplikując schemat zawikłanej rewolucji kosmicznej, rosyjski filozof dochodzi do wniosków, które wydają się dalekie od metafizycznych spekulacji. Abstrakcyjna wizja rzeczywistości doprowadza go do bardzo odważnego, zwłaszcza zważywszy na realia polityczne w czasach jego twórczości, postulatu unifikacji Wschodu i Zachodu [Mazurek 2008, 74]. W ówczesnej Rosji jego realizacja była niewyobrażalna, podobnie zresztą jak zjednoczenie Kościoła rzymskokatolickiego i Cerkwi prawosławnej². Tymczasem dzięki temu obecna na Wschodzie prawda o Chrystusie i Bożoczłowieczeństwie miałyby się stać komplementarna z rozwiniętym na Zachodzie pierwiastkiem ludzkim i mogłyby utworzyć niezwykłą całość³ [Sołowjow 2011, 219–220].

Sołowjow podejmował także refleksje na temat historyczno-politycznego znaczenia chrześcijaństwa. Wydaje się, że reprezentował on pogląd przeważający w zachodniej cywilizacji, uznając, że wielką zasługą Kościoła było rozdzielenie sfery sakralnej od państwowej. Inaczej niż Kirejewski, którego pisma były

² Zbliżenie między tymi dwoma odłamami chrześcijaństwa nastąpiło dopiero w II połowie XX wieku, w czym dużą zasługę miały reformy Soboru Watykańskiego II (1962–1965)

³ Na marginesie warto wspomnieć, że przyjęcie takiego poglądu nie przeszkadza Sołowjowowi w podejmowaniu ostrej krytyki Kościoła rzymskokatolickiego [Sołowjow 2011, 213 i n.].

niejednokrotnie źródłem inspiracji dla Sołowjowa, oddzielenie polityki od moralności religijnej postrzegał on jako zjawisko pozytywne, gotów był uznać autonomię ekonomicznej oraz politycznej sfery życia publicznego [Walicki 1995, 191]. To pokazuje, jak niezwykle był on postacią — głosił idee, które w antyeuropejskiej Rosji jednoznacznie były kojarzone z Zachodem.

Filozofia prawa

O ile metafizyczne wizje Sołowjowa jawią się jako niezwykle zawoalowane, o tyle jego poglądy na problemy społeczne swą wagę zawdzięczały między innymi jasności i racjonalności postulatów. Relatywnie rzadkie to zjawisko, gdy jedna osoba potrafi osiągnąć oryginalność w dwóch właściwie różnych dyscyplinach, w sytuacji, gdy poglądy będące istotą jednej z nich nie powodują intelektualnego „zamknięcia” w kwestii innej.

Najbardziej interesujący aspekt twórczości, który zaliczyć można do wspominanej powyżej „społecznej części” spuścizny myśliciela, to myśl dotycząca problematyki prawa. Jest on oczywiście daleki od wszelkich antymetafizycznych nurtów w filozofii prawa; nie proponuje rozdziału prawa i moralności, jak przedstawiciel pozytywizmu prawnego Hans Kelsen. i oparcia się tylko na ustawach, do czego nawoływał pozytywistyczny nurt w dziewiętnastowiecznej filozofii prawa [Stelmach, Sarkowicz 1997, 32–35]. Sołowjow rozumiał, że istnienie moralności jest uzależnione od istnienia społeczeństwa. Sama wola moralna jednostki jest bowiem niewystarczająca. Imperatyw kategoryczny, zaproponowany przez Kanta [Kant 1981, 51], stanowi zasadę etyki racjonalnej, jednakże na nic się ona zdaje, jeżeli nie są spełnione podstawowe warunki dla realizacji moralnych postulatów [Walicki 1995, 192–193]. Najważniejszym z nich jest istnienie zorganizowanego społeczeństwa. Tylko w nim jednostce zostanie zagwarantowane prawo nietykalności własnej osoby, dające elementarne poczucie bezpieczeństwa. Jak jednak miałyby to odbywać się w praktyce? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie, zdaniem Sołowjowa, prowadzi do uznania konieczności istnienia prawa, będącego fundamentalnym czynnikiem organizującym jednostki i ograniczającym je w odpowiednim zakresie. Jego genezy upatrywał

w dwóch elementach. Jednym z nich była świadoma wola jednostek tworzących społeczeństwo, drugim natomiast nieświadoma twórczość swoistego „zbiorowego ducha” społeczności. Nietrudno odkryć, do których wielkich koncepcji genezy prawa i państwa odwoływał się Sołowjow. Wspominając pewien duchowy element spajający grupę, czynił ukłon w stosunku do tzw. niemieckiej szkoły historycznej. Jej twórcy, zwłaszcza Friedrich Karl von Savigny, podkreślali, że prawo kształtuje się w procesie historycznym, którego ludzki rozum nie jest w stanie poznać i zrozumieć. Stanowi ono swoistą emanację ducha narodu, który kształtuje także ustrój państwa, język, obyczaje etc. [Chojnicka, Olszewski 2004, 161–162]. Zdaniem Sołowjowa model ten prawidłowo opisuje wczesne stadia ewolucji prawa. Z czasem jednak sposób funkcjonowania społeczeństwa ulega zmianie. Organicyzm ustępuje miejsca rodzącemu się indywidualizmowi; społeczeństwo staje się związkiem autonomicznych jednostek [Sołowjow 1966, 145], a etap ten dobrze opisują koncepcje odwołujące się do ich świadomej woli. Nietrudno zauważyć w tym miejscu aluzję do koncepcji „umowy społecznej”, głoszonej przez Johna Locke’a, a ostatecznie sformułowanej przez Jeana Jaques’a Rousseau.

Warto ponownie odwołać się do tezy postawionej na początku tego artykułu: Sołowjow był myślicielem niezwykłym, biorąc pod uwagę czas i miejsce jego aktywności; dokonał swoistego wyjścia poza przyjęty sposób myślenia, w jakim tkwiła znakomita większość otaczających go intelektualistów. Pogląd, zgodnie z którym państwo to tylko związek jednostek, był dla jego rodaków nie do przyjęcia. Tymczasem Sołowjow nie tylko uznał jego prawdziwość, lecz dodatkowo oceniał pozytywnie rozwój społeczeństwa w takim kierunku. Ujmując rzecz skrótowo, zgodnie z tą wizją, jednostki zawierają swoistą umowę społeczną i w ten sposób doprowadzają do powstania władzy państwowej. Jej głównym zadaniem jest natomiast świadome stanowienie prawa, którego celem jest dążenie do realizacji wspólnego dobra.

Sołowjow nie wskazywał konkretnego momentu przejścia od modelu organicystycznego do opartego na umowie społecznej. Co więcej, uznawał, że w każdym społeczeństwie oba elementy są w pewien sposób obecne. Wspólnotowość i indywidualizm są

bowiem konieczne dla istnienia społeczeństwa w ogóle. W gruncie rzeczy uzasadnione jest mówienie jedynie o ewolucyjnym przechodzeniu od dominacji modelu pierwszego do drugiego, przy czym ewolucja ta ma charakter permanentny i nigdy się nie zakończy. Celem ostatecznym jest współistnienie dwóch elementów — jedności i indywidualizmu. Prawodawcy powinni tym samym dążyć do usunięcia niespójności i konfliktów między duchem wspólnotowym a świadomością jednostek [Walicki 1995, 194]. W żadnym wypadku nie oznacza to jednak dążenia do swoistego typu specyficznie uzasadnianej anarchii.

W swoich rozważaniach o istocie prawa Sołowjow nie pomijał także problemu jego relacji do idei równości i wolności. Zauważał, że zadaniem prawa jest regulowanie stosunków między wolnymi osobami. Stąd elementem niezbędnym, by możliwe stało się podjęcie dyskursu dotyczącego prawa, jest uznanie konieczności realizowania wspomnianych idei w życiu publicznym. Prawo winno zapobiegać naruszaniu wolności innych, a tym samym jego zadaniem jest ograniczanie wolności jednostki o tyle, o ile mogłaby ona poprzez swoje postępowanie naruszyć sferę wolności innej osoby. Interesy wszystkich ludzi Sołowjow uznawał za równe, stąd prawo definiował jako „wolność warunkowaną równością” [Sołowjow 1966, 153]. Wydaje się więc, że przyjmował on znaną dziś w Europie definicję wolności, która głosi prawo do postępowania przez jednostkę zgodnie z jej wolą do momentu, gdy poprzez owo korzystanie z wolności wchodzi ona w obszar wolności innej osoby. Właśnie wtedy pojawia się miejsce dla prawa i ingerencji państwa.

Jak wspomiano, poglądów Sołowjowa nie sposób określić jako tożsamy z tzw. „tezą o rozdziale” (niem. *Trennungsthese*), zaproponowaną przez Kelsena. Nie był jednak także propagatorem koncepcji utożsamiającej prawo i moralność (czego można, być może, spodziewać się po poznaniu jego głęboko religijnej metafizyki). Uznawał jednak, że są one jednością tylko w odniesieniu do zasady sprawiedliwości. Przyjął przy tym jej rzymską definicję, przypisywaną juryscie Ulpianowi, zgodnie z którą sprawiedliwość jest „oddaniem każdemu tego, co mu się słusznie należy”. Tym samym prawo nie powinno wymagać od jednostki niesienia pomocy innym, musi natomiast chronić równą wolność wszystkich [zob.

Walicki 1995, 195].

Z powyższych rozważań wyłania się następujący wniosek: Sołowjow dostrzega przede wszystkim negatywną funkcję prawa. Uznaje, że w pierwszej kolejności regulacje powszechnie obowiązujących aktów normatywnych winny jasno stwierdzać, czego nie wolno czynić jednostce, nie mogą natomiast nakazywać konkretnych, pozytywnych działań [Sołowjow 1988, 20–21]. Była to myśl niezwykle oryginalna, gdyż ochrona liberalnych wartości w dziewiętnastowiecznej Rosji była trudna do wyobrażenia tak dla jej mieszkańców, jak i sprawujących władzę.

Myśliciel dostrzegał jednak problem rodzący się w wyniku przyjęcia takiej koncepcji. Jeżeli bowiem prawo w żaden sposób nie może wpływać na nasze działanie (poza zakazywaniem popełniania konkretnych czynów), pojawia się pytanie, co powinno je regulować?

Metafizyka jako uzupełnienie prawa. Autonomia filozofii prawa

Według Sołowjowa odpowiedź na powyższe pytanie jest następująca: moralność. Najważniejszym jej elementem jest natomiast miłość do drugiego człowieka [tamże, 58]. W tym momencie po raz kolejny jasno manifestuje się przywiązanie rosyjskiego filozofa do religii i tradycji chrześcijańskiej. W jego opinii miłość to dar od Boga, który traktuje ludzi jak najlepszy ojciec. Obowiązkiem człowieka jest odwzajemnienie tej miłości poprzez szacunek i służbę wobec bliźnich. Sołowjow pisze:

„Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie; dawaj bliźniemu więcej, niż mu się należy, odnoś się do bliźniego lepiej, niż jest tego godzien. Oddawaj temu, komu nie jesteś winien i nie żądaj od tego, kto tobie jest winien. Tak z nami postępują najwyższe moce, tak i my winniśmy postępować między sobą” [tamże, 48].

Ostatecznie rozważania dotyczące natury i funkcji prawa prowadzą Sołowjowa do refleksji metafizyczno-religijnych. Prawo, które stanowi swoistą „namiastkę moralności”, okazuje się niewystarczające. Pozostawienie człowiekowi prawie całkowitej swobody w odniesieniu do sposobu jego życia (zabronienie jedynie określonych występków) doprowadzić mogłoby do kształtowania

skrajnie egoistycznie nastawionych jednostek, niezainteresowanych losem innych. Taka postawa byłaby niespójna, wzięwszy pod uwagę fakt wywodzenia się prawa ze wspólnej tożsamości czy umowy, której celem ma być *bunum commune*; wszak to wspólnota odgrywa w życiu człowieka ogromną rolę, a egoizm stanowi dla jej istnienia najważniejszą przeszkodę. Uzasadnieniem dla wspólnotowej moralności nakazującej określone pozytywne działania jest jedność każdego człowieka z Bogiem. Z niej Sołowjow wywodzi nakaz wzajemnej miłości, której przejawem ma być czynienie dobra „drugiemu”. Nie oznacza to jednak pozwolenia na budowanie prawa według nakazów religijnych. Prawo wymaga bowiem jedynie „uzupełnienia” przez podstawowe zasady moralności, których genezy upatrywać winniśmy w Bogu. Co więcej, niezwykle istotnym — i stanowiącym o oryginalności Sołowjowa — elementem jego filozofii jest postulat konieczności odseparowania prawa od religii i metafizyki [Sołowjow 2011, 29]. Zastąpienie prawa przez religijną moralność nazywał on nawet „fałszywą teokracją”, zauważając, że prowadziłoby to do zniesienia ludzkiej wolności w imię prawa boskiego. Człowiek musi mieć możliwość wyboru postępowania, nawet gdy szkodzi samemu sobie, gdyż na tym polega wolność, która jest darem Boga. Zadaniem prawa jest ochrona wolności gospodarczej i własności prywatnej, nie może ono natomiast wymuszać stosowania się do jednego, określonego modelu moralności⁴. Celem jego istnienia jest wszak stworzenie przestrzeni wolności do moralnego doskonalenia się jednostek, a nie ich zmuszanie do akceptacji narzuconego systemu moralnego [Mazurek 2006, 95]. Tym samym również i filozofia prawa zyskuje należną jej autonomię.

Sołowjow pozostawił także ciekawe spostrzeżenia w odniesieniu do modelu państwa oraz instytucjonalnego aspektu przedstawionej powyżej problematyki, tj. relacji „państwo — kościół”. Za konieczne uznał wprowadzenie „nowej teokracji”, jak już

⁴ Na marginesie warto zauważyć, że znajduje to odzwierciedlenie w koncepcji praw podmiotowych Sołowjowa, którą wyprzedzał znacznie swoją epokę. Niestety, nie ma w tym tekście miejsca na jej szczegółową analizę.

jednak wspomiano, nie oznaczało to, że państwo i prawo mogą zostać pochłonięte przez kościół. Za nietrafną uważał także radykalną doktrynę oddzielenia kościoła od państwa, istniejącą od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, podejrzewając, że wcielenie jej w życie doprowadziłoby do formalizmu sprawiedliwości prawnej, który ostatecznie zanegowałby sprawiedliwość jako taką. Potrzeba więc złotego środka — „swobodnej teokracji”, która godziłaby prawo z moralnością, uznając autonomię tego pierwszego.

Podsumowanie

Wydaje się, że Sołowjow nie uniknął pewnych trudności z określeniem granic autonomii prawa. Nie powinno budzić to zdziwienia, biorąc pod uwagę fakt głoszenia przez niego właściwie przeciwstawnych sobie idei, takich jak wspomniana na początku artykułu „wszechjedność”, a drugiej strony niezależność jednostki, czy dążenie do powszechnego wcielania zasad moralności chrześcijańskiej w życie przy jednoczesnym wyrażaniu uznania dla zasad liberalnych. Jego synkretyczna myśl, stanowiąca syntezę heterogenicznych elementów, stanowiła niezwykle punkt na mapie rosyjskiej myśli, w której w XIX wieku dominowało słowianofilstwo z jego głównym postulatem dążenia do szeroko pojętej jedności. Pewna niespójność koncepcji jest prawdopodobnie konieczną ceną, jaką trzeba ponieść za wkomponowanie w nią wielu oryginalnych elementów. Biorąc pod uwagę nowoczesny charakter filozofii prawa Sołowjowa, można pokusić się jednak o stwierdzenie, że myślicielowi „opłacało” się ją zapłacić.

BIBLIOGRAFIA

- Chojnicka, Krystyna, Olszewski, Henryk, 2004, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań: Ars boni et aequi.
- Dobieszewski, Janusz, 2002, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gurvitch, Georges, *Die zwei groessten russischen Rechtsphilosophen: Boris Tchitcherin und Wladimir Solowjeff*, Philosophie und Recht, t. 2, 1922–1923, ss. 80–102
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Scandinavian realism*, The Cambridge Law Journal, Vol. 17, No. 2, 1959, ss. 233–240.
- Kant, Immanuel, 1984, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa: PWN.
- Mazurek, Sławomir, 2006, *Utopia i łaska: idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mazurek, Sławomir, 2008, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obolevitch, Teresa, *Teoria ewolucji w perspektywie ideał-realizmu: W. Sołowjow*, b.d., (tekst dostępny na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl).
- Ostrowski, Andrzej, 2007, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Przebinda, Grzegorz, 1992, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków: Arka.
- Ross, Alf, *Tû-Tû*, Harvard Law Review, Vol. 70, 1957, ss. 812–825.
- Sołowjow, Władimir, 1988, *Duchowe podstawy życia*, przeł. J. Zychowicz, [w:] *W. Sołowjow. Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski, Poznań: W drodze.
- Sołowjow, Władimir, 1966, *Sobranije soczinienij*, t. 2, Bruksela.
- Sołowjow, Władimir, 2011, *Wykłady o Bogocłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stelmach, J., Sarkowicz, R., 1999, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków:

Marek Jakubiec

*Autonomia filozofii prawa względem metafizyki
w ujęciu W. Sołowjowa — zarys problematyki*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Walicki, Andrzej, 1995, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*,
Warszawa: ISP PAN.

ABSTRACT

AUTONOMY OF PHILOSOPHY OF LAW IN RELATION TO METAPHYSICS IN SOLOVIOV

In the present paper two issues are enunciated. The first part consists brief analysis of Soloviov's metaphysics. In the second one, main aspects of Russian philosopher's legal theory and the relation between his metaphysical and legal conceptions are presented. The aim is to indicate originality of Soloviov's thought, especially in the context of the paradigm which ruled in Russia in 19th century.

KEYWORDS: Soloviov, legal philosophy, metaphysics, law and metaphysics



IWO USTYNIAK
UNIwersytet Łódzki

**SCHOPENHAUEROWSKA KONCEPCJA MOTYWACJI A
JEDNOŚĆ LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI W ŚWIETLE
ROZPRAWY *O WOLNOŚCI LUDZKIEJ WOLI***

1. Wstęp

Niezależnie od tego, czy wierzymy, że dysponujemy wolną wolą (tzn., że ostatecznie to od nas samych i naszej autonomicznej decyzji zależy, jakie działanie podejmiemy), czy też raczej skłonni bylibyśmy przyznać, iż w istocie wszelkie nasze działania są czymś koniecznym i tak naprawdę nie mamy na nie żadnego wpływu (wolność woli stanowi jedynie pewne złudzenie), prawdopodobnie każdy zgodzi się, że działania te określone są przez pewne racje, motywy czy intencje stanowiące niezwykle istotny element konstytuujący zarówno nasze naturalne poczucie odpowiedzialności za czyny, jak i poczucie ciągłości (spójności) naszej osobowości. Naturalne i powszechne wydaje się także przekonanie, iż relacja, która łączy działanie z motywem jest w istocie relacją przyczynową, analogiczną do relacji między dwiema zderzającymi się bilami, w której ruch pierwszej z nich w sposób konieczny wywołuje określony ruch drugiej.

W niniejszym artykule zamierzam bliżej przyjrzeć się właśnie takiemu „zdroworozsądkowemu” sposobowi postrzegania ludzkiej woli, z którym spotykamy się w filozofii Arthura Schopenhauera. Omówić przy tym pragnę kilka istotnych trudności związanych z przedstawianą przez Schopenhauera koncepcją motywacji. Jak pokażę, pomimo iż poglądy Schopenhauera bliskie są naszym potocznym, czy też „naturalnym”, przekonaniom, to jednak przy analizie ich całokształtu okazują się równie słabo umotywowane jak odrzucanie przezeń postulatu wolnej woli. Zamierzam ponadto pokazać, jak bardzo

problematiczne jest jego stanowisko odnośnie do jedności dwóch zasadniczo odmiennych aspektów ludzkiej podmiotowości, związanych z dwoma możliwymi sposobami postrzegania przez nas naszego własnego Ja.

Omawiając poglądy Schopenhauera, odwoływał się będę przede wszystkim do jego słynnej rozprawy *O wolności ludzkiej woli*. W kilku miejscach nawiążę również do jego głównego dzieła – tj. *Świata jako woli i przedstawienia* – oraz do rozprawy *O poczwórnym źródle twierdzenia o podstawie dostatecznej*.

2. Pojęcie samoświadomości

Rozpoczynając niniejsze rozważania, wspomnieć pragnę, że rozprawa Schopenhauera *O wolności ludzkiej woli* stanowiła odpowiedź na pytanie konkursowe Norweskiej Akademii Królewskiej dotyczące tego, czy istnienia wolnej woli można dowieść jedynie na podstawie samowiedzy. Niezbędne jest zatem wstępne objaśnienie, jak myśliciel ten pojmował samo pojęcie samowiedzy (czy też samoświadomości). „Samowiedzą” (*Selbstbewusstsein*) Schopenhauer nazywał po prostu świadomość własnego Ja i jako taką odróżniał ją od tzw. świadomości innych rzeczy. Ważne przy tym jest to, że właściwym przedmiotem danym nam w samowiedzy jest, zdaniem Schopenhauera, Ja pojmowane przede wszystkim jako podmiot woli [por. Schopenhauer, 1991, 20]. Dodajmy, że za przejawy woli uznawał on z kolei nie tylko „akty chcenia”, lecz także wszelkie afekty i odczucia. Ponadto, wedle Schopenhauera to właśnie tak pojmowana samoświadomość miała stanowić „most” łączący ludzką podmiotowość z zewnętrznym światem [por. Schopenhauer, 1991, 27]. Tylko dzięki temu, że w samoświadomości dani jesteśmy sobie jako podmioty woli, możemy postrzegać samych siebie jako istoty przedmiotowe, znajdujące się „wewnątrz” świata i pozostające z nim w rozmaitych związkach. Nawet świadomość naszej cielesności wpływała zdaniem Schopenhauera z tego, że ciało traktujemy przede wszystkim jako „organ” woli.

Dodajmy, że pojęcie ciała jako narzędzia woli odgrywa niezwykle istotną rolę w całości metafizycznych poglądów Schopenhauera.

Twierdził on bowiem, że akt woli i czynność ciała (określone działanie) nie są dwoma odmiennymi stanami, lecz w istocie są tym samym stanem postrzeganym na dwa odmiennie sposoby (w pierwszym przypadku jako przedmiot samoświadomości, w drugim jako przedstawienie dane nam w świadomości rzeczy zewnętrznych). W związku z tym Schopenhauer pisał: „Czynność ciała jest niczym innym niż uprzedmiotowionym, tj. wstępującym w naoczność, aktem woli” [Schopenhauer, 2009, t. 1, 174].

Właśnie to utożsamienie czynności ciała i aktu woli pozwala Schopenhauerowi stwierdzić w dalszej części jego głównego dzieła, iż wola stanowi istotę całej zjawiskowej rzeczywistości. Dlatego także, nawiązując do terminologii Kanta, określał on wolę jako „rzecz samą w sobie”, która pozostaje poza zasięgiem zasady racji dostatecznej [por. Schopenhauer, 2009, 439n]. Zaznaczmy, że Schopenhauer nie twierdził przez to, iż wszelkie zjawiska w świecie „funkcjonują” dokładnie tak samo jak ludzka wola. Uznawał natomiast, że wola ludzka stanowi najdoskonalszy przejaw, czy też uprzedmiotowienie, rzeczy samej w sobie w fenomenalnym świecie.

Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że Schopenhauer zdaje się w ten sposób unikać także Kartezjańskiego problemu relacji między duszą i ciałem, przynajmniej w odniesieniu do wolicjonalnego aspektu ludzkiej podmiotowości. Unika bowiem konieczności wprowadzania dodatkowej przyczynowej relacji pośredniczącej między ciałem a wolą.

Można powiedzieć zatem, że poprzez akt samoświadomości podmiot odkrywa, że on sam jest w istocie ucieleśnioną wolą, co w konsekwencji umożliwia mu metafizyczne poznanie istoty całej rzeczywistości. Zarazem, jak wspomniałem, człowiek jako podmiot woli jest sobie dany jako zjawisko, tzn. jako byt wpisany w łańcuch przyczyn i skutków rządzących światem. Samopoznanie możliwe jest dla człowieka jedynie w odniesieniu do tego wszechstronnie zdeterminowanego zjawiskowego świata, a w związku z tym, choć bezpośrednio jest on sobie dany jako podmiot woli, to pierwotnie spostrzega siebie zarazem jako jeden z przedmiotów w świecie, tj. jako zjawisko, a więc jako coś, co w swym istnieniu jest całkowicie zdeterminowane przez zasadę racji dostatecznej [por. Schopenhauer, 2009, 441]. Takie poznanie nie jest już jednak dane nam w samoświadomości, lecz wymaga poznawczej aktywności intelektu.

Pomimo iż wola stanowi dla Schopenhauera właściwy przedmiot samowiedzy, twierdził o, iż potoczna analiza samoświadomości nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o wolność woli. Samowiedza mówi nam bowiem o aktach naszej woli jedynie tyle, że możemy czynić, co chcemy, a więc, że nasze działanie jest wolne, to znaczy zależne od naszej woli, ale nie to, że nasza wola jest wolna. Upewnia nas jedynie o tym, że możemy postępować zgodnie z własną wolą, a zatem, że dysponujemy pewnym zakresem wolności fizycznej (którą szerzej omówię w dalszej części tego artykułu) [por. Schopenhauer, 1991, 25 i 32]. Nie jest ona w stanie powiedzieć nam natomiast nic o związkach między człowiekiem a światem, a przecież problem wolności woli sprowadza się właśnie do ustalenia charakteru tej relacji. Schopenhauer twierdził wręcz, że samoświadomość nie jest nawet w stanie pojąć sensu pytania o wolność woli, ponieważ pytanie to dotyczy relacji, w której jeden z członów (a mianowicie przedmioty należące do „zewnątrznego” świata) nie stanowi żadnego przedmiotu, który mógłby być dany w samoświadomości.

3. Negatywny charakter pojęcia wolności

Warto w tym miejscu nieco szerzej omówić podjętą przez Schopenhauera krytykę pojęcia *liberum arbitrium*. Wyjaśnijmy pokrótce jak rozumiał on samą wolność. Mianowicie, zdaniem autora *Świata jako woli i przedstawienia* wolność może być pojmowana jedynie jako coś negatywnego, a mianowicie jako brak przeszkód, które krępowałyby nasze działanie [por. Schopenhauer, 1991, 13]. W związku z tym w zależności od rodzajów przeszkód, które miałyby nas ograniczać Schopenhauer wyróżnia trzy rodzaje wolności. Pierwszym z nich jest wolność fizyczna. Schopenhauer pojmuje ją przede wszystkim jako brak jakichkolwiek przeszkód fizycznych, które (np. krępując ruchy naszego ciała) ograniczałyby możliwość realizacji podejmowanych przez nas postanowień. Dlatego też w świetle takiego ujęcia wolności „wolnymi” można nazwać wszelkie te stworzenia, których czynności są determinowane jedynie przez ich wolę [por. Schopenhauer, 1991, 14].

Drugim rodzajem wolności, który wymienia Schopenhauer, jest wolność intelektualna. Wolność ta ma jego zdaniem polegać na zdolności intelektu do niezafałszowanego przedstawiania sobie pobudek kierujących wolą [por. Schopenhauer, 1991, 103n]. Innymi słowy, człowiek jest intelektualnie wolny wtedy, gdy jest w stanie we właściwy sposób interpretować otaczającą go rzeczywistość. Z brakiem wolności intelektualnej mamy natomiast do czynienia w przypadkach, w których władze poznawcze osoby działającej nie funkcjonują prawidłowo, a także wtedy, gdy pewne zewnętrzne okoliczności sprawiają, że osoba ta może mylnie interpretować uzyskiwane przez nią przedstawienia.

Wreszcie trzecim rodzajem wolności jest wolność moralna, i to ona stanowi właściwy przedmiot rozprawy [por. Schopenhauer, 1991, 15]. Wolność moralna jest bowiem, jak twierdził Schopenhauer, tym samym co wolność woli. Schopenhauer zwracał uwagę, że problem wolności moralnej był związany z pytaniem o to, czy same pobudki mogą, podobnie jak np. przeszkody fizyczne, ograniczać swobodę naszego działania. Pytanie to, jak zauważał, dotyczy jednak nie tego, czy wola jest rzeczywiście wolna, lecz jedynie tego, czy pewna pobudka może przewyciężyć inną słabszą pobudkę i w ten sposób „zniewolić” naszą wolę, skłaniając nas do podjęcia działania, którego nie podjęlibyśmy w innym wypadku (*resp.* odwołując nas od działania, ku któremu skłanialibyśmy się w każdym innym przypadku). Schopenhauer przyznawał, że nie ma takiej pobudki, której nie mogłaby przewyciężyć inna pobudka, co oznacza, że żadna pobudka nie ma nad naszą wolą władzy bezwzględnej. Niemniej jednak nie świadczy to jego zdaniem o wolności ludzkiej woli. Uznawał on bowiem, iż wola ludzka jest rzeczywiście wolna tylko wtedy, jeżeli może działać niezależnie od jakichkolwiek pobudek, a zgodnie z jego poglądami tylko w takim przypadku można by uznać ją za wolną. Negatywne pojęcie wolności Schopenhauer przeciwstawia bowiem pozytywnemu pojęciu konieczności [por. Schopenhauer, 1991, 16]. Jego zdaniem konieczne jest to, co „wynika z danej wystarczającej podstawy” [por. Schopenhauer, 1991, 17]. Niezależnie od tego, czy mówimy o związkach przyczynowych, czy też o relacjach występujących w logice i matematyce, ilekroć dana jest racja określająca to, dlaczego coś ma raczej istnieć, niż nie istnieć (oraz być raczej takie niż inne), to wynikające z

niej następstwo czymś koniecznym. Innymi słowy, czymś na równi koniecznym jest dla Schopenhauera to, że trójkąt jest równoboczny, gdy posiada trzy równe boki, jak i to, że po przyczynie nieuchronnie nastąpi określony skutek. W związku z tym, jeżeli dałoby się dowieść, że akt woli możliwy jest jedynie wówczas, gdy poprzedza go coś, co zawiera w sobie dostateczną podstawę dla zaistnienia owego aktu, to wynikałoby z tego, że każdy faktyczny akt naszej woli (a w związku z tym każde działanie, jakie podejmujemy) jest konieczny. W konsekwencji, w danej sytuacji możliwe byłoby zawsze tylko jedno działanie, a zatem nie istniałoby wówczas nic takiego jak wolność wyboru. Z drugiej strony, wolne mogłoby być jedynie takie chcenie, które nie posiada żadnej determinującej je racji, a zatem takie, które, jak to ujmuje Schopenhauer, byłoby czymś absolutnie przypadkowym, a przez to czymś w swej istocie „cudownym” [por. Schopenhauer, 1991, 17]. Jak pisał Schopenhauer w dalszej części swej rozprawy, „gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem, który nie daje się wytłumaczyć – skutkiem bez przyczyny. A gdybyśmy się odważyli i spróbowali przedstawić sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to zauważylibyśmy, że rozum właściwie tu ustaje i milknie: nie posiada żadnej formy, by pomyśleć coś podobnego” [por. Schopenhauer, 1991, 54].

Zauważmy, że powyższe stwierdzenie bezpośrednio nawiązuje do długiej tradycji argumentów formułowanych przeciwko *liberum arbitrium*, wedle których wolność wyboru uznawana jest za coś irracjonalnego, coś, co nie tylko nie może stanowić podstawy ludzkiego działania, lecz co wręcz czyni niemożliwym podjęcie jakiegokolwiek działania. Warto przypomnieć, że główny argument przeciwko takiej koncepcji wolności, wielokrotnie już u Arystotelesa w dziele *O niebie* [por. Arystoteles, 1990, t. 2, 299]. Wedle Arystotelesa człowiek oddalony równo od dwóch identycznych rodzajów jedzenia, nie mając dostatecznych podstaw, by wybrać którykolwiek z nich, nie wybrałby żadnego. Ponadto, na co zwracał uwagę chociażby Leibniz, przyjęcie koncepcji wolności polegającej na zdolności działania w sytuacji tzw. obojętnej równowagi prowadzi do paradoksalnych konsekwencji [por. Leibniz, 2001, 148]. Otóż, gdyby dane nam były dwie odmienne możliwości działania i nic nie skłaniałoby nas w większym stopniu do

podjęcia jednego z tych działań, to wówczas, chcąc danego działania, jednocześnie nie chcielibyśmy go, gdyż tak samo chcielibyśmy działania odmiennego.

Warto również dodać, że *liberum arbitrium* krytykowano także ze względu na wspomnianą przypadkowość działań, która niewątpliwie wiąże się z takim pojmowaniem wolności. Przypomnijmy chociażby zarzut sformułowany przez Sorena Kierkegaard, wedle którego, gdyby wolność możliwa była jedynie o tyle, o ile możemy być jednakowo skłonni do podjęcia wielości działań, to należałoby uznać, że w istocie zawsze jest ona związana z obojętnością względem tego, co wybieramy [por. Kierkegaard, 2000, 190]. Chociaż nie twierdził on wcale, że niemożliwe jest dokonywanie takich wyborów, to jednak wskazywał na negatywne konsekwencje, jakie utożsamianie wolności z *liberum arbitrium* ma dla ludzkiej egzystencji. Zauważmy przecież, że wolność wyboru jest nie mniejszym zagrożeniem dla poczucia odpowiedzialności za własne czyny niż determinizm. Jak bowiem możemy czuć się odpowiedzialni za wybór jednej spośród wielu dostępnych dla nas możliwości, skoro nie istnieją żadne powody, dla których nie mielibyśmy wybrać dowolnej innej możliwości? Wszelkie nasze wybory byłyby wówczas jedynie dziełem przypadku, a poczucie wpływu i odpowiedzialności za naszą własną egzystencję byłoby co najwyżej pewnym złudzeniem. Dodatkowo, przy takim pojmowaniu wolności i założeniu, że nasze wybory nie są ze sobą w żaden sposób powiązane, gdyż każdy jest dziełem przypadku, niezwykle trudno byłoby zrozumieć, jak mogłaby się ukonstytuować świadomość jedności ludzkiej osobowości (a w związku z tym także poczucie odpowiedzialności za własną egzystencję). Całe ludzkie życie byłoby wówczas jedynie pasmem przypadkowych zdarzeń i wyborów. Dla Kierkegarda poczucie odpowiedzialności za własne czyny, a także związane z nim poczucie integralności własnej osoby, możliwe są tylko wówczas, gdy nasze wybory uznajemy za konieczne i ściśle związane z naszą przeszłością, a także z naszą faktycznością [por. Kierkegaard, 2000, 196–199]. Należy podkreślić, że oczywiście nie oznacza to wcale, iż wybory te musimy pojmować jako zdeterminowane przez zewnętrzne i niezależne od nas przyczyny, lecz raczej, że owa konieczność stanowi pewną formę wewnętrznego, egzystencjalnego przymusu związanego z dążeniem do

autentycznego egzystowania (w którym to jedynie ja sam jestem w pełni odpowiedzialny za to kim jestem), a dążenie to ściśle wiąże się z „ujednoceniem” poprzez nasze wybory tego, kim jesteśmy i kim byliśmy, z tym, kim chcemy się stać. Należy się jednak zastanowić, czy takie odpowiedzialne egzystowanie nie wymaga, oprócz poczucia wewnętrznego przymusu, także świadomości tego, że przecież mogliśmy wybrać inaczej? Czy samo stwierdzenie, że „coś wybieramy”, nie zakłada już tego, że decydujemy się na jedną z wielu dostępnych dla nas możliwości, a zatem, czy nie zakłada pewnej formy wolności wyboru? Ponadto, czy nie jest tak, że nasz wybór może nabrać pełnego „egzystencjalnego ciężaru” dopiero wtedy, gdy rzeczywiście dana jest nam wielość możliwości, i chociaż wybraliśmy jedną z nich to jednak mogliśmy także dokonać innego wyboru? Czy zatem pomimo wskazanych przez Kierkegaarda niewątpliwych trudności związanych z utożsamieniem *liberum arbitrium* z wolnością w ogóle, nie należy uznać wolności wyboru za pewien konieczny, choć z pewnością niewystarczający, warunek wolności?

4. Przyczynowość a złudzenie wolności

Schopenhauer słusznie zauważył, że akt woli zawsze związany jest z przedstawieniem pewnego przedmiotu [por. Schopenhauer, 1991, 23]. Podobnie, jak na przykład akt spostrzegania jest niczym bez pewnych treści, które są w nim uchwytywane, tak też akt chcenia byłby niczym, gdyby chcenie to nie odnosiło się do żadnego, choćby tylko mgliście przedstawionego przedmiotu. Niemniej jednak dla Schopenhauera oznacza to nie tylko, że akt woli musi mieć pewne intencjonalne odniesienie, ale przede wszystkim, że ów akt może powstać jedynie jako skutek oddziaływania pewnego przedmiotu danego nam uprzednio za pośrednictwem władz poznawczych, który to przedmiot Schopenhauer określa mianem pobudki. Jak pisze: „Jeżeli człowiek chce, to zawsze chce czegoś [...]. Znaczy to, że akt woli, który sam jest tylko przedmiotem samowiedzy, powstaje pod wpływem czegoś, co należy do świadomości innych rzeczy, co więc jest przedmiotem zdolności poznawczej” [Schopenhauer, 1991, 23]. Jak się

wydaje, już w tym miejscu można by podać w wątpliwość zasadność jego rozumowania. Czy faktycznie ze stwierdzenia, że aktowi woli musi towarzyszyć przedstawienie pewnego „przedmiotu”, wynika, że przedstawienie to musi poprzedzać i warunkować ów akt? Nie jest bezzasadnym poglądem, iż akty woli muszą być uwarunkowane przez pewne poprzedzające je przedstawienia, ale należy zauważyć, że intencjonalny charakter naszych aktów (w tym także aktów woli) nie dowodzi wcale konieczności uprzedniego zaistnienia jakichkolwiek bodźców, które wywoływałyby owe akty. W związku z tym stwierdzenie Schopenhauera dotyczące związku między aktem woli i jakimś wcześniejszym przedstawieniem pozostaje póki co jedynie niedowiedzianym mniemaniem, choć niewątpliwie mniemaniem jak najbardziej naturalnym i zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. W świetle przedstawionego powyżej poglądu problematyczne wydaje się jednak, czym właściwie jest dla Schopenhauera przedmiot woli lub poznania.

By rozjaśnić przedstawioną powyżej wątpliwość, należy wskazać na pewną ogólną trudność związaną z tym, jak Schopenhauer pojmował sam akt doświadczenia. Otóż, podobnie jak Kant, Schopenhauer twierdził, iż jedność doświadczenia może powstać jedynie dzięki współdziałaniu zmysłowości i intelektu (należy jednak zaznaczyć, że zarazem, w odróżnieniu od Kanta, Schopenhauer twierdził, iż aktywność intelektu nie ma charakteru dyskursywnego, lecz intuicyjny). Tym, co przede wszystkim „chwytają” intelekt są określone formy działania zasady racji dostatecznej (czy też sposoby uprzedmiotowienia woli w zjawiskowym świecie), w tym związku przyczynowe. Zgodnie z powyższym Schopenhauer twierdził także, że dzięki intelektowi wrażenia, będące treściami świadomości, odnosimy do czegoś znajdującego się poza nami, co stanowi przyczynę tych wrażeń. To dokonywane przez intelekt odnoszenie wrażeń do ich przyczyn stanowi niezwykle istotny (a zarazem pierwotny) moment w konstytucji przedmiotów danych nam w doświadczeniu. Przedstawiony powyżej pogląd Schopenhauera można zatem rozumieć następująco: akt woli powstać może jedynie jako następstwo pewnego przedstawienia, które z kolei samo powstać może jedynie wskutek oddziaływania na nasze zmysły określonego przedmiotu.

Nie sposób przeoczyć kilku istotnych problemów związanych z takim pojmowaniem aktów poznania. Po pierwsze, jak zauważył chociażby Christopher Janaway w książce *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, przedmiot poznania musiałby w związku z tym posiadać dwie, niedające się ze sobą pogodzić charakterystyki [por.: Janaway, 1989, 160 i nast.]. Z jednej strony istnienie przedmiotu doświadczenia jest wedle Schopenhauera możliwe jedynie o tyle, o ile jest on przedstawieniem ukonstytuowanym przez podmiot poznania. Z drugiej strony jednakże, ten sam przedmiot ma być odpowiedzialny za wywoływanie w nas wrażeń. To z kolei oznacza, że przedmiot ten musiałby istnieć zanim stałby się przedmiotem spostrzegania (przyczyna musi bowiem poprzedzać skutek w czasie). Z takim stwierdzeniem można by się zgodzić, gdybyśmy przyjęli, że wszelkie przedstawienia są jedynie reprezentacjami przedmiotów, które istnieją niezależnie od poznającego podmiotu. Taką możliwość jednakże Schopenhauer stanowczo odrzucał. Jak bowiem wskazywał, podmiot i przedmiot poznania są w swym istnieniu nierozzerwalnie ze sobą związane.

Po drugie, należy pamiętać, że zgodnie z poglądami Schopenhauera podmiot poznania sam nie może być zarazem żadnym przedmiotem. W związku z tym pojawia się problem (który szerzej omówię w dalszej części artykułu) z wyjaśnieniem mechanizmu oddziaływania przedmiotu na podmiot, ponieważ na gruncie poglądów Schopenhauera podmiotu nie można zasadnie uznać za żaden przedmiot znajdujący się w zjawiskowym świecie.

Po trzecie, nawet jeżeli przyjęlibyśmy, że faktycznie akt woli jest wywoływany przez przedstawienie pewnego przedmiotu, to, jak zauważa sam Schopenhauer, nie dowodzi to jeszcze wcale, iż taki bodziec wywołuje określony akt woli w sposób konieczny [por. Schopenhauer, 1991, 23]. Ostateczne rozstrzygnięcie problemu wolności woli miało natomiast zależeć jego zdaniem właśnie od ustalenia tego, jaki charakter ma relacja między bodźcem a aktem woli. Jeżeli bodziec, będący przedstawieniem pewnego „zewnętrznego” przedmiotu wywoływałby akt woli w sposób konieczny, to rzeczywiście w każdej chwili naszego życia zdolni byłibyśmy tylko do jednego określonego działania, a zatem nie istniałoby nic takiego jak wolność woli.

Schopenhauer poszukiwał odpowiedzi na pytanie o wolność woli w apriorycznych prawach rządzących świadomością zewnętrznych przedmiotów. Jak już wspominałem, najwyższą zasadą rządzącą zjawiskowym światem była wedle niego zasada racji dostatecznej. Jak zauważył Adam Wojtunik w książce *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, za punkt wyjścia swoich poglądów Schopenhauer przyjmuje Wolffiańską zasadę, wedle której „niczego nie ma bez racji dłaczego bardziej jest niż nie jest” [por. Wojtunik, 2011, s. 25]. Z zasady tej Schopenhauer uczynił główną zasadę wszelkiego poznania. W odniesieniu do przedstawień empirycznych zasada ta przejawia się jako przyczynowość wszechstronnie determinująca wszelkie zjawiska [por. Wojtunik, 2011, s. 29, a także Schopenhauer, 1991, 36]. Oznacza to, że każde zjawisko w świecie posiada swoją przyczynę, oraz, że ilekroć zaistnieje dana przyczyna, z koniecznością nastąpi po niej określony skutek. Prawu temu podlegają jego zdaniem bez wyjątku wszelkie przedmioty doświadczenia. Niemniej jednak zwraca on uwagę na szereg istotnych różnic, które można zaobserwować pośród występujących w świecie związków przyczynowych. Ze względu na specyficzne relacje między przyczynami a skutkami wyróżnia on trzy główne rodzaje przyczyn. Przyczynami (*Ursache*) w najściślejszym znaczeniu tego słowa nazywa te przyczyny, z którymi mamy do czynienia w przypadku wszelkich zmian fizycznych i chemicznych zachodzących w przyrodzie [por. Schopenhauer, 1991, 38]. Wyróżnił dwie istotne cechy charakteryzujące związki przyczynowe tego rodzaju. Odwołując się do zasad mechaniki Newtona, twierdził, że po pierwsze działania i przeciwdziałania w takich związkach są sobie równe, a po drugie, że zwiększenie siły oddziaływania danej przyczyny zawsze proporcjonalnie zwiększa także skutek.

Za odmienny rodzaj przyczyn Schopenhauer uznawał tzw. bodźce czy też podniety (*Reiz*), czyli przyczyny, które bezpośrednio związane są ze zmianami, jakie zachodzą tylko w istotach żywych (tzn. w organizmach roślin i zwierząt) [por. Schopenhauer, 1991, 39]. Od przyczyn pierwszego rodzaju bodźce odróżnia przede wszystkim to, że w ich przypadku nie możemy już mówić ani o tym, że przedmiot, w którym dokonują się zmiany pod wpływem pewnej przyczyny również w taki sam sposób oddziałuje na tę przyczynę, ani o tym, że skutek

będzie zawsze proporcjonalnie zwiększał się wraz z tym, jak będziemy zwiększali intensywność oddziaływania podniety.

Wreszcie, trzecim wymienianym przez Schopenhauera rodzajem przyczyn, o których wspominałem już omawiając jego ujęcie wolności moralnej, są oddziałujące na wolę motywacje (*Motiv*) [por.: Schopenhauer, 1991, 40]. Ten rodzaj przyczynowości odróżnia od pozostałych to, że odnosi się tylko i wyłącznie do aktywności organizmów zwierzęcych (a zatem także do aktywności ludzkiej), a także to, iż właściwą przyczynę działania stanowi w tym przypadku nie bezpośrednie oddziaływanie jednego przedmiotu na inny przedmiot, lecz poznawcze przedstawienie określonego przedmiotu. Schopenhauer wskazuje także na istotne różnice między motywacjami determinującymi zachowania ludzi a motywacjami związanymi z zachowaniem innych zwierząt [por. Schopenhauer, 1991, 42]. Twierdzi mianowicie, że ludzie w odróżnieniu od zwierząt posiadają zdolność do wytwarzania przedstawień niekonkretnych, abstrakcyjnych i ogólnych. W związku z tym w przypadku ludzi zakres możliwych pobudek oddziałujących na wolę jest znacznie szerszy niż w przypadku zwierząt, które zdaniem Schopenhauera w swoich działaniach mogą odnosić się jedynie do konkretnych przedmiotów danych w doświadczeniu. Tak więc, o ile aktywność zwierząt jest całkowicie zależna od tego, co w danej chwili postrzegają ich zmysły, o tyle pobudki, którymi mogą się kierować ludzie, obejmują także przedstawienia odnoszące się np. do przeszłości i przyszłości.

Warto przy tym wspomnieć, że nie jest do końca jasne, jakie właściwie przedstawienia ma na myśli Schopenhauer, używając terminu „motyw”. Czy mianowicie każde przedstawienie, które uznać możemy za przyczynę działania, możemy także zasadnie określić jako motyw? Niewątpliwie spostrzeżenie pewnego obiektu może być przyczyną wywołującą w nas określone działanie. Gdy, na przykład, widząc nadjeżdżający z naprzeciwka samochód schodzę na pobocze drogi, to z pewnością można uznać, że spostrzeżenie samochodu miało wpływ na moje działanie. Ale czy powiemy, że było ono motywem mojego działania? Gdy mówimy o motywach czyjś postępowania, to przecież mamy na myśli raczej cele jakie przyświecają działaniom tej osoby. W związku z tym w przedstawionej wyżej sytuacji za motyw mojego

działania (o ile oczywiście działania tego nie uznamy jedynie za nawykową reakcję na bodziec) moglibyśmy uznać na przykład pewne „wyobrażenie” (choćby nawet było ono bardzo mgliste i krótkotrwałe) tego, że schodząc z drogi unikam potrącenia lub przynajmniej stresującej scysji z kierowcą pojazdu (ewentualnie za motyw można by uznać także wyobrażenie samych negatywnych konsekwencji pozostania na drodze). Takie wyobrażenie może być oczywiście wywołane przez wcześniejsze spostrzeżenie samochodu. Nie wynika z tego, iż także to wcześniejsze spostrzeżenie trzeba uznać za motyw.

Pomimo wszelkich różnic pomiędzy wymienionymi rodzajami przyczynowości, w każdym z nich, twierdził Schopenhauer, następstwo przyczyny i skutku jest jednakowo konieczne. Nie ma znaczenia, czy mówimy o związkach przyczynowych rządzących nieożywioną materią, czy o niematerialnych pobudkach determinujących zachowania zwierząt; każde zdarzenie może nastąpić jedynie wtedy, kiedy wcześniej zaistnieje coś, co stanowi jego przyczynę, a jeżeli już zaistnieje przyczyna, to po niej musi nastąpić pewien określony skutek. Niczego nie zmienia tu nawet fakt, że ludzie dysponują pewnym zakresem wolności względem konkretnych przedstawień danych w doświadczeniu. Jeśli nie zaistnieje pobudka, zawierająca w sobie dostateczną rację pewnego działania, działanie to jest niemożliwe. Natomiast gdy owa pobudka zaistnieje, określone działanie staje się konieczne.

Skąd zatem bierze się w nas owo naturalne przeświadczenie, że w danej sytuacji jesteśmy w równej mierze zdolni do wielu odmiennych działań? Zdaniem Schopenhauera wolność woli jest jedynie iluzją wpływającą, po pierwsze, z tego, że właściwe akty woli mylimy z życzeniami [por. Schopenhauer, 1991, 26]. Schopenhauer nie kwestionuje tego, że w dowolnej sytuacji możemy sobie wyobrazić wielość rozmaitych działań oraz wielość motywów, które miałyby nas ku danym działaniom skłaniać. W związku z tym w dowolnej sytuacji możemy sobie także „życzyć” wielu odmiennych działań, lecz to nie oznacza wcale, że możemy w takim samym stopniu „chcieć” tych działań. Warto dodać, że dla Schopenhauera złudzenie to wiąże się ze specyfiką funkcjonowania ludzkiego intelektu. Twierdził on mianowicie, że intelekt (*Verstand*) rozpoznaje konieczność danego działania zawsze jedynie *a posteriori* i dlatego zanim wola dokona wyboru, możemy łudzić się, że w

każdej sytuacji możliwe jest podjęcie wielości działań [por.: Schopenhauer, 2009, t. 1, 444]. W rzeczywistości jednakże możliwe jest jedynie to działanie, do którego skłania nas pobudka najsilniejsza.

Drugim źródłem złudzenia wolności jest wedle Schopenhauera to, iż konieczność związku przyczynowego, który zachodzi między pobudkami i aktami woli, staje się w przypadku motywacji niezwykle trudna do uchwycenia; pobudki, w odróżnieniu od przyczyn „fizycznych” czy nawet podniet, nie są bowiem materialnymi przedmiotami, które bezpośrednio oddziaływałyby na wolę [por. Schopenhauer, 1991, 50].

Po trzecie, zwodzi nas także nasza samoświadomość, która utwierdza nas w przekonaniu, że możemy czynić to, co chcemy. Jak jednak pamiętamy, zdaniem Schopenhauera, owo orzeczenie samoświadomości: „mogę czynić, co chcę” w istocie nie mówi w ogóle nic o wolności aktów naszej woli, lecz jedynie „oznajmia” nam, że możemy działać zgodnie z własną wolą, co z kolei oznacza tylko tyle, że dysponujemy pewnym zakresem wolności fizycznej.

Na koniec tej części niniejszych rozważań, pragnę krótko omówić istotne dla myśli Schopenhauera pojęcie charakteru. Za Kantem przyjmował on rozróżnienie na empiryczny oraz inteligibilny charakter człowieka. „Charakterem inteligibilnym” nazywał, mówiąc najogólniej, niepoznawalną istotę czy też naturę każdego człowieka, rozumianą jako określony sposób uprzedmiotowienia się metafizycznej woli. Charakterem empirycznym nazywał z kolei przejaw charakteru inteligibilnego w zjawiskowym świecie. W odróżnieniu od charakteru inteligibilnego charakter empiryczny jest dla nas poznawalny, gdyż przejawia się we wszelkich naszych działaniach. Schopenhauer twierdzi, że to właśnie charakter określa to, w jaki sposób dany człowiek reaguje na określone pobudki. Tym samym to także charakter jest czynnikiem, który sprawia, że ludzie mogą zachowywać się różnie, pomimo tego, że motywy kierujące ich działaniami są takie same. Pojęcie charakteru jest dla Schopenhauera istotne także dlatego, że to właśnie dzięki niemu możliwe staje się jego zdaniem wyjaśnienie poczucia odpowiedzialności człowieka za własne czyny. Charakter ustanawia bowiem prawidłowości rządzące naszymi zachowaniami. Dzięki temu spostrzegamy, że działania podejmowane przez nas w określonych sytuacjach są dla nas czymś typowym. Innymi słowy, za sprawą charakteru naszą osobowość

postrzegamy jako coś jednolitego i względnie trwałego, a określone zachowania uznawać możemy za „nasze własne”, za coś, co „wypływa” z naszej natury.

5. Podmiot poznania a podmiot woli. „Cudowny” charakter Schopenhauerowskiej koncepcji motywacji

Przedstawiając stanowisko Schopenhauera w kwestii wolności ludzkiej woli, pragnę obecnie bardziej szczegółowo omówić kilka istotnych problemów i niejasności związanych z prezentowanymi przez niego poglądami. W rozprawie *O wolności ludzkiej woli* Schopenhauer utrzymuje, iż motywacja stanowi jeden z rodzajów przyczynowości, z którymi mamy do czynienia na „zewnątrz nas”, w otaczającej nas rzeczywistości¹. Powstaje pytanie, czy faktycznie którykolwiek z członów związku przyczynowego, którym jest motywacja, jest nam kiedykolwiek dany w doświadczeniu? Przecież jedynym, co jest nam dane, są działania ludzi. Nigdy natomiast nie postrzegamy ani ich pobudek, ani wywoływanych przez nie aktów woli. Oczywiście, czymś zupełnie naturalnym jest nasze mniemanie, że działaniami ludzi kieruje ich wola, a także to, że postępowanie jest w jakiś sposób związane z motywami, powodującymi, że ludzie chcą właśnie tego, czego chcą. Jednak trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że czyjeś „chcenie”, bądź to, co wywołuje owo „chcenie”, jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu. Wydaje się raczej, że wspomniane mniemanie opiera się na specyficznym rozumowaniu przez analogię. Punktem wyjścia tego rozumowania muszą być dane naszej własnej samoświadomości

¹ Jak zauważał Wojtunik, pogląd Schopenhauera dotyczący tego, czym w istocie jest motywacja, nie jest wcale jednoznaczny. Zauważmy na przykład, że odmienny sposób rozumienia pojęcia motywacji odnajdujemy w rozprawie Schopenhauera *O poczwórnym źródle twierdzenia o podstawie dostatecznej*. W rozprawie tej Schopenhauer wymieniał mianowicie motywację jako czwarty, odmienny od przyczynowości, rodzaj konieczności rządzącej przedstawieniami. Dodatkowo warto nadmienić, że w tej pracy Schopenhauer twierdzi również, że motywacja stanowi „przyczynowość wziętą od wewnątrz”, tzn. przyczynowość daną nam za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego [por.: Wojtunik, 2011, s. 45, a także: Schopenhauer, 2004, 121].

(samoświadomości wolicjonalnej) Jedynie w niej mogą być nam dane akty woli, ponieważ są one właściwym przedmiotem samowiedzy wolicjonalnej. Również w samowiedzy (choć w tym przypadku poznawczej) musimy poszukiwać przyczyn determinujących akty naszej woli. Nigdy przecież nie widzimy spostrzeżeń, wyobrażeń, wspomnień czy przemyśleń innych ludzi, a to właśnie one stanowią, zgodnie z poglądami Schopenhauera, motywacje działań. Jedynie nasza własna samoświadomość pozwala nam doświadczyć tego, że spostrzegamy, myślimy, czujemy czy też, że chcemy. Dopiero wtórnie możemy przypisywać te stany świadomości innym istotom. W związku z powyższym przekonanie dotyczące tego, jak funkcjonuje ludzka wola, w ogóle nie może bazować na doświadczeniu przedmiotów znajdujących się „na zewnątrz nas”, lecz powinno opierać się na tym, co „orzeka” samowiedza. Czy zatem nie nazbyt pochopnie Schopenhauer odmówił samowiedzy prawa głosu w kwestii wolności woli? Jeżeli w istocie samoświadomość nie ma w tej kwestii nic do powiedzenia poza owym orzeczeniem, że „możemy czynić, co chcemy”, to pojawia się pytanie, czy równie nieuchwytna dla intelektu nie okazuje się Schopenhauerowska koncepcja motywacji. Jeżeli bowiem samowiedza informuje nas jedynie o tym, że możemy działać zgodnie z własną wolą, to nie sposób także wywieść z niej głoszonej przez Schopenhauera tezy, że akt woli (będący w swej istocie zawsze czymś jedynie „wewnętrznym”) może zaistnieć tylko jako skutek oddziaływania pobudki (czyli pewnego przedstawienia danego nam w świadomości „zewnętrznych rzeczy”).

Z prezentowaną tu koncepcją ludzkiego działania wiąże się także inna trudność, o której wspominałem wcześniej, a która tkwi u samych fundamentów filozoficznego stanowiska Schopenhauera. Mianowicie, jak zauważył chociażby wspomniany już Janaway, koncepcja podmiotowości, z którą mamy do czynienia w filozofii Schopenhauera, jest koncepcją, u podstaw której tkwi trudny do przewyciężenia dualizm [por. Janaway, 1989, s. 126]. Przypomnieć należy bowiem, że wolicjonalny aspekt ludzkiej podmiotowości jest wedle Schopenhauera ściśle związany z ludzką cielesnością, w związku z czym można powiedzieć, że „Ja” jako wola jest zawsze sobie dane także jako pewien przedmiot znajdujący się wewnątrz świata. Należy jednakże pamiętać, że Schopenhauer przyjmuje również pogląd Kanta, wedle którego

poznające „Ja” pojmowane jest jako konieczny korelat zjawiskowego świata, którego prawomocnie nie można uznać za żaden byt „wewnątrzświatowy”, tzn. istniejący w czasie i przestrzeni. Ponadto tak pojmowany podmiot jest zdaniem Schopenhauera niepoznawalny: „Tym, co wszystko poznaje, a przez nikogo poznane nie jest, jest podmiot” [por. Schopenhauer, 2009, t. 1, 33]. Nawiązując do *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwika Wittgensteina, można powiedzieć, że w świetle poglądów Schopenhauera poznający podmiot nie może być pojmowany jako pewien obiekt w świecie (w ogóle bowiem nie może być on żadnym przedmiotem poznania), lecz raczej jako „granica świata” [por. Wittgenstein, 2000, teza 5.632].

Skąd więc bierze się w nas przekonanie, że „pozaświatowy” podmiot poznania i „wewnątrzświatowy” podmiot woli są w istocie jednym i tym samym podmiotem? Schopenhauer podkreślał identyczność tych dwóch aspektów podmiotowości i twierdził, że świadomość tej identyczności jest nam dana w sposób bezpośredni. Utrzymywał on zarazem, że identyczności tej nie jesteśmy w stanie w żaden sposób wyjaśnić. Jak pisał: „Prawdziwa identyczność poznającego z tym, co zostało poznane jako coś, co chce, czyli identyczność podmiotu i przedmiotu, dana jest bezpośrednio. Kto jednak dobrze uprzytomni sobie niemożność wyjaśnienia tej identyczności, nazwie ją wraz ze mną cudem *kat'egzochen*” [por. Schopenhauer, 2004, 120]. Warto podkreślić, że to „cudowne” powiązanie podmiotu woli i podmiotu poznania jest, jak zauważał Jan Garewicz, niezwykle ważne z punktu widzenia metafizyki Schopenhauera. Oto bowiem powiązane ze sobą zostaje Ja skończone i Ja wieczne. Jak pisał Garewicz: „Ja występuje w porządku czasu i w porządku wieczności” [por.: Garewicz, 1988, s. 38]. To z kolei umożliwiło przejście do metafizyki, tzn. wyjście indywiduum poza własną skończoność ku prawdom wiecznym. Identyczność podmiotu poznania i woli niewątpliwie odgrywa więc niezwykle istotną rolę w metafizyce Schopenhauera.

Konkludując niniejsze rozważania, pragnę postawić pytanie, czy – w świetle powyższych stwierdzeń – przedstawiana przez Schopenhauera koncepcja motywacji nie okazuje się czymś równie „cudownym” jak odrzucana przez niego wolność woli? Zauważmy mianowicie, że motywacja (jako związek łączący przedstawienie i akt woli) może być

nam dana jedynie dzięki świadomości jedności poznawczego i wolicjonalnego aspektu ludzkiej podmiotowości. Zasada, na której opiera się jedność podmiotowości, jak już wszak wskazywałem, jest czymś pozostającym poza zasięgiem ludzkiego poznania. To zaś wiąże się bezpośrednio z niepoznawalnością samego podmiotu. Jak pisał Schopenhauer: „Tylko [...] stosunki obiektów są dla nas zrozumiałe; spośród tychże zaś dwa obiekty mogą być jednym tylko o tyle, o ile stanowią części całości. Natomiast tu, gdzie mowa o podmiocie, przestają obowiązywać reguły poznawania przedmiotów [...]” [por.: Schopenhauer, 2004, 120]. Wydaje się zatem, że fundament związku łączącego motyw i akty woli pozostaje w tym przypadku „w mroku”, tzn. jest on dla nas czymś absolutnie niezrozumiałym. Nie możemy wiedzieć, na czym właściwie polega tożsamość tego aspektu naszej podmiotowości, który dostarcza nam motywów i tego, który odpowiada za akty naszej woli. W związku z tym, wydaje się, że pomimo swej pozornej jasności i „zdroworozsądkowości”, Schopenhauerowska koncepcja mająca wyjaśniać to, jak działa ludzka wola sama okazuje się bardzo problematyczna.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *O niebie*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Garewicz, Jan, *Schopenhauer*, Wiedza powszechna, Warszawa 1988.
- Janaway, Christopher, *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Kierkegaard, Soren, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, PWN, Warszawa 2001.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wojtunik, Adam, *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *O podstawie dostatecznej*, tłum. I. Grabowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Schopenhauer, Arthur, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1991.
- Schopenhauer, Arthur, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2009.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF MOTIVATION AND THE UNITY OF A HUMAN SUBJECT IN SCHOPENHAUER'S "ON THE FREEDOM OF THE WILL"

In the following article I am going to present the detailed analysis of the concept of motivation in philosophy of Arthur Schopenhauer. It will be particularly important for me to present this concept in relation to the problem of identity of two aspects of human subject: cognitive and volitional. Moreover I will show that there are at least several important problems and obscurities connected with Schopenhauer's standpoint even though his concept of action is unquestionably close to our "natural" and "common sense" beliefs.

KEYWORDS: Schopenhauer, subjectivism, idealism, freedom, will, action



STANISŁAW BUDA

PODHALAŃSKA PAŃSTWOWA WYŻSZA SZKOŁA ZAWODOWA W
NOWYM TARGU

NIEPOJMOWALNOŚĆ ABSOLUTNA

Zarówno wtedy, gdy — w ślad za pewnymi intuicjami — powyższy tytuł posiada jakiś sens, jak i wtedy, gdy jednak go nie posiada, sama próba dotarcia do niego powinna umożliwić nam przemyślenie rudymentów kategorii „absolutność”, „pojmwalność” i „sensowność”.

Oczywiście, będzie to możliwe tylko wówczas, gdy znaczenia tych kategorii nie będziemy ograniczać w sposób arbitralny (np. interpretując „absolutność” jako właściwość „Absolutu”, zaś „Absolut” jako „Boga”, bądź też zawężając pojmwalność do poznawalności lub wyrażalności¹). Wymaga to od filozofa otwarcia się na być może nieskończoną głębię ich znaczenia i zwrócenia się w kierunku być może nieskończonych jego horyzontów. Takie, możliwe jedynie na gruncie filozofii, nie kończące się poszukiwanie sensu jest niczym innym, jak konstytuowaniem *sensowności samej*. W tym ciągle otwierającym się na Nieskończoność procesie kategorii funkcjonują jako narzędzie sensu: znaczenie każdej z nich sprowadza się do jej funkcji w owym systemie i procesie zarazem. Budując jej znaczenie, należałoby zmierzać do tego,

¹ Zob. np. [Przełęcki 1998]. Na tytułowe pytanie, czy istnieją niewyraźalne treści poznawcze, Autor odpowiada przecząco. Np. „Niewyraźalność naszych sądów o Absolutie jest (...) bezpośrednią konsekwencją tego, że są to sądy pod względem znaczeniowym skrajnie nieokreślone” [tamże, 13]. Konkludując: „Wszelka prawda jest wyrażalna w stopniu takim, w jakim jest zrozumiała. Prawdy w pełni zrozumiałe są też w pełni wyrażalne” [tamże, 16]. Można jednak utrzymywać, jak np. Mistrz Eckhart, że przekraczające nasze rozumienie, doświadczane mistycznie treści stanowią specjalny typ poznania, stosowny do jego obiektywnego, transcendentnego przedmiotu. Charakterystyka tego rodzaju poznania wykraczałaby zaś poza język epistemologii.

aby stanowiła ona rację i źródło dla jak największej ilości innych kategorii.

Postulaty te wymagają mocnych przesądzeń metafizycznych, które rysują się następująco. System (filozoficznych) kategorii ma charakter dynamiczny, a zarazem autoreferencyjny i autoteliczny. Każda z nich podporządkowana jest ukierunkowanemu przekształcaniu się całego systemu, stąd jej funkcjonalne odniesienie do innych (grup) kategorii presuponowanych przez nią jako jej źródeł i racji. Zakłada to immanentną sensowność owego systemu, czyli przenikanie się dwóch jego wymiarów: systemowego i metasystemowego. W ten sposób każda kategoria posiada podwójny walor: systemowy i — nie dający się od niego bezwzględnie odróżnić — metasystemowy. *Źródłem* kategorii jest to, do czego odwołuje się ona negatywnie, czyli to, względem czego dookreśla się jako zakorzeniona w nim, kontynuująca je, choć jednocześnie różna, nowa; jej *racją* jest natomiast to, do czego odwołuje się pozytywnie, czyli to, czemu podporządkowana jest funkcjonalnie jej nowość. Wynika z tego, że ani źródło, ani racja nie jest w istocie pojedynczą kategorią. Chodziłoby raczej o pewne zespoły kategorii stanowiące dla danej kategorii jej aksjologiczny kontekst czy perspektywę².

Dotyczące tytułowych kategorii intuicje, na których chciałbym się oprzeć, można wyłuszczyć następująco. *Absolut* stanowi zarówno rację, jak i źródło wszystkich pozostałych kategorii. *Absolutność* znaczy niczym nie ograniczoną bezwzględność, niezrelatywizowanie, nieuwarunkowanie. *Niepojmowalność* miałaby konotacje mocniejsze niż nierozstrzygalność, paradoksalność, niewyobrażalność, niewytłumaczalność, niezrozumiałość, niepoznawalność, nienazywalność, niewyraźność, niewysławialność, niepomyślność, pozapojęciowość czy niekomunikowalność, a zarazem — dopuszczamy taką możliwość — słabsze niż irracjonalność czy nonsensowność. Wiązałaby się ona właśnie z absolutnym niezrelatywizowaniem, którego sensowność — lub jej brak — mamy właśnie przemyśleć. *Sensowność* jest kategorią ściśle związaną z *człowiekiem jako osobą*. Jest

² Należałoby rozważyć dwie nasuwające się w związku z takim ujęciem możliwości. Pierwsza z nich polegałaby na tym, że niektóre kategorie funkcjonują jako reprezentujące wspomniane zespoły kategorii. Druga — bardziej prawdopodobna — polegałaby na tym, że każda kategoria reprezentuje sobą wspomniany aksjologiczny kontekst.

postulatem dotyczącym naszej najszerzej rozumianej aktywności. Chodziłoby w ogólności o podejmowanie aktów posiadających jak najmocniejsze bezpośrednio uprawomocnienie, co oznacza — analogicznie do wzajemnego ustosunkowania kategorii filozoficznych — otwierającą możliwie rozległe horyzonty rację i sięgające jak najgłębiej źródło.

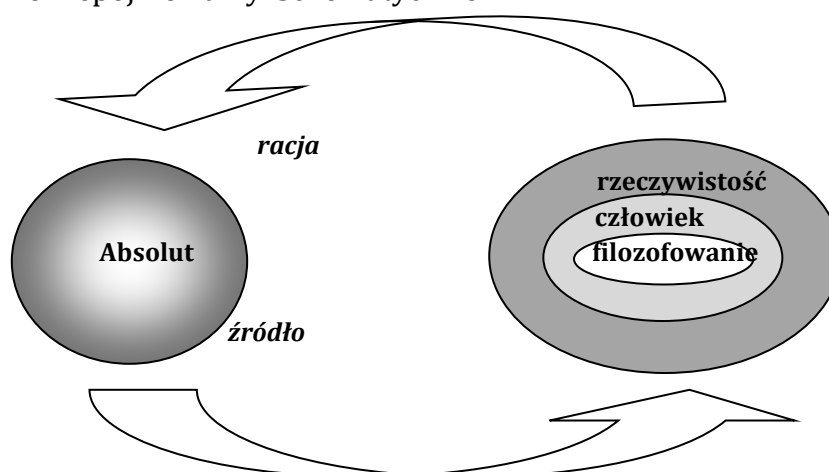
Punktem wyjścia każdego rozważania o niepojmowalności można uczynić proste pytania: Czy przeświadczenie o istnieniu czegoś może być sensowne pomimo zasadniczych kłopotów z sensownością tego czegoś, objawiających się niemożliwością ukonstytuowania jego treści? Jeśli, z drugiej strony, kategorycznie wykluczymy możliwość poznania treści czegoś (lub choćby warunków możliwości jego sensu), to skąd możemy mieć pewność, o czym mówimy, i że w ogóle o czymś mówimy?

Zauważmy na początek, że z pozytywnymi określeniami typu „pojmowalne” wiążemy zwykle intuicję przedmiotu, o którym można myśleć i mówić, czyli artykułować go, niezależnie od tego, jaki jest jego status egzystencjalny, czyli jak istnieje, czy istnieje i czy w ogóle może istnieć. W skrajnym przypadku byłyby w ten sposób pojmowalne nawet przedmioty sprzeczne, np. „kwadratowe koło”³. Inaczej jest z określeniami negatywnymi typu „niepojmowalne”. Bazują one zawsze na przeświadczeniu o istnieniu czegoś, co jednak nie daje się uprzedmiotowić, czego treść jest niemożliwa do ukonstytuowania (czyli niemożliwa do określenia, *resp.* uporządkowania, ujednolicenia, *resp.* nie dająca się zinterpretować, zapodmiotowić). Niepojmowalność owej treści wydaje się konsekwencją niepojmowalności jej istnienia, wynikającej z niemożności usytuowania konstytuującego ją aktu w uznawanym systemie źródeł i racji. Należy jednak rozróżnić niepojmowalność względną i bezwzględną. Pierwsza byłaby możliwa do przewyciężenia przez taką modyfikację wspomnianego systemu, która pozwoli na usytuowanie odpowiedniego aktu w jego wnętrzu. Druga byłaby zasadniczo nieprzewyciężalna z tego powodu, że akt taki musiałby pozostawać poza owym systemem.

Jak zobaczymy, idea *niepojmowalności bezwzględnej* pojawia się w kontekście filozoficznego zapytywania o *ostateczne* i, o ile to możliwe, *absolutne* ugruntowanie systemu źródeł i racji wszystkiego, co aspiruje

³ Por. dyskusję na temat ontologicznego statusu przedmiotów nieistniejących zapoczątkowaną teorią intencjonalności F. Brentany i koncepcją A. Meinonga.

do posiadania sensu, czyli w kontekście zapytywania o *sensowność samą*. Od sensowności samej należy odróżnić (konkretny) paradygmat sensowności, w którego perspektywie sytuuje się wszystko, co rzeczywiste, włącznie z samym filozofowaniem⁴. Paradygmaticzna sensowność wyznaczałaby faktyczne granice rzeczywistości. Postulując absolutne ugruntowanie tych granic, formułuje się koncepcję zewnętrznego względem nich źródła i tożsamej z nim racji, które miałyby status absolutny⁵. Postuluje się więc poza-rzeczywisty, nie wymagający dalszych źródeł i racji *Absolut*. Filozofowanie polegałoby w znacznej mierze na wykazywaniu możliwości mówienia o Absolutie, który — choćby dlatego, że jest *transcendensem* — musiałby być absolutnie niepojmowalny. Schematycznie:



⁴ Mówiąc o systemie filozoficznych źródeł i racji czy po prostu o filozofowaniu, mam na myśli jednocześnie konkretny system (podejmujący m.in. metafizyczną kwestię filozofowania jako takiego) oraz (konceptualizowane w owym systemie) filozofowanie jako takie.

⁵ Nie znaczy to, że postulując ugruntowanie sensowności, postuluje się *określone* jej ugruntowanie lub ugruntowanie *określonej* sensowności. Postulowane *ugruntowanie* nie musi mieć charakteru absolutnego ani też nie musi być ugruntowaniem *absolutnym*. Znane są koncepcje kwestionujące możliwość tak czy inaczej rozumianego absolutnego ugruntowania (współcześnie wyrastają one z paradygmatu postmodernistycznego, czy szerzej — z krytyki tzw. *metafizyki obecności*). Zauważmy jednak, że gdyby nie było ono możliwe, każdy przedmiot byłby w gruncie rzeczy niepojmowalny: horyzontalny wymiar, w którym staramy się upatrywać jego źródła i racji, byłby zawsze pochodną dowolnie stanowionych konwencji czy kontekstów, a w ostateczności iluzoryczny.

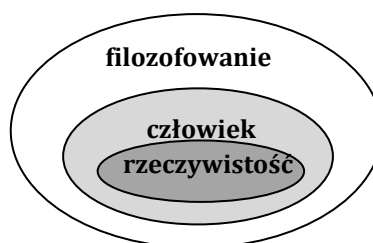
Czy jednak postulowane filozoficznie źródło i racja mogą wykraczać poza system filozoficznych kategorii? Przyjrzyjmy się temu dokładniej, czyniąc jednocześnie kilka dodatkowych założeń. Wskazując źródło i rację jakiegoś X-a, uprawomocniamy konstytuujący go (jako przedmiot) akt. Chodzi więc w istocie o źródło i rację tego aktu. Są one samodzielnymi, wykraczającymi poza niego aktami, a jednocześnie współistniejącymi z nim i współkonstytuującymi go. Akt dokonuje zapośredniczenia pomiędzy swoim źródłem i racją, nie wiążąc ich jednak w sposób jedno-jednoznaczny. Intuicyjnie: akt czerpie z dobra rozlewanego przez jego źródło, przetwarzając je w ten sposób, aby z dobra, które z kolei rozlewa on sam, mogła czerpać jego, rozlewająca jeszcze większe dobro, racja. Zarówno akt, jak jego źródło i racja dokonują się jednocześnie, tyle że na różnych aksjologicznych (czy lepiej — agatologicznych) poziomach. Zmienna czasowa pojawia się natomiast wtedy, gdy ujmujemy te akty z innej perspektywy: podejmowany właśnie akt wpisuje się w szerszy system aktów, wśród których dokonują się już, niejako mocujące go w systemie — jego źródło i racja. Możliwe są sytuacje, gdy każdy z takiej trójki powiązanych ze sobą aktów dokonywany jest przez inny podmiot; możliwe są również takie, gdy ich podmiot jest jeden. Z *systemem aktów* mielibyśmy do czynienia albo wtedy, (1) gdy chodzi o wszystkie akty jednego podmiotu, albo (2) gdy chodzi o zbiór aktów wielu podmiotów, które to akty odnoszą się do siebie wzajemnie jako swoje źródła i racje, albo (3) gdy chodzi o zbiór aktów utworzony w ten sposób, że wszystkie one posiadają jedno wspólne źródło i takąż rację.

Powstaje pytanie, czy rzeczywistość można pojmować jako system aktów, w szczególności jako najszerszy *system systemów* aktów obejmujący wszystkie akty. Bez względu na odpowiedź, należałoby następnie postawić pytanie o jej źródło i rację.

Rozróżnijmy dwa sposoby mówienia o rzeczywistości. Pierwszy dotyczy jej *in concreto*, a dokładniej — jej fragmentów, *resp.* aspektów, konstytuowanych przez odwoływanie się do jeszcze szerszych jej fragmentów czy aspektów. Niemożność „domknięcia” jej całości sprawia, że konstytuowanie jej ma zawsze charakter względny. W tym znaczeniu chodziłoby więc nie tyle o samą rzeczywistość, co raczej o wszystko to, do czego odnosimy się aktualnie jako do rzeczywistego (*świat*). Tak rozumiany świat konstytuowany jest poprzez system naszych — zapośredniczających swoje coraz głębsze źródła i coraz

bardziej nadrzędne racje — aktów, przy czym nigdy nie dysponujemy bezwzględnym kryterium ich horyzontalnego wymiaru. Ponieważ żaden nasz akt nie konstytuuje całości świata, wszystkie nasze źródła i racje są domniemane jako pozostające w jego obrębie.

Rzeczywistość w drugim, właściwym, znaczeniu (*rzeczywistość sama*) jest kategorią filozoficzną — przedmiotem aktu „filozoficznego”, którego podmiotem jest filozofujący „człowiek” (cudzysłowy wskazują, że chodzi tu o kategorie). Jeśli tedy pytamy o źródło i rację tak rozumianej rzeczywistości, trzeba wpierw zapytać o źródło i rację ludzkich „aktów w ogóle”, a jeszcze wcześniej — o źródło i rację samego „filozofowania”. Te ostatnie — tak, jak poprzednie — również nie mogą wykroczyć poza system filozoficzny. Schematycznie:



Z tej perspektywy porządek zapytywania o sensowność wydaje się nie tylko odwrotnością, ale wręcz zaprzeczeniem transcendentnego porządku zarysowanego wyżej. Granice sensowności pokrywałyby się z granicami filozofowania. Czy wobec tego pytanie o źródło i rację samego filozofowania jest pytaniem źle postawionym? A może właśnie tutaj natrafiamy na niepojmowalność absolutną?

Szukając wyjścia z tej patowej sytuacji, zatrzymajmy się przy specyficznej naturze aktywności filozoficznej. Jeśli, jak zakładamy, jest ona systematycznym zapytywaniem o sensowność samą, wówczas nie może funkcjonować w charakterze źródła czy racji czegokolwiek innego. Gdyby polegała ona na racjonalizowaniu, interpretowaniu, wyjaśnianiu czy choćby uniesprzecznianiu czegoś, musiałaby bazować na — przyjmowanej w punkcie wyjścia — hipotezie o istnieniu tego czegoś. Jednak w tym przypadku wydaje się, że jest na odwrót: filozoficzne uprawomocnianie sensowności nie zakłada niczego sensownego, lecz właśnie warunkuje uobecnienie się czegokolwiek sensownego. Problem — w jaki sposób jest to możliwe?

Jak sugerowaliśmy wyżej (patrz przypis), mówiąc o uprawomocnianiu sensowności, należy rozróżnić m.in:

- 1) problem rozumienia (uprawomocnienia, sensu) „sensowności”;

- 2) uprawomocnianie określonego rozumienia „sensowności”;
- 3) problem uprawomocnienia jakiegokolwiek paradygmatu sensowności;
- 4) uprawomocnienie konkretnego paradygmatu sensowności;
- 5) problem funkcjonowania różnych paradygmatów sensowności.

W naszych rozważaniach chcemy pozostać w miarę możliwości przy pierwszej z wyróżnionych kwestii. Zauważmy, że użycie kategorii sensowność, obojętne czy w celu utwierdzenia tak czy inaczej rozumianej sensowności, czy raczej wykazania niemożności jej utwierdzenia, zakłada jednak jakiś filozoficzny sens kategorii „sensowność”⁶. Na czym mógłby polegać ów sens i w jaki sposób filozofowanie warunkuje sens czegokolwiek, włącznie z sensem własnych kategorii? Nasuwają się dwa, zasadniczo różne podejścia do tych zagadnień.

Pierwsze z nich zakłada *transcendentalny charakter wszelkich rozważań i ustaleń filozoficznych*. Ich funkcją byłoby dostarczanie *struktury* umożliwiającej sytuowanie się wszystkiego, co aspiruje do posiadania sensu, w ramach jednego spójnego zbioru przedmiotów (*świat*). Wspomniana struktura nie mogłaby się utożsamiać ani ze strukturą systemu filozoficznego, ani nawet jego ontologią; nie utożsamiałaby się też ani z paradygmatem sensowności, ani z formalną strukturą świata. Na czym więc polegałby jej charakter? Wykorzystując intuicje związane z tzw. semantycznym modelem teorii, transcendentalny charakter filozofowania można rozumieć w ten sposób, że sytuujący się na poziomie przedmiotowym świat stanowi model teorii filozoficznej, nadbudowywanej nad nim w charakterze metajęzyka. W ten sposób filozofowanie polegałoby na formułowaniu warunków sensowności czegokolwiek sensownego, przy czym nie

⁶ Dla przykładu, kwestionując bezwzględne uprawomocnienie jakiegokolwiek paradygmatu czy meta-paradygmatu sensowności, J. Derrida wprowadza kategorię „różni” (*différance*), która znaczyłaby nic innego, jak umożliwiającą wszelki sens i wszelkie paradygmaty sensowności paradoksalną, wręcz nie do pomyślenia — „sensowność” w ogóle. Pisze m.in.: „Każde pojęcie *de iure* zostaje z istoty wpisane w łańcuch czy też system, w granicach którego odnosi się do innego pojęcia i innych pojęć za sprawą systemowej gry różnic. Taka gra, różnica, nie jest już wówczas jedynie pojęciem, lecz możliwością pojęciowości, procesu i systemu pojęciowego w ogóle” [Derrida 2002, 37–38]; „Chodzi raczej o określenie możliwości *sensu* na podstawie pewnej organizacji «formalnej», która sama w sobie nie ma sensu, co nie oznacza, że jest non-sensem lub zatrważającą absurdalnością...” [Derrida 1992, 157].

byłoby ono aktywnością autonomiczną, lecz zawsze zrelatywizowaną względem tego, co jesteśmy aktualnie skłonni uznawać za sensowne lub bezsensowne. Polegałoby na tworzeniu uogólnionych ram dla konkretnego paradygmatu sensowności, na budowaniu jego teorii (jako meta-paradygmatu sensowności). Miałoby więc względem niego charakter wtórny (a taką możliwość wyżej odrzuciliśmy).

Drugie podejście usiłuje uniknąć wspomnianego zrelatywizowania, przyjmując *autonomię i pierwotność spekulacji filozoficznej (jako takiej)* względem wszelkich konkretnych ustaleń — zarówno filozoficznych, jak i pozafilozoficznych. W tym ujęciu mówilibyśmy już nie o paradygmacie sensowności, lecz o sensowności samej; nie o świecie, lecz o rzeczywistości samej. Filozofowanie podejmowałoby problem sensu sensowności samej (i zarazem granic rzeczywistości samej). Próbowaloby uchwytywać jej sens, zastanawiając się nad sensem samego usiłowania jej zrozumienia, a przy tym nad podejmującym to zadanie podmiotem i jego strategią. Ponieważ sens ów nie stanowi dlań żadnego pozytywnego odniesienia, żadnego kryterium (takiego, jakie stanowił w poprzednim podejściu świat), można tu mówić jedynie o podążaniu jego śladem. W tym jednak przypadku słowo „ślad” miałoby absolutnie wyjątkowe znaczenie. Chodziłoby bowiem o ślad, który nie tylko nie wskazuje na nic, co mogłoby go pozostawić, ale więcej — z góry dezawuuje wszelkie możliwe próby powiązania go z czymkolwiek określonym⁷. Czemu więc mówimy jednak o śladzie? Ponieważ markowałby on aktualną granicę naszego pojmowania, stanowiąc np. pytanie, które w naszym systemie nie tylko nie znajduje odpowiedzi, ale więcej — które zasadniczo rozsądza jego spójność. Ponieważ takimi śladami mogą być tylko kolejne niepowodzenia coraz bardziej systematycznych prób uchwytywania sensu sensowności samej, filozofowanie polegałoby — paradoksalnie — tyleż na konstruowaniu, co na dekonstruowaniu własnej systemowości. Próbując zrozumieć swoje podążanie za sensownością, buduje się ono jako mechanizm zdolny do

⁷ Nawiązuję tu do formułowanego w myśli współczesnej (M. Heidegger, E. Lévinas, J. Derrida i inni) przeciwstawienia: metafizyka obecności — metafizyka śladu. Jak zauważa B. Skarga, „Nieadekwatność należy do istoty śladu. (...) Tropienie więc wymaga przekroczenia postaci znaku, transcendowania formy jego obecności” [Skarga 2000, 7]. Wspomniani myśliciele radykalizują metaforę śladu, wykluczając zachodzenie jakiegokolwiek odpowiedniości między śladem i tym, na co on wskazuje.

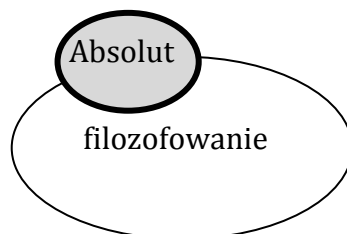
nieskończonego poszerzania horyzontów własnego rozumienia. Generuje on w sposób permanentny zarówno nową, coraz bardziej wyrafinowaną systemowość, jak i rozsadzające tę systemowość antynomie. Każdy system filozoficzny jest niczym innym, jak takim mechanizmem⁸. Jeśli zakładamy, że sensowność sama transcenduje wszelki sens, zaś podążające za jej sensem filozofowanie jest mechanizmem transcendowania wszelkiego sensu, wówczas aktywność filozoficzną trzeba rozumieć jako *modelowanie sensowności samej* (i zarazem granic rzeczywistości samej)⁹. Co więcej: ponieważ sensowność sama nie transcenduje aktywności filozoficznej, lecz tylko swój konkretny filozoficzny sens, jej filozoficzne modelowanie możemy utożsamiać z realizowaniem się jej samej. Aby jednak aktywność ta nie uległa ostatecznej autodestrukcji i mogła funkcjonować w sposób (potencjalnie) nieskończony, system filozoficzny musi posiadać jeszcze jedną właściwość, nawiązującą do zasadniczej właściwości sensowności samej: jej zdolności nieskończonego poruszania (czyli wzbudzania i motywowania) naszego podążania za nią (podążania nieskończonego — ponieważ sens ten transcenduje je, wymykając się wszelkim próbom uchwycenia go). System powinien mianowicie wypracowywać specjalną kategorię zdającą sprawę z presupozycji sensu jego samego jako mechanizmu podlegającego *powinności* permanentnego, systematycznego samokonstruowania i samodekonstruowania. Kategoria ta powinna wskazywać na transcendujące go i zarazem absolutne (a przy tym stanowiące jedność) jego źródło i rację. Powinna też zdawać sprawę z presupozycji modelowanej przezeń „sensowności samej”. Tą kategorią może być tylko „Absolut”.

Przyjmując powyższą linię rozumowania, zapytajmy o filozoficzny — i ewentualny pozafilozoficzny — status tak rozumianego Absolutu, szczególnie o jego pojmowalność. Jeśli filozofowanie jest urzeczywistnianiem sensowności samej, zaś Absolut — źródłem i racją filozofowania, wówczas ten ostatni musi być rozumiany jednocześnie

⁸ Taki charakter ma również cała spekulacja filozoficzna w znaczeniu *philosophiae perennis*.

⁹ Świat jako kategoria filozoficzna stanowiłby filozoficzny model tak rozumianej rzeczywistości (ontologia), zaś świat realny — jej model realny. Wszelki więc sens (włącznie z sensem każdej kategorii filozoficznej) stanowiłby „śląd” sensowności samej.

jako kategoria, i jako warunkujący wszelką kategoriałność, niepojmowalny *transcendens*. Można to zobrazować następująco:



Absolut tłumaczy powinność sensowności samej. Tłumaczy więc również *powinność rzeczywistości samej*, a więc *istnienie samo* jako *powinno*. Wskazuje to na osobową naturę zarówno Absolutu, jak i filozofowania. Powinność wiąże się nierozłącznie z odpowiedzialnością, czyli z od-powiadaniem, które zakłada dialog. Powinność bierze się z *woli* udzielenia odpowiedzi, odpowiadania. Źródłem mojej powinności jako „podmiotu” filozofowania jest kierowane do mnie i kreujące mnie (jako zapytywanego i zdolnego do udzielenia odpowiedzi) *słowo Absolutu*. Jest tylko jedno słowo, które ma zdolność kreowania partnera dialogu. Jest nim *słowo absolutnej miłości*. Odpowiadając na nie „tak” lub „nie”, odpowiadam całym sobą, bo moja odpowiedź decyduje o moim (filozoficznym) „być” albo „nie być”. Odpowiadam dzięki owej stwarzającej mnie absolutnej miłości, i w jej obliczu. Odpowiadam albo pozytywnie (w imię tej miłości jako nieskończonego dla mnie wyzwania), albo negatywnie (w imię własne). Odpowiadając pozytywnie, zawieram się *absolutnej niepojmowalności* owej miłości i płynącego z niej nieskończonego wyzwania, czyniąc je ostatecznym i nieskończonym źródłem i racją swojej (filozoficznej) woli. Odpowiadając negatywnie, odwracam się od niej jako przerastającej mnie, wręcz absurdalnej; pozostaje mi wywodzić swoją (filozoficzną) wolę z tego, co dla mnie pojmowalne, co w jakiś sposób ogarniam, co sobie podporządkowuję; zawieram się więc temu, co *de facto* jest ode mnie niższe, mniejsze, marniejsze. Tym samym sprzeniewierzam się samej idei filozofowania.

Takie ujęcie niepojmowalności Absolutu każe wykluczyć kilka powodów, dla których się ją zazwyczaj postuluje. Po pierwsze, nie dotyczy ona obiektu, którego istnienie musimy ostatecznie zakładać, chcąc zachować wiarę w to, że w tym, co mówimy i robimy, jest choćby odrobina prawdziwego, niezrelatywizowanego sensu. Takiego charakteru z definicji nie może posiadać sens konkretny. Jeśli zaś chodzi

o domniemany sens absolutny, którego jednak nie możemy w żaden sposób ustalić — musiałyby on pozostawać kwestią irracjonalnej wiary. Zakładałby bowiem jeden, wyróżniony jako bezwzględny, paradygmat sensowności, którego możliwość wykluczyliśmy¹⁰.

Po drugie, nasze ujęcie nie postuluje obiektu, który tłumaczyłby istnienie czegokolwiek za cenę niewytłumaczalności jego samego. Czy bowiem niepojmowalny Absolut — w szczególności jego niepojmowalne istnienie — miałby rzeczywiście jakikolwiek walor eksplanacyjny? Czy to, co względnie pojmowalne, może mieć ostateczne oparcie w bezwzględnie niepojmowalnym? ¹¹ Czy Absolut mógłby wzbudzać naszą wolę tylko z tej racji, że jest Stwórcą?

Skoro jednak nie postulujemy Absolutu jako wyłącznie Stwórcy, lecz jako *Stwórcę kochającego*, to czy niepojętość jego miłości do skończonego nie jest jeszcze większa od niepojętości jego samego jako Nieskończonego? Oczywiście, miłość ta nie przynależy do Jego natury ani nie wynika z niej w sposób konieczny. Jest jednak Jego wolą. Dopiero niepojętość tejże woli posiada zdolność nieskończonego wzbudzania naszej woli i tylko ona — podejmowana pozytywnie — otwiera nas na Nieskończoność.

Dotychczas postulowaliśmy Absolut po to, aby uzasadnić sens filozofowania jako modelowania sensowności samej. Źródłem całego filozofowania uczyniliśmy Stwórcze słowo. Określanie Absolutu jako podmiotu, Stwórcy i kochającej osoby oznacza jednak przejście do

¹⁰ Zapewne taki bezwzględny paradygmat ma na myśli W. Stróżewski, pytając: „Czy jest możliwe, by istniał głęboki sens, do którego da się sprowadzić wszystkie sensy «powierzchniowe», partykularne? Sens, w którego świetle wszystkie «nasze» sensy okażą się same w sobie niewystarczające, nieważne, w nim natomiast nabiorą właściwego znaczenia, wagi, wartości? I wreszcie — w którego świetle zniknie wszelka niedoskonałość, bezsens, zło (...)» [Stróżewski 2008, 30].

¹¹ Św. Tomasz, wywodząc w swych pięciu drogach samoistniejący transcendens, nie tłumaczy nim ani istnienia niesamoistnej rzeczywistości, ani jej kształtu. Jest on natomiast postulatem wynikającym z pewnej wizji rzeczywistości jako całości uporządkowanej, a nade wszystko przygodnej. Upraszczając: kategoria „istnienie czegoś” (nie utożsamiającego się ze swym istnieniem) domaga się kategorii „istnienie samo” (oznaczającej czysty akt istnienia), ta jednak nie tłumaczy faktycznego zaistnienia czegokolwiek. Albo inaczej: kategoria „niesamowytłumaczające się” domaga się kategorii „samowytłumaczające się”, ale co nam to wyjaśnia? Jak podsumowuje swoje analizy tego typu rozumowań J. Hick, stawiają nas one „wobec wyboru: wszechświat jako surowy fakt lub boskie dzieło stworzenia”, nie dostarczając nam jednak „żadnej podstawy wyboru jednego zamiast drugiego” [Hick 1994, 108].

filozofii *Boga*. W związku z tym należy postulować filozofowanie jako nie tylko wypływające ze stwórczego Słowa, ale mocniej: jako intencję naszego Stwórcy, abyśmy partycypowali w Jego Słowie¹². Tylko w ten sposób Absolut realnie poprzedza wszelkie dotyczące go postulaty, stanowiąc *transcendentne i zarazem pozytywne* ich odniesienie. Tylko w ten sposób może on stanowić nie tylko źródło, ale i rację filozofowania. Trafne wydaje się rozpoznanie i określenie tej Stwórczej intencji jako przenikającego całe filozofowanie *pragnienia*¹³. Z takim pragnieniem można też wiązać stosownie rozumianą *nadzieję*¹⁴.

¹² Por. stwierdzenie G. Marcela, iż „duch zakłada Boga jako zakładającego” (*Dziennik metafizyczny*) oraz H. Duméry’ego: „Z naszego punktu widzenia jest raczej tak, że duch zakłada Boga jako tego, który umożliwi mu zakładanie samego siebie” [Duméry 1994, 111, przypis]. I dalej Duméry: „poznawać Boga to wiedzieć, w jaki sposób duch może sam siebie przywrócić własnej zasadzie, gdy (...) odkrywa *to, dzięki czemu samokonstytuuje się jako duch*” [tamże, s. 119]; „Co się tyczy ducha, to z racji więzi łączącej go z Bogiem jest on rzeczywiście *intencją Boga, dynamicznym jego obrazem zwróconym ku niemu*” [tamże, 123].

¹³ Por. S. Weil: „Pragnienie tworzy właśnie ową relację z niemożliwym, jest niemożliwością stającą się relacją” [cyt. za Blanchot 2002]. Pojawia się ono szczególnie mocno w myśli E. Lévinasa jako „pragnienie metafizyczne”, *resp.* „pragnienie niewidzialnego” [por. Lévinas 1998, szczeg. rozdz. I „Metafizyka i transcendencja”, 18–44]. Wprawdzie pragnienie owo traktuje on jako ruch wychodzący „od znanego nam świata (...) od «u siebie», które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś «tam»” [tamże, 18], jednakże przyznaje, że wywołująca ów ruch idea Boga musi być nam „wszczepiona”, że „jest to idea Boga — czyli Bóg w nas — jakby niemożność-bycia-ujętym także ustanawiała jakąś niezwykłą relację ze mną, jakby różnica między Nieskończonością a tym, co powinno by ją ujmować i rozumieć, była nie-obojętnością Nieskończoności na to niemożliwe ujęcie i rozumienie, nie-obojętnością Nieskończoności dla myślenia. Nieskończoność zamieszkuje myślenie (...)” [Lévinas 1994, 123–124]. I dodaje: „Jakby idea Nieskończoności — Nieskończoność w nas — budziła świadomość (...), (...) Jakby (...) była zobowiązaniem i znaczeniem, którego sens — w zobowiązaniu — coś nakazuje” [tamże, 126].

¹⁴ Drażąc problem „źródeł fenomenu metafizyczności”, B. Skarga pyta: „Może metafizyczność to zwrot ku transcendencji, to pragnienie odkrycia racji istnienia wszelkich rzeczy, odsłonięcia ich istoty, zasady ich bycia itd., itd. (...)?” [Skarga 2005, 162]; „[Może jest] pragnieniem, zarówno skierowanym ku czemuś, co jest poza, jak i do wewnątrz, do samego rdzenia istoty ludzkiej?” [tamże, 183]. Zaś nawiązując do Kantowskiego pytania o nadzieję: „nadzieja (...) otwiera przed nami perspektywy nieskończoności. To ona mówi o wyjściu z jaskini, o zjednoczeniu się z boskością (...). Metafizyczność i w niej znajduje swoje źródło. (...) Metafizyczność jest w nadzieję

Intencją wypowiedzianego przez Stwórcę słowa miłości jest zatem to, aby w słowie tym partycypowało najpierw warunkujące wszelki sens filozoficzne pragnienie. Szerzej zaś: *intencją Stwórcy jest, aby partycypowała w niej intencja stwarzanego*. Chodzi o uczynienie stwarzanego podmiotem partycypującym w Stwarzaniu, a więc *partnerem* w Stwarzaniu, czyli podmiotem w istotnej mierze współstwarzającym. Skoro realizacja intencji Stwórczej uzależniona jest od stwarzanego, Bóg niejako *zawierza się nam* w swym dziele Stwórczym. W ten sposób nie tylko odsłania się w jakiejś mierze przed nami, przełamując tym samym swoją absolutną niepojmowalność, ale więcej: wystawia się w jakiejś mierze na możliwość odrzucania przez nas tej stwórczej współpracy¹⁵.

Jak się wydaje, zarysowanej schematycznie Stwórczej, miłosnej partycypacji odpowiada przewijający się w rozmaitych koncepcjach, zwłaszcza z kręgu *teologii apofatycznej*, mistyczny motyw podejmowania wysiłku zmierzającego do oczyszczenia naszej świadomości z wszystkiego, co utrudniałoby nam ową partycypację. Chodziłoby więc teraz nie o ruch negowania nakierowanego bezpośrednio na Absolut (odrzucanie kolejnych, coraz bardziej wyrafinowanych prób jego konceptualizacji), lecz raczej o ruch negowania w nas samych wszystkiego tego, co powstrzymuje nas od owego Stwórczego partnerstwa, co każe traktować wszelką o nim myśl jako iluzję. W tym ujęciu niepojmowalność absolutna dotyczyłaby nie tyle Stwórcy jako darczyńcy, co raczej pojawiającej się w świadomości ludzkiego podmiotu idei siebie samego jako obdarowanego możliwością partycypowania w darze Stworzenia, a więc możliwością *współstwarzania* (również samego siebie).

Zwracając uwagę na obecną w różnych tradycjach religijnych pozytywną współzależność pomiędzy osobowymi (*resp.* nieosobowymi) koncepcjami Boga a takimiż koncepcjami człowieka, J. A. Kłoczowski pisze:

Jeśli prawdziwy jest wspomniany wyżej paralelizm obrazu Boga i człowieka, to teologii apofatycznej odpowiadać powinna apofatyczna antropologia. (...) Co jednak znaczy: „być stworzonym na obraz

wpisana, bo to nadzieja daje nam moc bycia i pozwala przewycięzać czas” [tamże, 195].

¹⁵ Por. teologiczny problem cierpienia Boga.

niewysłowionego Boga”? Czy to znaczy, że jakiś obszar niewysłowioności człowiek nosi w sobie? Jeżeli tak, to gdzie on się mieści? Czy to właśnie niewysłowiona strefa jego bytu jest miejscem, które przygotował Bóg, aby tam zamieszkać? (...) Augustyn pisał: „Bóg uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo w umyśle: tu mieści się obraz Boży. Sam umysł nie może być pojęty, nawet przez samego siebie, dlatego, że jest obrazem Boga”. Człowiek jest więc tajemnicą dla siebie samego — jak więc ma poznać siebie? [Kłoczowski 2001, 59].

Wielu mistyków zwracało uwagę na ścisły związek, a nawet jedność, postulowanego trudu stopniowego oczyszczania naszej świadomości ze wszystkiego, co utrudnia nam nasze partycypowanie w Bogu, oraz trudu zgłębiania mroku, w który niechybnie wступujemy, próbując zrozumieć w kontekście tej partycypacji zarówno Boga, jak samych siebie¹⁶. Podkreślano zazwyczaj, że owo zgłębianie mroków nie polega na ich rozświetlaniu, nie jest w istocie procesem poznawczym. Skutkuje zaś poczuciem nieograniczonego wzrostu pragnienia umacniania się w tymże partycypowaniu.

Niepojmowalność idei partycypowania w darze Stworzenia interesuje nas tutaj jako problem metafizyczny, którego źródłem może być na przykład rozsadzająca być może całą tradycyjną metafizykę „apofatyczna antropologia”¹⁷. Należałoby przede wszystkim zapytać, czy w miarę podążania drogą systematycznej filozoficznej negacji tego, co w naszym człowieczeństwie nie może sprostać wspomnianej idei, niepojmowalność człowieka jako takiego ulega zmniejszaniu, czy też raczej wzrasta? A nade wszystko: jaka relacja zachodzi między ideą absolutnej niepojmowalności Bożej partycypacji w człowieku a filozoficzną pojmowalnością owej idei?

¹⁶ Szczególnie ciekawe wydają się w tym względzie rozważania Grzegorza z Nyssy, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża.

¹⁷ Por. Augustyniak 2010.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyniak, Piotr, 2010, *O Eckharcie i przewyciężeniu metafizyki*, „Znak” 657, ss. 91–101.
- Blanchot, Maurice, 2002., *Poznanie nieznanego*, przeł. Paweł Pieniążek, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny”, nr 2, <http://magazynhybris.com/index.php/archiwum/11-archiwum/33-hybris-02> (25.03.2014).
- Derrida, Jacques, 2002, *Różnia*, przeł. Janusz Margański, [w:] *Marginesy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 29–56.
- Derrida, Jacques, 1992, *Kres człowieka*, przeł. Paweł Pieniążek, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse, ss. 129–160.
- Duméry, Henry, 1994, *Problem Boga w filozofii religii*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków: Znak.
- Hick, John, 1994, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. Miłowit Kuniński, Kraków: Znak.
- Kłoczowski, Jan Andrzej, 2001, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lévinas, Emmanuel, 1998, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.
- Lévinas, Emmanuel, 1994, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Kraków: Znak.
- Przełęcki, Marian, 1998, *Czy istnieją niewyraźalne treści poznawcze?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVI, z. 3, ss. 5–17.
- Skarga, Barbara, 2000, *Metafizyka obecności a metafizyka śladu*, cz. II, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVIII, z. 1, ss. 5–24.
- Skarga, Barbara, 2005, *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Stróżewski, Władysław, 2008, *Byt i sens*, [w:] Robert J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, Kraków: WAM, ss. 13–31.

ABSTRACT

ABSOLUTE INCOMPREHENSIBILITY

The author attempts to rethink the philosophical problem of "absolute incomprehensibility". The problem arises in connection with a quest for the possibility of a final and absolute consolidation of sources and reasons of everything that aspires to have sense, that is, in connection with the question of reasonableness itself. The key issue proves to be relationships of categories like: absolute, reality, man and philosophizing. All this requires serious metaphysical settlements. In the final conclusions the author postulates the complementation of apophatic theology and apophatic anthropology.



BARTOSZ KALUZIŃSKI
UAM W POZNANIU

PRESKRYPTYWNA EKSPLIKACJA TEZY O NORMATYWNOŚCI ZNACZENIA I TRUDNOŚCI Z NIĄ ZWIĄZANE

Wprowadzenie

Slogan „znaczenie jest normatywne” (*meaning is normative*) zyskał ogromny rozgłos we współczesnej filozofii analitycznej (ale nie w Polsce — do tej pory ten temat nie był w naszym kraju niemal w ogóle podejmowany). Pod tym hasłem podpisywały się całe rzesze znaczących filozofów [m. in. Backer and Hacker 1984; McDowell 1984; Blackburn 1984; Brandom 1994; Glock 2005]. Po raz pierwszy intuicję (a nie jakąś szerszą interpretację) dotyczącą normatywności znaczenia wyraził Saul Kripke w swojej książce *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*:

Założmy, że używając symbolu „+” mam na myśli [*mean*] dodawanie. Jaki jest związek tego założenia z pytaniem o moją odpowiedź na problem, ile jest „68 + 57”? Dyspozycjonalista przedstawia *opisowe* podejście do tej relacji: jeśli „+” oznaczało dodawanie, odpowiem „125”. Właściwe jest jednak podejście *normatywne*. *Nie chodzi* o to, że jeśli używając „+” miałem na myśli dodawanie, *odpowiem* „125”, ale o to, iż jeśli chcę działać w zgodzie z tym, co w przeszłości miałem na myśli, używając symbolu „+”, *powinienem* odpowiedzieć „125”. Błędy obliczeniowe, skończoność mojego pojmowania i inne czynniki zakłócające mogą doprowadzić do tego, że nie będę posiadał *dyspozycji* do odpowiadania tak, jak *powinienem*, ale w takim przypadku nie zadziałam zgodnie z moimi intencjami. Związek pomiędzy znaczeniem [*meaning*] i zamiarem a przyszłymi działaniami jest *normatywny*, a nie *opisowy* [Kripke 2007, 65–66].

Interpretacja książki Kripkego jest dość problematyczna, ale jednak można bez większych kontrowersji stwierdzić, że w powyższym fragmencie spletają się ze sobą dwie idee: (1) istnieje pewien standard poprawności wypowiedzi, który jest określony przez znaczenie tejże wypowiedzi, (2) *powinno* się używać języka poprawnie, tj. w zgodzie z tymże standardem. Połączenie tych dwóch idei stanowi istotę klasycznej, preskryptywnej interpretacji tezy o normatywności znaczenia.

Naszym celem jest bliższa analiza preskryptywizmu w odniesieniu do znaczenia — chcemy sprawdzić, czy taka interpretacja tezy o normatywności znaczenia jest w ogóle możliwa do utrzymania. Zuwagi na brak miejsca nie będziemy szerzej omawiali kwestii związku, jaki zachodzi pomiędzy obowiązkami, które ma według preskryptywistów nakładać na nas znaczenie wyrażań, a problemem internalizmu motywacyjnego. Z kwestiami tymi czytelnik może zapoznać się samodzielnie [Hattiangadi 2006; Glüer and Pagin 1999; Pośtajko 2009]

Rozwinięcie tezy o normatywności znaczenia przez Paula Boghossiana

Najbardziej znanej, wręcz klasycznej, eksplikacji tezy o normatywności znaczenia dokonał Paul Boghossian w artykule *The Rule-Following Considerations* opublikowanym po raz pierwszy w *Mind* w 1989 r. O tym, że taka eksplikacja jest pożądana, niech świadczy fakt, że w książce Kripkego brak jakiegokolwiek sugestii dotyczącej kryteriów podziału wyrażań na poprawne i niepoprawne. Z tego powodu Boghossian stara się sformułować tezę o normatywności znaczenia w sposób bardziej konkretny, niż uczynił to Kripke:

Przypuśćmy, że wyrażenie „zielony” znaczy *zielony*. Wynika z tego bezpośrednio, że wyrażenie „zielony” stosuje się *poprawnie* tylko do *tych* rzeczy (zielonych), a nie stosuje się poprawnie to *tamtych* (nie-zielonych). Fakt, iż dane wyrażenie coś znaczy, pociąga za sobą cały zbiór normatywnych prawd na temat mojego postępowania z tym wyrażeniem: mianowicie, że moje użycie jest poprawne w odniesieniu do pewnych przedmiotów i niepoprawne w odniesieniu

do innych. (...) chodzi o relację pomiędzy przypisywanym danemu wyrażeniu w danym czasie znaczeniem i jego *użyciem w tymże czasie*.

Innymi słowy: normatywność znaczenia okazuje się więc po prostu nowym określeniem dobrze znanego faktu, że bez względu na to, czy ktoś myśli o znaczeniu w kategoriach warunków prawdziwości, czy warunków uzasadnionej stwierdzalności, wyrażenia posiadające znaczenie posiadają równocześnie warunki *poprawnego użycia*. (W myśl pierwszej z wymienionych teorii poprawność jest tożsama z użyciem wyrażenie zgodnie z jego warunkami prawdziwości, natomiast w myśl drugiej na użyciu wyrażenia zgodnie z warunkami jego uzasadnionej stwierdzalności). Odkrycie Kripkego polega na uświadomieniu nam, że to spostrzeżenie może być przekształcone w warunek adekwatności dla teorii znaczenia: każda proponowana własność mająca konstytuować znaczenie danego wyrażenia musi być taka, by uchwycić „normatywność” znaczenia — powinno być możliwe do wyczytania z każdej konstytuującej znaczenie pewnego słowa własności w jaki sposób tego słowa poprawnie używać [Boghossian 1989, 513].

Nowością wprowadzoną przez Paula Boghossiana jest takie rozwinięcie tezy o normatywności znaczenia, aby sformułować *kryterium* pozwalające oddzielić wypowiedzi poprawne od niepoprawnych. Mianowicie, używamy wyrażenia poprawnie wtedy i tylko wtedy, gdy odnosimy je do przedmiotów, które to słowo oznacza (tj. odnosimy słowo „koń” do *konia*, a słowo „zielony” do rzeczy *zielonych* etc.).

Istota tej propozycji sprowadza się do tego, że samo znaczenie danego wyrażenia wyznacza, w jaki sposób powinniśmy tegoż wyrażenia używać, bez względu na wszystkie inne czynniki czy okoliczności. Warto zauważyć, że choć przyjmuje się tutaj, że wyrażenia posiadają znaczenie dzięki temu, że odnoszą się od świata, to nie zakłada się, w jaki sposób owo odnoszenie jest „ustanawiane” — można równie dobrze przyjmować, że tym, co „łączy” język ze światem, jest *sens* [Frege 1977], *pęczek deskrypcji* [Searle 1958] czy *akt chrztu* [Kripke 2001].

Quasi-formalizacja propozycji Boghossiana

Ostatnimi czasy zaproponowano bardziej formalne ujęcie kwestii normatywności znaczenia — można je znaleźć w pracach Daniela Whitinga [Whiting 2007] oraz Anandi Hattiangadi [Hattiangadi

2006, 2007]. W wersji pierwszej, która jest sformułowana w kategoriach czysto semantycznych, brzmi ona następująco:

(RS) t znaczy $F \rightarrow \forall x (t \text{ stosuje się poprawnie do } x \leftrightarrow x \text{ jest } f)$

Przez t rozumiany jest tutaj termin, F podaje znaczenie t , natomiast f oznacza cechę, na mocy której termin t odnosi się do obiektu x .

Dla przykładu: Jeżeli słowo „zielony” znaczy *zielony*, to dla każdego przedmiotu x , słowo *zielony* stosuje się poprawnie do x wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot x posiada własność bycia *zielonym* (mówiąc prościej — jest *zielony*).

W drugim ujęciu, które uwzględnia już użytkownika języka (jest więc sformułowaniem pragmatycznym), przedmiotem analizy jest zdanie o znaczeniu (*meaning statement*) o postaci „Podmiot S ma na myśli [*means*] F przez t ”. Taka pragmatyczna *quasi*-formalizacja przyjmuje następującą postać:

(RP) S ma na myśli F przez $t \rightarrow \forall x (S \text{ powinien stosować } t \text{ do } x \leftrightarrow t \text{ jest } f)$

Gdzie S oznacza podmiot/użytkownika języka, F to fraza podająca znaczenie t , t jest terminem, x zmienną, natomiast f oznacza cechę, na mocy której t odnosi się do x .

Dla przykładu: Jeżeli podmiot S ma na myśli [*means*] *konia* przez „koń”, to dla każdego x , podmiot S powinien stosować słowo „koń” do x wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot x jest koniem.

Istotą klasycznej preskryptywnej interpretacji tezy o normatywności znaczenia jest to, że reguła semantyczna **(RS)** pociąga za sobą regułę pragmatyczną **(RP)**. Chodzi więc o prosty fakt, że znaczenie danego wyrażenia określa, które jego użycia są poprawne, oraz że użytkownicy języka są *zobowiązani* do stosowania języka w sposób poprawny, bez względu na inne czynniki (prawo, moralność, subiektywne pragnienia, obyczaje) [Wikforss 2001, 203–206].

Problemy stojące przed preskryptywną propozycją Boghossiana

Przyjrzyjmy się teraz bliżej równoważności zawartej w nawiasie pragmatycznej *quasi*-formalizacji klasycznie rozumianej tezy

o normatywności znaczenia. Zwróćmy uwagę na znajdującą się w nawiasie równoważność. Jak powszechnie wiadomo, równoważność może być potraktowana jako implikacja w obie strony — „od lewej do prawej” oraz „od prawej do lewej”:

- (1) S ma na myśli F przez $x \rightarrow \forall x$ (S powinien stosować t do $x \rightarrow x$ jest f)
 (2) S ma na myśli F przez $x \rightarrow \forall x$ (x jest $f \rightarrow S$ powinien stosować t do x)

Implikacja od „lewej do prawej” (1) nie jest na pierwszy rzut oka kontrowersyjna. Jeżeli natomiast skupimy naszą uwagę na implikacji (2), to możemy zauważyć pewną osobliwość takiego podejścia do normatywności znaczenia. Tak pojmowana teza o normatywności znaczenia nakłada bowiem na nas obowiązek stosowania pewnego wyrażenia do *każdego przedmiotu* należącego do zakresu danego pojęcia [Poślajko 2009, 127].

Mówiąc prościej, jeżeli słowo „koń” znaczy *koń*, to bylibyśmy bezwzględnie zobowiązani stosować termin „koń” do *każdego* konia w całej historii wszechświata (także do tych wszystkich koni, które już dawno nie żyją, czy do tych, których nigdy nie spotkamy, bo się jeszcze nie narodziły). Wydaje się to nie tylko dziwaczne, ale także niemożliwe do wykonania. Przyjmując, że zdania o znaczeniu (jak np. „koń” znaczy *koń*) wyrażają normy, musimy zadać sobie pytanie o to, czy normy mogą nakładać na nas obowiązki niemożliwe do zrealizowania, tj. czy możemy w ogóle poważnie traktować normy, których nie można spełnić? Jesteśmy przekonani, że odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Norma moralna „ S powinien zapobiec wszystkim wypadkom drogowym na świecie” nie może nakładać na podmiot moralny żadnych realnych zobowiązań, gdyż tenże podmiot nie jest w stanie takiej normy w żadnym wypadku spełnić. Analogicznie przedstawia się sytuacja w przypadku pseudo-normy „Barack Obama powinien zapobiec ludobójstwu w Auschwitz”.

W przeciwieństwie do tego, norma o postaci „ S powinien wspierać organizacje charytatywne” nakłada na podmiot moralny rzeczywiste zobowiązania dotyczące jego postępowania — zobowiązuje go do udzielania wsparcia organizacjom charytatywnym (np. poprzez odpis części podatku dochodowego). To zobowiązanie powstaje m.in.

dlatego, że wykonanie czynności podanej w zdaniu wyrażającym normę jest możliwe do wykonania.

W związku z tym, że pierwsze *quasi*-formalne sformułowanie preskryptywnie rozumianej tezy o normatywności znaczenia jest mało przekonujące, gdyż nakłada na nas zobowiązania niemożliwe do spełnienia, musimy osłabić nasze pierwotne wymagania dotyczące tezy o normatywności znaczenia:

(RS2) t znaczy $F \rightarrow \forall x$ (t stosuje się poprawnie do $x \rightarrow x$ jest f)

Jak łatwo zauważyć, aby uniknąć konieczności odnoszenia np. terminu „koń” do *wszystkich* koni, zmodyfikowaliśmy pierwszą *quasi*-formalizację tezy o normatywności znaczenia, tj. równoważność znajdującą się w nawiasie zastąpiliśmy implikacją [por. Hattiangadi 2006]. Przykładowo: Jeżeli słowo „zielony” znaczy *zielony*, to dla każdego x , jeżeli słowo „zielony” stosuje się poprawnie do x , to x posiada własność bycia *zielonym* (jest zielony).

Zgodnie z preskryptywnym ujęciem tezy o normatywności znaczenia, zaprezentowana powyżej reguła semantyczna **(RS2)** *bezpośrednio i kategorycznie* pociąga za sobą następującą regułę pragmatyczną:

(RP2) S ma na myśli F przez $t \rightarrow \forall x$ (S powinien stosować t do $x \rightarrow x$ jest f)

Z problemem osobliwego wymogu stosowania danego wyrażenia do wszystkich obiektów z jego zakresu danego pojęcia można się więc uporać relatywnie łatwo. Aby obronić klasyczną tezę o normatywności znaczenia trzeba będzie odeprzeć jeszcze inne zarzuty. Najważniejszy z nich jest związany z bezwzględnym wymogiem mówienia prawdy. Klasyczna, preskryptywna interpretacja tezy o normatywności znaczenia (w wersji Boghossiana, która została *quasi*-sformalizowana przez Hattiangadi) jest skonstruowana w taki sposób, że nakłada na użytkownika języka obowiązek mówienia prawdy w każdej sytuacji. Jeżeli mielibyśmy bezwzględny obowiązek mówienia prawdy i rzeczywiście byśmy go przestrzegali, oznaczałoby to, że nigdy nie wytworzymy intencji by kłamać, ironizować czy tworzyć poezję.

Przypisując danemu terminowi określone znaczenie, musielibyśmy go odnosić tylko do tych obiektów, do których on się rzeczywiście odnosi. Kłamstwo nie mogłoby być więc takim użyciem danego terminu, przy którym zachowana jest jego standardowa interpretacja. W myśl preskryptywizmu jest bowiem tak, że użytkownik języka musi przestrzegać odpowiednich norm semantycznych, jeśli jego słowa mają mieć znaczenie [Hattiangadi 2007, 181]. Dla przykładu weźmy słowo „gamoń”. Zgodnie z preskryptywnymi poglądami Boghossiana, jeżeli „gamoń” oznacza *gamonia*, to termin ten stosuje się poprawnie do osób rzeczywiście będących gamoniami. Skoro semantyka pociąga za sobą pragmatykę, *powinniśmy stosować* ten termin tylko w odniesieniu do osób rzeczywiście będących gamoniami. Jeżeli nałogowy kłamca zechce wprowadzić w błąd swojego interlokutora (który nie ma pojęcia o greckiej mitologii) i powie mu, że „Herkules był wyjątkowym gamoniem”, to (według klasycznie rozumianej normatywności znaczenia) łamie on normy językowe (których powinien bezwzględnie przestrzegać), gdyż odnosi termin „gamoń” do osoby nie będącej gamoniem.

Mogą być dwie interpretacje tego faktu. Pierwsza z nich zakłada, że nasz użytkownik języka przypisuje słowu „gamoń” niestandardowe znaczenie i, chcąc nie chcąc, mówi prawdę. Drugie wytłumaczenie jest takie, że nasz użytkownik języka popełnia błąd. Co więcej, jest to błąd zdradzający, iż osoba dokonująca tego rodzaju kłamstwa nie rozumie używanego przez siebie wyrażenia. Dzieje się tak dlatego, że teoria znaczenia jest też teorią rozumienia, tj. intuicyjnie rozumiana normatywność znaczenia łączy się z problemem rozumienia języka. Rozumienie jest tutaj pojmowane jako umiejętność poprawnego posługiwania się językiem, stąd jeżeli coś zostanie przez nas uznane za niepoprawne użycie danego wyrażenia, to wynika z tego wprost, że osoba posługująca się językiem w sposób niepoprawny nie rozumie danego wyrażenia. Jesteśmy jednakże przekonani, że nałogowy kłamca musi zdawać sobie sprawę z tego, że Herkules nie jest gamoniem oraz z tego, co oznaczają słowa „Herkules” oraz „gamoń” — jest więc doskonale poinformowany o tym, co jest prawdą, a także jest świadomy tego, jakie znaczenie standardowo mają używane przez niego słowa. Posługiwanie się kłamstwem jest więc raczej oznaką sprawnego władania językiem, a nie popełnianego błędu, który ma nam zdradzać, że osoba kłamiąca nie rozumie używanych przez siebie wyrażen

językowych lub przypisuje używanym przez siebie wyrażeniom jakieś niestandardowe znaczenie i ostatecznie mówi prawdę [por. Hattiangadi 2007, 51–63].

Dla preskryptywisty jedynym sposobem, aby używać pewnego wyrażenia w zgodzie z jego znaczeniem, jest mówienie prawdy. Jeżeli użytkownik języka nie mówiłby prawdy, to posługiwałby się on językiem w sposób niezgodny ze standardowym znaczeniem używanych przez siebie wyrażen (przypisywałby używanym przez siebie wyrażeniom jakieś dziwne, nietypowe znaczenie) lub całkowicie niepoprawny. Jest to wniosek sprzeczny z naszymi potocznymi intuicjami, które głoszą, że można posługiwać się językiem, przypisując wyrażeniom standardowe znaczenie, i jednocześnie niekoniecznie mówić prawdę. Preskryptywizm znajduje się więc w sporych opałach.

Czy mamy obowiązek mówić prawdę?

Można jednakże replikować, że istnieje norma nakazująca nam mówić prawdę. Takie stwierdzenie może być rozumiane na różne sposoby. Ktoś mógłby sądzić, że *mamy obowiązek zawsze mówić prawdę*. Odrzucamy stanowczo taki pogląd. Jesteśmy przekonani, iż bezwyjątkowy nakaz mówienia prawdy prowadzi do karykaturalnych konsekwencji. Wyobraźmy sobie sytuację, w której funkcjonariusze gestapo pytają nas, czy nie wiemy gdzie ukrywają się jacyś Żydzi, podczas gdy my ukrywamy żydowską rodzinę w naszej piwnicy. Naprawdę trudno uznać, że *powinniśmy* w tej sytuacji powiedzieć prawdę, tj. poinformować funkcjonariuszy gestapo, że żydowska rodzina jest ukryta w naszej piwnicy. Abstrahując teraz od stopnia uzasadnienia tezy, że *powinniśmy* bezwzględnie mówić prawdę, trzeba jednoznacznie stwierdzić, że jest to teza etyki normatywnej. My zajmujemy się w naszej pracy *normatywnością znaczenia*. Nawet jeśli zgodzimy się z Kantem (co jawi się nam jako wysoce wątpliwe), że rzeczywiście obowiązuje norma, która nakłada na nas obowiązek bezwyjątkowego mówienia prawdy, to będzie to norma etyczna, a nie norma czysto semantyczna.

Jednakże można także argumentować, że mówienie prawdy jest w jakiś sposób koniecznym warunkiem zaistnienia czegoś takiego, jak wypowiedzi posiadające znaczenie (*truth is necessary for meaning*). Jak stwierdził Gary Ebbs:

Kripke uważa, że znaczenie jest normatywne, ponieważ jest on przekonany, że *uchwytywanie przez nas reguł jest nierozzerwalnie związane z naszym zmierniem do dokonywania asercji oraz wydawania sądów będących w zgodzie z prawdą*. Te związki mają obustronny charakter: nie możemy starać się dokonywać prawdziwych asercji dopóki nie uchwycimy reguł, które określają warunki prawdziwości dla naszych asercji, oraz nie możemy uchwycić reguł, które określają warunki prawdziwości dla naszych asercji dopóki nie będziemy starali się dokonywać prawdziwych asercji [Ebbs 1997, 19].

Czy takie stanowisko znajduje uzasadnienie? Jeśli weźmiemy pod uwagę pogląd, że nie możemy starać się dokonywać prawdziwych asercji, dopóki nie uchwycimy reguł, które określają warunki prawdziwości dla naszych asercji, to będziemy mogli się z nim zgodzić, pod jednym warunkiem — że oprócz warunków prawdziwości zostaną uwzględnione także warunki uzasadnionej stwierdzalności. Nie może przecież budzić większych wątpliwości stwierdzenie, że aby dokonywać prawdziwych asercji, musimy znać warunki prawdziwości/uzasadnionej stwierdzalności dla tychże asercji — wszak znaczenie zdań asertorycznych jest zdeterminowane przez ich warunki prawdziwości/warunki uzasadnionej stwierdzalności. Jeśli nie znalibyśmy warunków prawdziwości/warunków uzasadnionej stwierdzalności danego zdania, to nie znalibyśmy jego znaczenia. A nie znając jego znaczenia, nie moglibyśmy się nim posługiwać do dokonywania asercji. Jednakże kiedy weźmiemy pod uwagę zależność odwrotną (tj. że nie będziemy znali warunków prawdziwości dla naszych asercji, dopóki nie będziemy się starali dokonywać prawdziwych asercji), to sytuacja przedstawia się w sposób dalece bardziej skomplikowany.

Jak zauważyła Hattiangadi:

Ale czy jest sens mówić, że nie jesteśmy w stanie uchwycić odpowiednich reguł czy znaczeń nie starając się, by dokonać prawdziwej asercji? Myślę, że nie. Jeśli rozpatrujemy co *teraz* mam na myśli [*mean*], to nie wygląda na to, że muszę dążyć do mówienia prawdy by zachować standardowe znaczenie wyrażenia. Najwyraźniej mogę *obecnie* dążyć do mówienia fałszu (do kłamstwa) nie przypisując moim słowom niestandardowego znaczenia [Hattiangadi 2007, 191].

Wskazywaliśmy już wyraźnie, że możemy przypisywać różnym wyrażeniom standardowe znaczenie, dokonując innych wypowiedzi niż szczerze asercje — np. kłamiąc. Posługujemy się terminem „koń” w sposób standardowy, w zgodzie z jego znaczeniem, także wtedy, kiedy jesteśmy nastawieni na mówienie nieprawdy, np. po to, aby wprowadzić złodziei koni w błąd. Kłamiąc, możemy posługiwać się sprawnie językiem oraz zachowywać standardowe znaczenie wyrażań, a więc teza, że musimy dążyć do mówienia prawdy, aby uchwycić znaczenie jakiegoś zdania, jest nieprawdziwa.

Jednakże istnieje możliwość, by tezę Ebbsa o koniecznym związku pomiędzy znaczeniem a mówieniem prawdy zastosować do *procesu nabywania języka* przez dzieci, a nie do zachowań językowych ukształtowanych użytkowników języka. W tej sytuacji możemy się częściowo zgodzić z tym, że istnieje *pevien* związek pomiędzy mówieniem prawdy a znaczeniem. Nie sposób wyobrazić sobie, jak dziecko miało by nauczyć się języka, jeżeli byłoby w sposób systematyczny wprowadzane w błąd przez dorosłych — członków rodziny oraz opiekunów w żłobku czy przedszkolu. Gdyby dorośli w odniesieniu do świnki w dziecięcej książeczce z obrazkami używali mnóstwa różnych określeń (raz mówiliby, że to żyrafa, innym razem, że pingwin, a jeszcze innym, że to Zespół Pieśni i Tańca „Mazowsze”), to takie dziecko nie mogłoby normalnie nauczyć się języka. Jednakże sytuacja, w której psychopatyczni rodzice konsekwentnie wprowadzają swoje dziecko w błąd, jest w zasadzie czysto hipotetyczna i nie wydaje się prowadzić do poważniejszych konsekwencji filozoficznych — przyjęcie, że aby nauczyć się języka nasi rodzice nie mogą być wyrefinowanymi psychopatami/socjopatami, nie pociąga za sobą wniosku, że mamy obowiązek mówić prawdę. Mówiąc krótko: z faktu, że rodzice nie mogą w praktyce realizować tego, co może być nazywane *Humpty Dumpty Theory of Meaning*¹, nie wynika, że należy przyjąć preskryptywną interpretację tezy o normatywności znaczenia.

¹ Najlepszą ilustracją tego fenomenu jest poniższy fragment z książki Lewisa Carrolla *Po drugiej stronie Lustra* (przekład Roberta Stillera):

„Nie rozumiem, co pan chce powiedzieć przez cacuszko” — rzekła Alicja.

Hojdy Bojdy uśmiechnął się pogardliwie. „Pewnie, że nie rozumiesz — aż ci to wytłumaczę. Chciałem przez to powiedzieć: argument po prostu nie do zbiccia.”

„Przecież cacuszko nie znaczy argument nie do zbiccia!” — zaprotestowała Alicja.

Teraz należałoby zadać sobie pytanie, czy dzieci muszą dążyć do mówienia prawdy, aby uchwycić warunki prawdziwości/warunki uzasadnionej stwierdzalności, uchwytując tym samym znaczenie. Pytamy więc o związek pomiędzy dążeniem do mówienia prawdy u dzieci uczących się języka a znaczeniem wypowiedzianych przez nie zdań. Jesteśmy przekonani, że żadnego związku koniecznego tutaj nie ma. Dzieci w trakcie nauki języka mogą przecież dążyć do zupełnie innych celów niż mówienie prawdy — najbardziej oczywiste wydaje się dążenie do naśladowania rodziców oraz starszego rodzeństwa, chęć uzyskania pochwał od otoczenia albo uzyskanie dostępu do cukierków. Jak słusznie zauważył Wittgenstein:

Stosowanie się do reguły jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób [Wittgenstein 2005, § 206].

Przypisywanie dziecku dążenia do prawdy w trakcie nauki języka jest wysoce problematyczne. Bardziej wiarygodne jest, że dzieci są po prostu w określony sposób poddawane „treningowi” przez rodziców:

Dziecko, chciałbym rzec, uczy się tak a tak reagować; a kiedy to robi, to jeszcze nic z tego nie wie. Wiedza zaczyna się dopiero na dalszym szczeblu [Wittgenstein 1993, § 538].

Dziecko nie ma zamiaru uchwytować warunków prawdziwości jakiegoś zdania ani nie musi dążyć do mówienia prawdy. Jest ono jedynie instruowane przez dorosłych, jak posługiwać się językiem i następnie próbuje ich naśladować, oczekuje od nich pochwał/nagród, gdy doskonali swoją znajomość języka. Dążenie do mówienia prawdy w trakcie nauki języka przez dziecko nie jest ważniejsze od pochwał ze strony rodziców oraz cukierków.

Anandi Hattiangadi zauważyła, że można by uznać, iż prawda jest dla nas wartością i z tego powodu mówienie prawdy to pewnego rodzaju zobowiązanie. Hattiangadi twierdzi, że tego typu argument można by sformułować na podstawie lektury *Truth and Other Enigmas*

„Jeżeli ja używam jakiegoś słowa — oświadczył Hojdy Bojdy tonem dość pogardliwym — znaczy ono dokładnie to, co ja sobie życzę: ni mniej, ni więcej.”

Michaela Dummetta [Dummett 1978]. Jednocześnie przyznaje ona, że to sformułowanie jest nieco wyrwane z kontekstu, a sam Dummett prawdopodobnie by się pod argumentem w takim kształcie nie podpisał. Hattiangadi stwierdza, że można argumentować, iż istnieje daleko posunięta analogia pomiędzy pojęciem prawdy a wygraną w grze w szachy:

Możemy określić wszystkie reguły gry w szachy, określić jak poruszają się wszystkie bierki, co decyduje o zwycięstwie lub porażce i jednocześnie coś jeszcze pozostanie: mianowicie to, że w tej grze chodzi o zwycięstwo. Podobnie (...) określając warunki prawdziwości dla danego przekonania pozostaje nam jeszcze uwzględnić ten istotny fakt, że prawda jest wartością, że prawda jest celem, do którego nasze przekonania zmierzają. Jeżeli prawda jest celem naszych przekonań, to powinniśmy żywić tylko przekonania prawdziwe. A jeżeli powinniśmy żywić tylko przekonania prawdziwe, to powinniśmy stosować pojęcia tylko wtedy, gdy jest to poprawne [a więc zgodnie z pragmatyczną *quasi*-formalizacją propozycji Boghossiana — przyp. aut.] [Hattiangadi 2007, 192].

Wypada zgodzić się z Hattiangadi, że tego typu ujęcie jest o tyle satysfakcjonujące, iż zdaje sprawę z tego prostego faktu, że na co dzień zwykle pozytywnie waloryzujemy prawdę. Jednocześnie musimy się z nią zgodzić, że trudno uznać prawdę za wartość ostateczną, która w sposób kategoriyczny kieruje naszymi zachowaniami. Wydaje się, że tym, co determinuje nasze zachowania, są nasze pragnienia (*desires*) czy życzenia (*wishes*), a prawdziwość przekonań jest po prostu w większości przypadków najlepszym sposobem na zaspokojenie naszych pragnień/życzeń. Załóżmy, że Janek ma ochotę na ciastka czekoladowe. Jeżeli jest on przekonany, że ciastka czekoladowe znajdują się na górnej półce w szafce w kuchni, to prawdziwość jego przekonania radykalnie zwiększa szanse na zaspokojenie jego pragnienia, natomiast jeżeli jego przekonanie jest fałszywe, to szanse na zaspokojenie jego pragnienia spadają. Janek pragnie więc mieć prawdziwe przekonania tylko z tego powodu, że pozwalają mu one zaspokajać jego potrzeby. Tak więc prawda nie jest wartością ostateczną, lecz jedynie instrumentalną względem pragnień podmiotu:

Posiadanie prawdziwych przekonań z większym prawdopodobieństwem niż posiadanie fałszywych przekonań

doprowadzi do wykonania czynności, które zaspokoją potrzeby Janka. To jest, jeżeli Janek posiada jakieś pragnienia, to posiada on też całkowicie instrumentalne powody, aby nabyć jedynie prawdziwe przekonania, ponieważ dostarczają one najlepszej drogi do zaspokojenia jego potrzeb [Hattiangadi 2007, 192].

Na razie musimy stwierdzić, że teza o koniecznym związku pomiędzy mówieniem prawdy a znaczeniem nie jest w stanie dostarczyć żadnych konkluzywnych argumentów na rzecz tezy o normatywności znaczenia w jej klasycznym sformułowaniu. Po pierwsze dlatego, że stwierdzając, iż mamy moralny obowiązek mówienia prawdy, stawiamy tezę nie dość, że mocno wątpliwą, to jeszcze nerelevantną, gdyż z zakresu etyki, a nie filozofii języka. Po drugie dlatego, że mówienie prawdy nie musi być celem osób posługujących się językiem ani nawet osób uczących się języka. W sytuacji dziecka nabywającego ojczystego języka nie jest konieczne zakładanie, iż dąży ono do mówienia prawdy. Wystarczy przyjąć, że przyświecają mu czysto praktyczne cele, jak np. uzyskanie aprobaty ze strony rodziców. Natomiast koniecznym warunkiem nabycia przez dziecko języka jest to, że rodzice nie będą go systematycznie wprowadzali w błąd. Nie musimy tu jednak zakładać, że rodzice muszą w kontaktach z dzieckiem *zawsze* stosować się do tezy o normatywności znaczenia w klasycznej postaci. Błędy, przekręcenia, żarty oraz rymowanki pełnią bardzo ważną rolę w procesie nauki poprawnego posługiwania się językiem, a jak już wskazywaliśmy, wszelkie tego typu użycia języka są przez klasycznie rozumianą tezę o normatywności znaczenia traktowane jako niepoprawne, a wręcz zakazane. Po trzecie, przyjęcie tezy, że prawda jest celem naszych przekonań, może być łatwo wyjaśnione w kategoriach czysto opisowych, a nie preskryptywnych — prawda jawi się nam jako najlepszy instrument do sprawnego poruszania się po świecie, nie jest natomiast wartością samą w sobie. W myśl klasycznie rozumianej tezy o normatywności znaczenia natomiast normy semantyczne są preskryptywne (kategoryczne), a nie instrumentalne.

Ograniczenie zakresu preskryptywnie rozumianej tezy o normatywności znaczenia. Normatywność sądu

Przejdźmy teraz do następnego zagadnienia, które dostarcza argumentu przeciw klasycznej interpretacji normatywności znaczenia. Jest to zagadnienie zasadniczo podobne do tego poglądu, który Hattiangadi przypisała Dummettowi.

Kolejny argument przeciw preskryptywizmowi został sformułowany przez Paula Boghossiana [Boghossian 2005]. Ponad piętnaście lat po tym, jak sformułował on klasyczną, preskryptywną eksplikację tezy o normatywności znaczenia, diametralnie zmienił stanowisko i stał się jej przeciwnikiem. Boghossian stwierdza:

Kripke mówi: Jeżeli mam na myśli dodawanie przez „+”, to nie pociąga to za sobą, że *powiem*, iż „ $68+57=125$ ”, lecz że *powiniem* powiedzieć, że tak właśnie jest. Jednakże wydaje mi się, że nic takiego nie ma miejsca. W szczególności, twierdzenie o powinności jest nieuzasadnione z tego powodu, że nawet jeśli mam na myśli dodawanie przez „+” i wiem, że byłoby właściwym powiedzieć, że „ $68+57=125$ ”, to mogę przecież nie zdecydować się podać poprawnej odpowiedzi. Decyzja, by świadomie stwierdzić fałsz nie podkopuje samej możliwości asercji [Boghossian 2005, 212].

„Późny” Boghossian zauważył, że teza o normatywności znaczenia w jego własnym sformułowaniu jest wyjątkowo ograniczona pod względem zakresu — tj. może znaleźć zastosowanie tylko dla jednego typu wypowiedzi, czyli szczerych asercji. Jeżeli możemy mówić o normatywności jedynie w odniesieniu do szczerych asercji, to nie mamy do czynienia z normatywnością znaczenia, gdyż ta powinna obejmować wszystkie typy wypowiedzi sensownych. W tej sytuacji można mówić jedynie o normatywności sądu. Skąd pomysł na normatywność sądu? Łatwo zauważyć, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy asercjami a nastawieniami sądzeniowymi (*propositional attitudes*), w szczególności przekonaniem (*beliefs*). O ile dokonując asercji, czasami chcemy powiedzieć prawdę, a czasami chcemy skłamać, to w przypadku przekonania *zawsze chcemy*, aby nasze przekonania były *prawdziwe*. Stąd przypuszczenie, że przeniesienie zmuszającej nas do mówienia prawdy preskryptywnej interpretacji tezy o normatywności

znaczenia na przekonania (i szerzej — nastawienia sądzeniowe) może być filozoficznie owocne.

Jednakże Boghossian uważa, że nawet normatywność sądu jest wysoce wątpliwa. Normatywność sądu nakazuje nam bowiem sądzić tylko to, co jest prawdą. Weźmy dla przykładu zdanie dotyczące sądów odnoszących się do przyszłości: „Jan Kowalski sądzi, że piłkarska reprezentacja Polski zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii”. Jeżeli zaakceptujemy tezę o normatywności sądu, to musimy przyjąć, że poprawnie (gdyż preskryptywna interpretacja tezy o normatywności znaczenia zrównuje prawdziwość z poprawnością) sądzymy wtedy i tylko wtedy, gdy nasze sądy są prawdziwe. A więc w rozpatrywanym przez nas przypadku sąd będzie *poprawny* tylko wtedy, gdy piłkarska reprezentacja Polski rzeczywiście zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii. Wydaje się to całkowicie nieuprawnione. Można przecież sądzić, że piłkarska reprezentacja Polski zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii oraz się co do tego mylić. Podobnie wygląda sytuacja, gdy weźmiemy pod uwagę inne wyrażenia intensjonalne, np. „Jan Kowalski wątpi, czy piłkarska reprezentacja Polski zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii” albo „Jan Kowalski chciałby, aby piłkarska reprezentacja Polski zdobyła medal na mistrzostwach świata w Brazylii”. Poprawność zdania „Jan Kowalski chciałby, aby piłkarska reprezentacja polski zdobyła medal na mistrzostwach świata w Brazylii” jest w myśl tej koncepcji zależna od tego, czy piłkarska reprezentacja Polski naprawdę zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii. Nie widzimy żadnych powodów, aby przyjmować, że wyraz preferencji (ew. lęku czy wątpienia) podmiotu jest determinowany jako poprawny lub niepoprawny przez reguły semantyczne o postaci **(RS)** czy **(RS2)**. Dlatego trzeba się zdecydowanie zgodzić z Krzysztofem Pośłajko, który twierdzi, że

Nie ma żadnego powodu, dla którego pewne podstawienia frazy „x zastanawia się, czy y zostanie następnym prezydentem Polski” miałyby być uznane za niepoprawne. Co więcej, jeśli uznamy, iż fraza „y zostanie następnym prezydentem Polski” odnosi się tylko i wyłącznie do osoby, która rzeczywiście zostanie następnym prezydentem Polski, to pojęcie normatywności znaczenia znacząco zawęża zakres wypowiedzi, które możemy uważać za poprawne i w rezultacie, zamiast uchwycić nasze intuicje dotyczące posługiwania

się językiem, zdaje się prowadzić do wniosków zupełnie z nimi niezgodnych [Posłajko 2009, 129–130].

Argumentacja Boghossiana składa się więc z dwóch kroków. W pierwszym stwierdza się, że nie istnieje coś takiego jak przyjęta przez niego w końcu lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku normatywność znaczenia, ale można mówić o normatywności sądu. Owa normatywność sądu wyraża się w tym, że powinniśmy sądzić to, co jest zgodne z prawdą. W drugim kroku uznaje się, że tak pojęta normatywność sądu jest sprzeczna z naszymi intuicjami, gdyż nakazując nam zawsze sądzić prawdziwie, prowadzi do wyjątkowo kłopotliwych konsekwencji. Np. zdanie „Jan Kowalski sądzi, że piłkarska reprezentacja Polski zdobędzie medal na mistrzostwach świata w Brazylii”, które wydaje się nam całkowicie poprawne, w myśl klasycznie rozumianej normatywności sądu — byłoby poprawne jedynie wtedy, gdyby piłkarska reprezentacja Polski rzeczywiście zdobyła medal na mistrzostwach świata w Brazylii.

Czy to wszystko nie przesądza, że pojęcie normatywności treści myśli nie jest normatywne jako takie, że odpowiedź na pytanie postawione w tytule tego artykułu [Czy znaczenie jest normatywne? — przyp. aut.] brzmi „Nie”? Myślę, że tak właśnie jest [Boghossian 2005, 213].

Zdania o znaczeniu jako normy *prima facie*

Ostatnią deską ratunku dla preskryptywnej interpretacji normatywności znaczenia może okazać się jej osłabienie. Dość powszechnie uważa się, że zdania o znaczeniu są normami w preskryptywnym sensie, jednakże nie są to normy obowiązujące bezwyjątkowo, nie są to normy „absolutne” [Posłajko 2009, 151–153; Whiting 2007, 133–140].

W. D. Ross wprowadził do etyki właśnie taki „miękki” rodzaj norm, nazywając je normami *prima facie* [Ross 2002]. Normy te różnią się od norm pojmowanych na sposób „sztywny”, jak np. „Stosowanie tortur jest niedopuszczalne bez względu na okoliczności” czy „Każdy człowiek ma prawo do życia”. Normy *prima facie* mają to do siebie, że mogą zostać łatwo „nadpisane” (*overriden*). Na czym takie „nadpisanie” w praktyce polega? Wyobraźmy sobie, że umówiłem się z Jasiem na dzisiejszy wieczór, że pójdziemy do pubu obejrzeć mecz Ligi Mistrzów.

Podjąłem więc zobowiązanie spotkania się z Jasiem, które to zobowiązanie jest w mocy, niejako mnie wiąże. Jednakże w międzyczasie okazuje się, że Małgosia potrzebuje mnie pilnie — np. po to, abym zawiózł jej ukochanego psa do weterynarza. Moje zobowiązanie względem Jasia jest więc zobowiązaniem *prima facie*, gdyż może zostać łatwo „nadpisane” przez jakieś inne, ważniejsze zobowiązanie, w tym wypadku przez konieczność zawiezienia psa Małgosi do weterynarza. Co istotne, nie oznacza to wcale, że moje zobowiązanie względem Jasia nie miało w ogóle miejsca, czy zostało unieważnione. Zobowiązanie względem Jasia cały czas istnieje, jednakże zobowiązanie względem Małgosi je niejako „przebija”.

Przekładając rozważania etyczne na kwestię normatywności znaczenia, można więc stwierdzić, że normy semantyczne, które posiadają formę zgodną z propozycją Boghossiana, są właśnie normami *prima facie*. Zobowiązanie semantyczne, by używać języka w określony sposób, byłoby więc zobowiązaniem niższego poziomu, które może zostać łatwo „nadpisane” przez inne, ważniejsze normy, np. natury moralnej, obyczajowej czy prawnej. Bylibyśmy więc zobowiązani mówić prawdę, lecz byłoby wyjątkowo słabe zobowiązanie *prima facie*.

Dla przykładu: osoba X, która cierpi na nadwagę, zadaje osobie Y pytanie „Czy jestem gruby/a?”. Zgodnie z formułą Boghossiana, osoba Y powinna stosować termin „gruby/a” do osób/przedmiotów, które rzeczywiście są grube. W tej sytuacji preskryptywnie rozumiana teza o normatywności znaczenia nakłada na osobę Y (o ile przypisuje ona standardowe znaczenie terminowi „gruby”) obowiązek, aby odpowiedzieć na zadane przez osobę X pytanie w sposób twierdzący. Odpowiada ona jednak w sposób przeczący, gdyż norma semantyczna zostaje „nadpisana” przez normę obyczajową, która zabrania mówić ludziom rzeczy, które mogą być dla nich wyjątkowo przykre.

Ujmowanie norm semantycznych jako norm preskryptywnych „niższego rzędu”, które w przypadku interferencji z innymi normami muszą im niejako ustąpić miejsca, może sprawiać wrażenie bardzo prostego zabiegu, który potrafi ocalić preskryptywną interpretację tezy o normatywności znaczenia. Jest bowiem w stanie rozwiązać niektóre z podnoszonych przez nas do tej pory wątpliwości pod adresem preskryptywnego ujęcia tezy o normatywności znaczenia. Traktowanie norm semantycznych jako preskryptywnych norm *prima facie* nie jest

jednak w stanie odpowiedzieć na *wszystkie* zarzuty, jakie wobec tego stanowiska można wysunąć.

Główny zarzut, jaki można pod adresem preskryptywnego ujmowania normatywności znaczenia postawić, jest bowiem znacznie mocniejszy, niż to się mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Nie twierdzi się, że jakieś normy mogą interferować z postulowanym przez preskryptywistów wymogiem, by używać języka zgodnie z prawdą/referencją/denotacją. Twierdzimy, że wystarczy sama *intencja* czy *pragnienie* użytkownika języka, aby nie mówić prawdy, by „zlikwidować” semantyczny preskrytywizm Boghossiana. Dla przykładu: użytkownik języka *S* wygląda za okno i widząc, że jest strasznie zimno i pada rześisty deszcz, mówi: „Wspaniała dziś pogoda!”. Taka ironiczna wypowiedź jest niepoprawna w myśl preskrytywizmu, nie widać też żadnej normy obyczajowej czy moralnej, która nakazywałaby nam ironizować w sytuacji, gdy na zewnątrz jest wyjątkowo paskudna pogoda. Przyjęcie, że znaczenie jest normatywne w preskryptywnym sensie, jest równoznaczne z przyjęciem, że nigdy nie uformujemy intencji, by używać języka ironicznie. Przypadek ironii jest w pewien sposób kluczowy dla definitywnego pogrzebania preskrytywizmu. Jeżeli zdania o znaczeniu (*meaning statements*) byłyby preskryptywnymi normami *prima facie*, to oznaczałoby to, że mogą być „nadpisane” przez normy wyższego rzędu. Jednakże jest dla nas oczywiste, że **w przypadku ironii do unieważnienia zobowiązania do mówienia prawdy/w zgodzie z referencją jest warunkiem wystarczającym to, że użytkownik** języka posiada chęć czy pragnienie, aby użyć języka w sposób niezgodny z propozycją Boghossiana [Hattiangadi 2006, 231–232].

Preskryptywista przyjmuje, że znaczenie jest normatywne w mocnym sensie, czyli że posiada zdolność do kierowania naszym zachowaniem (*meaning is action-guiding*), mówi nam, co powinniśmy robić. Jaki sens ma przyjmowanie preskrytywizmu, skoro widać wyraźnie, że sam fakt posiadania przez jednostkę pragnienia czy intencji, by działać sprzecznie z normą, wystarczy, aby tę normę unieważnić? Co to za normy, które mówią nam, jak postępować, ale wystarczy, że nie mamy chęci postępować w zgodzie z nimi, by jakiegokolwiek zobowiązanie znikło? Na tak postawione pytania są nam winni odpowiedź zwolennicy preskrytywizmu, lecz jest mało

prawdopodobne, by mogli oni nam zaproponować jakieś satysfakcjonujące rozwiązanie.

Podsumowanie

Podsumowując, musimy stwierdzić, że argumentacja przeciwko klasycznie rozumianej normatywności znaczenia jest naprawdę mocna. Jeżeli bowiem znaczenie byłoby normatywne w takiej postaci, jaką zaproponował Boghossian pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, to prowadziłoby to do wielu niepokojących lub wręcz absurdalnych konsekwencji. Jednakże zgadzając się całkowicie z krytyką klasycznej preskryptywnej interpretacji tezy o normatywności znaczenia, musimy stwierdzić, że ta krytyka nie stanowi dostatecznego argumentu na rzecz odrzucenia tezy o normatywności znaczenia. Jest ona bowiem skierowana przeciw *jednej* konkretnej eksplikacji normatywności znaczenia. Nie jest ona natomiast próbą sformułowania *ogólnego* argumentu przeciw normatywności znaczenia. Wobec faktu, że preskryptywna interpretacja tezy o normatywności znaczenia była raczej niezbyt udana, należy stwierdzić jedynie tyle, że nie zbudowano dotychczas satysfakcjonującej teorii dotyczącej „normatywnego” aspektu znaczenia. Wniosek stąd płynący nie jest bynajmniej taki, że znaczenie nie jest normatywne w żadnym możliwym sensie. Słowo „norma” jest ewidentnie wieloznaczne. Może odnosić się do zobowiązań o charakterze moralnym czy prawnym, ale może też oznaczać pewien standard (jak norma emisji spalin dla samochodu), który może być spełniony bądź nie. Powinniśmy raczej stwierdzić, że jesteśmy w samym środku wyjątkowo gorącej debaty i dotychczasowe niepowodzenia w próbie adekwatnego sformułowania tezy o normatywności znaczenia nie zwalniają nas od kolejnych starań, aby taką tezę postawić we właściwy sposób. Teza o normatywności znaczenia wydaje się bowiem przedstawiać na tyle oczywistą intuicję dotyczącą poprawnego/niepoprawnego używania języka, że należy albo jednoznacznie wykazać, że jest to teza fałszywa/niedorzeczna/niepotrzebna albo dokonać jej satysfakcjonującej eksplikacji. Aktualnie żadna z tych możliwości nie została zrealizowana.

BIBLIOGRAFIA

- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S., 1984, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Blackwell.
- Blackburn, Simon, 1984, *The Individual Strikes Back*, „Synthese” 58, ss. 281–301.
- Boghossian, Paul, 1989, *The Rule-Following Considerations*, “Mind” 98, ss. 507–549.
- Boghossian, Paul, 2005, *Is meaning normative?*, [w:] A. Beckermann, C. Nitzsch (red.), *Philosophy — Science — Scientific Philosophy*, Paderborn: Mentis, ss. 206–218.
- Brandom, Robert, 1994, *Making it Explicit*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dummett, Michael, 1978, *Truth and other Enigmas*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ebbs, Gary, 1997, *Rule-Following and Realism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Frege, Gotlob, 1977, *Pisma semantyczne*, Warszawa: PWN.
- Glock, Hans-Johann, *The Normativity of Meaning Made Simple*, [w:] A. Beckermann, C. Nitzsch (red.), *Philosophy — Science — Scientific Philosophy*, Paderborn: Mentis, ss. 219–241.
- Glüer, Kathrin, and Pagin, Peter, [ROK], *Rules Of Meaning and Practical Reasoning*, “Synthese” 117, ss. 207–227.
- Hattiangadi, Anandi, 2006, *Is Meaning Normative?*, “Mind and Language” 21, ss. 220–240.
- Hattiangadi, Anandi, 2007, *Oughts and Thoughts: The Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul, 2001, *Nazywanie a konieczność*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kripke, Saul, 2007, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- McDowell, John, 1984, *Wittgenstein on Following a Rule*, “Synthese” 58, 326–363.
- Posłajko, Krzysztof, 2009, *Spór o normatywność znaczenia w analitycznej filozofii języka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 37, ss. 124–55.

Ross, W. D, 2002, *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.

Searle, John, 1958, *Proper Names*, "Mind" 67, ss. 166–173.

Whiting, Daniel, 2007, *The Normativity of Meaning Defended*, "Analysis" 67 (2007), ss. 133–140.

Wikforss, Åsa, 2001, *Semantic normativity*, "Philosophical Studies" 102, ss. 203–206.

Wittgenstein, Ludwig, 1993, *O pewności*, Warszawa: Biblioteka Aletheia.

Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

PRESCRIPTIVE EXPLICATION OF THE NORMATIVITY OF MEANING THESIS

The aim of this paper is to analyse prescriptive interpretations of the thesis that meaning is normative, which was introduced by Saul Kripke and later developed by Paul Boghossian. We are going to show that meaning prescriptivism is counter-intuitive and has implausible consequences. Attempts to save prescriptive interpretations by appealing to *prima facie* obligations or „normativity of judgment” are unsuccessful.

KEYWORDS: Normativity of meaning, semantic prescriptivism, *prima facie* obligations, Kripke, Boghossian



URSZULA LISOWSKA
UNIVERSITY OF WROCŁAW

VULNERABILITY AS A PERCEPTUAL CATEGORY – MARTHA NUSSBAUM’S CAPABILITIES APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF POLITICAL AESTHETICS¹

Introduction

The origins of political aesthetics as a trend in political philosophy can be traced as far back as to the Antiquity with its celebrated notion of *kalokagathos*. The concept of the unity of beauty and good implied the possibility of regarding good deeds as beautiful (and vice versa), thereby pointing to the relevance of beauty for ethical considerations. This ancient idea took on a new form upon the development of the modern term “aesthetics”, which evolved as the British empiricists suggested to regard the cognition of beauty more in terms of sensual perception (the Greek term being *aesthesis*) than deductive reasoning. At the same time, this tradition yielded the notion of the moral sense (or the moral taste), which rested on the assumed similarities between ethical and aesthetic judgments (Shelley 2013, 246-249)².

Political aesthetics, as it shall be understood in this paper, combines these two motifs. That is, it explores the ethical significance of beauty (as expressed by the notion of *kalokagathos*) by studying the role of perception in our ethical judgments. What makes it political, is its attempt at drawing political consequences from such perception-based account of practical rationality. Thus, political aesthetics starts from the

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

² Although the British philosophers did not use the very term „aesthetic ” yet (which itself is a slightly later German – most prominently: Kant’s – development), the etymological reason mentioned justifies its application to this tradition (Shelley 2013, 427).

observation of the affinity between ethical and aesthetic judgments, which paves the way for the inquiry into the political relevance of beauty and its realm – the arts.

This approach would most naturally be associated with such authors as Jacques Rancière, Crispin Sartwell or Frank R. Ankersmit, who explicitly recalled politico-aesthetic themes in their works. Martha Nussbaum’s, however, is decidedly not among the names usually evoked by the concept. Instead, as the title of the paper suggests, her project is labeled as a variety of capabilities approach – a highly influential paradigm in development economics, pioneered by Amartya Sen. Yet Nussbaum’s conception is a multidimensional one, embedding Sen’s economic intuitions in an extensive philosophical project. She uses the notion of capabilities to construe a potentially shareable account of the human good, which consequently can become the basis of a theory of justice. As we shall see, what emerges as an inextricable aspect of human well-being defined in the language of capabilities is vulnerability. The human good, as conceived in terms of capabilities, is fragile and prone to reversal.

The point of convergence between Nussbaum’s philosophy and political aesthetics is Nussbaum’s suggestion that as vulnerable, we are at the same time perceiving beings. That is, perception is the type of reasoning compatible with the state of vulnerability which characterises our condition. Vulnerability, so to speak, stimulates perception. The relationship is, however, reciprocal since vulnerability is also the object of perception. To perceive other people as vulnerable means to recognise them as capable in Nussbaum’s sense of the term. In this manner, perception emerges as a method of public reasoning, thereby endowing Nussbaum’s conception with the politico-aesthetic dimension.

This variety of political aesthetics comes closest to Ankersmit’s approach, which it, however, quite unexpectedly combines with Rawls’s theory. Ankersmit called for the revision of political philosophy by providing it with a new aesthetic basis. According to the Dutch philosopher, this type of reflection should rest on the insightful, immediate perception of the situation in hand and not on moral assumptions, as it does in Rawls. The moral scaffolding, argues Ankersmit, makes political philosophy inert and unable to react to the

dynamics of its subject matter (Ankersmit 1996, 2-13). As we shall see towards the end of the paper, Nussbaum’s conception is in between the two poles differentiated by Ankersmit. For, although she shares his belief that political philosophy should be made more flexible, she also embraces Rawls’s insistence on its moral underpinnings. As a result, she employs the notion of perception to work out a new account of ethics, capable of serving as the foundation of the more sensitive political philosophy.

The objective of this paper will be to analyse the relevance of the notion of vulnerability to this enterprise. Since perception is both vulnerability-motivated and vulnerability-directed, we could say that vulnerability determines the specificity of our rationality and influences its exercise towards other individuals. I am going to argue that, on Nussbaum’s account, the idea of vulnerability defines our manner of ethical reasoning, endowing it with aesthetic character. As such, this model of practical rationality provides the background for a politico-aesthetic project.

A political conception of the human good

The very possibility of drawing socio-political consequences from certain assumptions concerning human condition stems from the special status of the basic notion of Nussbaum’s project, *i.e.* the category of capabilities. As I have mentioned, the career of this concept began with Amartya Sen’s research. His main idea was that real life opportunities (which he called capabilities) of people are the criteria of justice of a given social order and, consequently, should be supported to secure human development (Sen 1979, 1992, 2009). On meeting Sen during her work at the World Institute for Development Economics Research, Nussbaum discovered the affinity between his studies and her inquiries into Aristotelian political philosophy and anthropology (Nussbaum 2001, 11). From then on, she has been developing a project which combines these two strains of reflection, ‘the metaprinciple’ of the merger being the Rawlsian idea of a political conception of the person. That is to say, the philosopher renounces any attempts at discovering the metaphysical foundations of human well-being, shunning what Rawls would call comprehensive doctrines and trying, instead, to provide an understanding of a good human life which could

become an object of reasonable consensus (Rawls 1987, Nussbaum 2001, 5, 76, Nussbaum 2011, 19, Nussbaum 2008, 401-402). In this manner, capabilities constitute an account of the human good which, being potentially acceptable to all members of a political community, can define their mutual relations.

The avoidance of metaphysical justifications and the willingness to provide a conception which could constitute a political consensus result in Nussbaum’s preference for what she calls internal essentialism over external essentialism. That is to say, she includes in her account the elements which people themselves are likely to deem important instead of seeking an objective – *i.e.* independent of our own interpretations – *eidōs* of humanity (Nussbaum 1992(1), 205-214)³. On her account, an idea of human well-being is to include the items which appear to us as indispensable for living a truly human life. In this manner, it can become the basis of social coexistence. It represents a set of fundamental human values agreed upon by the members of society, which they consequently respect and enjoy the respect of in their mutual relations.

This suggests the priority of the value of dignity. The very idea of the search for an interpretation of the human good which could generate consensus and guide human interaction rests on the assumption that each person is worthy of being treated in accordance with certain standards, in the defining of which she has the right to participate. Such narrow understanding of dignity is in the background of Nussbaum’s conception of human good, which therefore expresses the vision of a life compatible with human dignity (Nussbaum 2011, 29-31, Nussbaum 2000, 73).

³ The procedure which she suggests should be followed has Aristotelian origins. Aristotle postulated that any inquiry ought to start from the analysis of *phainomena*, which Nussbaum interprets as “appearances”. These are certain experiences shared by all people – the ways in which the world *appears* to us. Thus, rather than pure facts, *phainomena* denote their common sense interpretations (Nussbaum 2009(1), 243-251). In the case of the reflection on human nature, we begin with the elements of human condition which we experience as the most basic (“the shape of the human form of life”). Then we arrive at the idea of their desirable development (“central capabilities”) (Nussbaum 1992(1), 216, 221-222).

Capabilities – humans as vulnerable dignified beings

Having chosen to articulate this vision in the language of capabilities, Nussbaum could not but come up with the diagnosis of human vulnerability. This seems to be implied by the idea of capabilities itself. Following Sen, she interprets the category as “opportunities for functioning” (Nussbaum 2008, 416), possibilities of acting. Thus, the philosopher situates the tendency to develop oneself in the centre of the human condition. Such teleological approach, rooted in Aristotelian thought (Nussbaum 1992(1), Nussbaum 1988), suggests that we are not “readymade” creatures, who come to the world fully equipped and self-sufficient. On the contrary, we need not only time but also support to evolve to the level of flourishing. For, if capabilities are our actual life opportunities, they comprise not only internal dispositions of an individual but also external conditions requisite to exercise them. The range of my real possibilities is determined by both my abilities and the circumstances in which I am located⁴.

Therefore, the notion of capabilities suggests our reliance on external help. This is evident for both Sen and Nussbaum, the latter, however, builds the idea of neediness and struggling against one’s limitations into the very notion of capabilities (Crocker 2007, 173). In her search for a political conception of the person, Nussbaum then connects the state of neediness with animality, which, in general, connotes weakness, mortality and transience. More specifically, human animality, due to the character of our bodily constitution (the long period of infancy, the lack of innate equipment such as fangs, paws etc.), is the condition of an acute lack of sufficiency (Nussbaum 2008, 181, Nussbaum 1992(1), 217-219). As animals, we depend on external support for our well-being. Consequently, we face the potential harm in case such help should fail. In other words, we are *vulnerable* to the loss of what we deem most important, these items being external and

⁴ Nussbaum differentiates between basic capabilities (inborn equipment, such as sensual organs), internal capabilities (the basic ones in their mature form) and combined capabilities (internal capabilities plus external condition necessary to their exercise). The latter are of main focus for her, being capabilities par excellence, so to speak). They constitute the political conception of the human good and are included on the list of central capabilities (Nussbaum 2001, 78-80, Nussbaum 2008, 416-418).

independent of us (Nussbaum 2008, 42-43). Thus, vulnerability emerges as the fundamental aspect of the human condition. It is the state of the exposure to the influence of uncontrolled happenings which can affect our well-being. As such, it cannot be ignored in an account of human good, which is why Nussbaum phrases it in the language of capabilities. The idea of capabilities expresses this relevance of harm-proneness to our understanding of human flourishing. Vulnerability, we might say, defines the status of our good with its fragility and reliance on external support.

Including this feature into her political conception of the human good Nussbaum suggests a revision of our understanding of dignity, this value, as we have said, providing the framework for her considerations. If vulnerability is to be allowed for in an account of a dignified human life, then animality, from which it results, is not placed in the opposition to dignity. On the contrary, Nussbaum attempts to reconcile dignity with bodiliness, thereby breaking with the Kantian tradition. We are endowed with dignity *as* animals, not *in spite of* our animality (Nussbaum 2007, 159-160, Nussbaum 2001, 73). This is not to deny that there is something distinct about human lives as compared to the lives of other animals. Any such difference should, however, be understood as a specifically human type of animal dignity and not the exemption from our bodiliness.

The distinctive features of human dignity can be most succinctly expressed by what Nussbaum calls “*architectonic* capabilities” (Nussbaum 2011, 39), of which there are two. Sociability (or affiliation), to begin with, is “architectonic” insofar as it is both one of the capabilities and the manner in which we pursue our opportunities. We are capable of forming interpersonal relationships, which appear to us as necessary elements of a good life. Consequently, it is in the cooperation with others that we seek the completion of our deficiencies. We count on other people to help us when we cannot manage on our own. Our opportunities are, then, to a large extent determined by social environment, which can either facilitate or impede our development. By trusting other people, we make ourselves vulnerable to harm in case they should disappoint us or in case that, given their own vulnerability, we should lose them. Still, Nussbaum argues, interpersonal relationships are an inalienable part of our ideas

of a valuable existence (Nussbaum 2001, 71-72, Nussbaum 2007, 160, Nussbaum 2011, 39-40).

The process of forming such conceptions involves the exercise of the second of the specifically human features of animal dignity. Practical rationality – the capability to pursue the reflection on an idea of a good life (Nussbaum 1992(1), 219, Nussbaum 2008, 417, Nussbaum 2011, 39) – has the status similar to that of sociability in that it is not only one of the human possibilities of functioning but also the manner of their actualising. It represents the exclusively human ability to decide which opportunities are requisite to live a good life and to determine the means of their realization. Thus, the search for a political conception of the human good is one of the possible expressions of this capability⁵. And since such inquiry has revealed human vulnerability, the notion of vulnerability appears to be of crucial importance for practical reasoning. As we have seen, it defines the status of human well-being and cannot be abstracted from in the reflection on a good life. To be practically rational means to be able to allow for all the vulnerabilities involved in human existence. In other words, we reason from the position of harm-prone beings (Nussbaum 2007, 159). This significantly influences the manner in which we pursue practical considerations, which is reflected in the operations of two faculties – emotions and imagination. To these capabilities I shall presently turn.

Emotions and imagination

Emotions and imagination are, then, the faculties which enable us to allow for our vulnerability in practical considerations. To begin with,

⁵ The political conception of the person is the outcome of this human capability, whose protection it at the same time guarantees. This means that, on the one hand, the search for a common understanding of the human good involves the exercise of our ability to reflect on a desirable life. On the other hand, Nussbaum suggests that the resulting consensus should include the recognition of this capability. That is, since the political conception is the product of our capacity to define human life on our own, it should grant each individual the possibility of pursuing their eudaimonistic projects. The capabilities list provides only the basic framework necessary to live a good, decent life. It is not, however, a full account of a valuable existence. This is to be specified by each person individually, by means of the capability of practical rationality. The political conception can only guarantee the exercise of this capability and not determine its operations.

the former are, we could say, the capacities responsible for the translation of the experience of vulnerability into practical reasoning. Nussbaum subscribes, thus, to a cognitive account of emotions. This she derives chiefly from Stoic philosophy with its idea of emotions as judgments of eudaimonistic value of external goods. Nussbaum follows Stoics in their radical identification of emotions with judgments, claiming that emotions are indeed acts of cognition and not only reactions to the operations of some distinct faculty, let alone purely irrational “blind forces”. Rather than by the opposition to rationality, the nature of emotions as judgments is determined by their specifically evaluative character (Nussbaum 2008, 19-88, Nussbaum 2009(2), 371-386). To wit, an emotion is a recognition that a certain good has an inherent value and *as such* is crucial to an individual’s well-being. Now, due to human lack of self-sufficiency, many of such goods are independent of our control. Therefore, emotions, as judgments of value, are most often “acknowledgments of neediness” (Nussbaum 2008, 22), which “record the sense of vulnerability and imperfect control” (Nussbaum 2008, 43). To employ emotions in practical reasoning, then, means to assess the world from the perspective of a eudaimonistic project and be ready to accept one’s vulnerability in case worthy elements turn out to be prone to reversal.

The insistence on the ethical value of emotions marks the basic difference between Nussbaum and Stoics, for whom morality involved the combating of human vulnerability and, consequently, emotions (Nussbaum 2009(2), 389-401)⁶. In her embracement of emotions Nussbaum looks further back to Aristotle, who, having recognised the vulnerability of human animals, included emotions in his account of practical rationality (even though his stance on their cognitive character was more modest than that of the Stoics⁷). Significantly, he

⁶ For the Stoics, part of the definition of emotions was the vulnerability of their objects – the restriction which Nussbaum does not preserve (see footnote 7). This made them condemn all emotions (as defined by their own terms), at the same time allowing them to approve of such states as the joy at one’s character (which did not fall into the category of emotions) (Nussbaum 2008, 42-43).

⁷ As Nussbaum understands him, Aristotle associated emotions with the discernment of external goods necessary to our flourishing. He maintained that beliefs are necessary for them to appear and constitute one of their elements. Unlike Stoics,

associated their operations with another faculty, which he called *phantasia*. Imagination – as it is usually translated – is the general ability to see a thing as a value to be pursued, that is – to interpret reality from the perspective of one’s idea of a good life. Emotions, then, work in tandem with imagination as any judgment expressed by them presupposes the act of imagining an object to be such and such (Nussbaum 2009(2), 83-86, Nussbaum 2008, 37-39).

What Nussbaum finds particularly inspiring in Aristotle is the idea that *aesthesis* – perception – cannot be separated from *phantasia* (Nussbaum 1985(1), 221-269). Any reception of data involves, therefore, its interpretation through the lenses of one’s conception of eudaimonia. Nussbaum follows this intuition to construe an account of practical rationality based on active perceiving. Emotions are essentially acts of viewing a thing as such and such. Their intentionality does not amount to their having an object but also “embodies a way of seeing” (Nussbaum 2008, 27). The common element of all emotions is, as we have said, the perception of the inherent and at the same time eudaimonistic value of a certain good. To this each emotion adds its specific “colour” – uncertainty as to the good/person’s well-being (anxiety), recognition of its/her beauty (wonder) or underserved plight (compassion), *etc.* In other words, emotions are acts of seeing an item as worthy and placed in a given condition (of threat, tragedy and so on). They are discriminating faculties which help us assess things which come our way from the perspective of our ideas of a good life (Nussbaum 2008, 24-33).

It is worth adding that Nussbaum completes the Aristotelian-Stoic account of emotions with references to the contemporary object relations theories. From this perspective emotions appear to be crucial forces in the process of the development of an independent self. They help an infant identify valuable items and differentiate between these controlled and these uncontrolled by her, thereby giving her the sense of her boundaries. As object relations theorists claim, such maturation takes place against the background of familiar objects endowed with particular importance. Surrounded by objects, the infant simultaneously discovers her own and their separateness. Trying to

though, he would not identify emotions with judgments (Nussbaum 2009(2), 371-372).

fathom what is behind these seemingly impenetrable, separate and yet significant items, she learns to exercise her ability to imagine. On this account, then, imagination emerges as the capability to reconstruct (or at least to speculate about) an inner life of objects. As in the case of emotions, Nussbaum embraces this object-relations' idea and couples it with her philosophical intuitions. For her, imagination is first and foremost the ability to perceive an object/a person as an agent. In fact, when we approach objects imaginatively, we cease to see them as mere objects and, instead, recognise subjects in them. Imagining, as a conjecture about another's inner life, enables us to conceive of other perspectives of looking at the world, to put ourselves in somebody else's shoes. Thus, to imagine is to perceive somebody's behavior as the expression of their agency and to try to view reality from their position (Nussbaum 2008, 174-190, 206-109).

Both imagination and emotions are, then, the capabilities of interpretative perception. Furthermore, they both have a very close relationship to vulnerability. Even though not all emotions involve vulnerabilities, the reverse relationship obtains⁸. That is to say, the awareness of one's vulnerability is expressed by the relevant emotions. The recognition of neediness takes the form of emotions directed at external goods necessary to complete one's imperfection. In this sense, emotions are, as it has been suggested, the translations of the experienced vulnerabilities into judgments. As such, they often have to interact with imagination – the faculty necessary to see through appearances and interpret the behavior of people on whom we rely. Thus, imaginative and emotional perception emerges as the essence of practical rationality of humans as vulnerable beings. It is, we could say, a general disposition of the human type of rationality.

The perception of vulnerability

So far, then, we have been able to observe that perception is the mode of reasoning compatible with the experience of one's vulnerability. This suggests the aesthetic character of Nussbaum's

⁸ Nussbaum is careful not to include vulnerability into the definition of emotions since they might plausibly be directed at items which seem relatively secure (for example, the joy at favourite music is usually not connected with any sense of harm-proneness, Nussbaum 2008, 42-43).

philosophy in the most basic, etymological sense. In order to present her conception as politico-aesthetic, we need yet to discover the political relevance of perception along with the role of the category of beauty. It will have been clear by now that perception as described above can be a manner of approaching other people. After all, it is in interpersonal relationships that we seek support, as the assumption of human sociability has suggested. Emotions are, then, often the perceptions of other people's value for an individual's well-being. The faculty of imagination has to be employed precisely in such contexts as it helps us understand the position of another person. Thus, we perceive people around us from the perspective of our ideas of a good life, assessing their worth in emotional judgments and recognising our community as dignified subjects by means of imagination. Thus, the process of perception clearly has political significance.

When understood as the form of public reasoning, however, perception offers as much as it endangers. On the one hand, both of the faculties which it involves promise valuable contributions to interpersonal relationships. Firstly, if we allow for emotions in our reasoning, we are likely to recognise the importance of other people for our well-being. Emotions can broaden our ideas of a good life so that they include other individuals. Secondly, imagination prevents us from using people as mere instruments to our goals (Nussbaum 2010, 97-101). It is the requisite completion of emotions directed at persons since we need to imagine them as autonomous subjects in order to grasp their inherent worth, *i.e.* their dignity. On the other hand, though, we can easily conceive of exclusive types of perception. Other people might be seen as threatening, undesirable, contaminated *etc.* – in other words: as somebody to be avoided for the sake of one's well-being. Many emotions are the judgments about such negative relevance of another person for an individual's good. As such, they can both inhibit the functioning of imagination (preventing us from seeing other people as dignified) or be the results of its deficiency (as it is easier to reject somebody not perceived as autonomously valuable). Thus, perception carries the threat of arbitrariness. It does not have any inherent guarantee of fairness which would ensure that imagination be exercised

with respect to each person (Nussbaum 2008, 190-206, Nussbaum 2013, 161-198)⁹.

Yet, if, as I am arguing, our practical rationality is based on perception, the legitimate type of public reasoning will have to be a form of perception as well. Therefore, we need to ask on what basis perception can develop its positive potential so as to become the inclusive, respectful method of reasoning, in accordance with the first of the two possibilities above. Here, again, the notion of vulnerability appears to be of crucial importance. We have seen that the experience of neediness prompts an individual to open for interpersonal relationships and perceive other people as valuable for her well-being. It would seem, then, that what prevents merely exploitative or exclusive attitude to our fellows is the acknowledgment that they are alike vulnerable. The category of vulnerability refers, as we have said, to the status of our good. To recognise that somebody is vulnerable, then, means both to appreciate their right to follow their idea of a good life and to realize their need for support in the “pursuit of happiness”. Vulnerability-based perception becomes an advisable method of public reasoning as long as it involves the perception of others’ vulnerability.

Compassion and its aids

Thus, I suggest that we regard vulnerability as a normative notion which determines the model of ethical interpersonal relationships. These should be based on mature interdependence – a category derived from Fairbairn’s idea of mature dependence – that is: the awareness of mutual reliance between people. When we perceive ourselves and each other as vulnerable, we are ready to receive and give support. We renounce both the dream of self-sufficiency and the desire to subject others to our will and learn to expect and provide help instead (Nussbaum 2008, 224-229). What are, then, the conditions and types of perception which facilitate such attitude to other people?

⁹ One of the most dangerous types of perception are those enacted in the emotions of shame and disgust. Basing on the studies of a psychologist Paul Rozin, Nussbaum suggests that both of these emotions involve the rejection of human imperfection and its projection onto other people. As such, they can often feed on group anxieties and serve as the source of exclusion of vulnerable minorities (homosexuals, women, Jews). For a more detailed analysis see Nussbaum 2004, Rozin *et. alt.*, 2000, 429-445.

In her considerations about the relevance of emotions for public reasoning Nussbaum devotes a lot of attention to compassion. As a judgment about the undeserved deprivation of crucial goods suffered by another person, compassion is clearly pertinent to public issues. It stems from a shared understanding of the human good, thereby presupposing what Nussbaum would, Rawlswise, call its political conception. Like most emotions, it has a eudaimonistic character – that is: the harmed person is perceived as valuable to the perceiver’s well-being. Thus, we could say that compassion expresses our sense of community. We extend this emotion towards people whom we perceive as fellow human beings (worthy of being granted the right to live what we consider a dignified life) important for our own ideas of a good existence. At the same time, since compassion is the judgment about the loss, the sense of common belonging which it reflects is based on the recognition of the vulnerability of the other. Compassion represents, then, the very type of perception which Nussbaum’s conception advocates. It requires that we see the people who matter to us as prone to harm in the process of realising certain fundamental entitlements which we share with them (Nussbaum 2008, 304-321, Nussbaum 2013, 137-160).

Therefore, compassion is doubtlessly respectful of another person’s worth, whose violation gives rise to this emotion. It is also inclusive insofar as it allows for neediness in our understanding of interpersonal relationships. Instead of projecting the image of social interaction as an exchange of comparable services, it conveys the sense of bond rooted in the acknowledgment of human fragility. All of this suggests that compassion offers a valuable contribution to public reasoning. However, Nussbaum is careful to underline that we cannot rely on this emotion alone since its operations are prone to considerable limitations. We are subject to grave prejudices when it comes to compassion, as its eudaimonistic character suggests. The scope of an idea of a good life determines the scope of compassion, therefore, in spite of an inclusive idea of the human good which it presupposes, this emotion can be exercised in an exclusive manner. It does not guarantee the recognition of the vulnerability of each person, being directed at the people who matter to us (Nussbaum 2010, 37-42, Nussbaum 2008, 418-423).

Thus, even though compassion represents a model type of perception, it does not by itself promise its equal display towards all individuals worthy of this emotion (*i.e.* towards all human beings). Its operations are all too often limited to the sphere of our most immediate, personal commitments. The basic question that emerges, then, is the one of how to extend the scope of compassionate perception so that it transcends our local sentiments. Nussbaum mentions two mechanisms which can serve this purpose. First, we have to remember that emotions interact with imagination. On the one hand, emotional attachments prompt us to speculate about the inner life of the person at whom they are directed. On the other hand, though, imagination itself – as the ability to recognise a human agent behind externalised behaviour – can inspire emotions. It is probable that we will feel compassion to people whom we consider fellow human beings. Such community can be recognised on various grounds, in the case of compassion this being, as we have seen, harm-proneness with respect to certain crucial goods. The ability to imaginatively grasp the similarity of somebody else’s vulnerability aids compassion. We are likely to sympathise with people whose lot appears familiar to us, even if they do not belong to the narrow, personal circle of our concern. Thus, imagination contributes to the broadening of our compassionate perception (Nussbaum 2010, 7, 36, Nussbaum 2008, 421-422).

It seems, however, that, with regard to such purpose, imagination should be completed by yet another element. As it has been mentioned, compassion is eudaimonistic, that is it involves the judgment of its “object’s” value for the perceiver’s well-being. Is the recognition of common vulnerability, though, a sufficient reason to extend care towards a person otherwise unrelated to us? A link between the judgment of similarities and the judgment of value has to be provided. This points to the emotion of wonder, which occupies a special place in Nussbaum’s conception. When we imagine somebody to be subject to the same vulnerabilities as ourselves, we exercise the general ability to perceive other people as agents. Namely, we imagine that in their “pursuit of happiness” they encounter difficulties familiar to us. Thus, imagination presupposes the judgment of their dignity. This, in turn, seems to be expressed by the emotion of wonder. Wonder is “as non-eudaimonistic as an emotion can be” (Nussbaum 2008, 55) in that it

involves the recognition of another person's inherent value without reference to one's idea of a good life. When we approach an individual with wonder, we perceive her as autonomously worthy – as an end in herself and not merely as a means to our goals. This does not mean, however, that wonder has no bearing on our conception of eudaimonia. On the contrary, it can inspire care for another person grounded solely in the apprehension of her inner value. She becomes important to us because she appears worthy of care (Nussbaum 2008, 54-55, 237, 321-322).

Therefore, wonder represents the second of the two compassion-aiding mechanisms mentioned by Nussbaum. Working in tandem with imagination, it can broaden the scope of our concern. Whereas imagination enables us to place ourselves in the position of another person and grasp the similarity of our vulnerabilities, wonder motivates care for her. In this manner, these two help us recognise other people's vulnerability and act on its apprehension outside the most immediate circle of concern. They support compassion so that it can operate on a large scale and become a more reliable type of perception (Nussbaum 1995, 36-46).

If, however, wonder and imagination may inspire compassion, it seems reasonable to ask what, in turn, they depend on. Why should a person imaginatively approach somebody irrelevant to her idea of a good life? What makes an individual appear to her as inherently valuable and therefore worthy of concern? Here one more feature of the emotion of wonder should be mentioned. When we feel wonder, we do not simply apprehend another person's value but we also take delight in it. Or rather, it is through delight that her worth becomes apparent to us. To perceive somebody as wonderful means to perceive her as beautiful (Nussbaum 2008, 54, Nussbaum 2010, 99-100). It is in this context, then, that the traces of the ancient idea of *kalokagatia* in Nussbaum's conception become most visible. The ethical judgment about somebody's dignity coincides with the judgment about their beauty.

This points to the role of art in the shaping of our perception. Art is the means of political representation – the dominating aesthetics influences our judgments about the worth of other people. What is needed if perception is to serve as a legitimate type of public reasoning

are the forms of artistic representation which will enable us to appreciate the beauty of each human being. And since beauty is here synonymous with dignity, this value being in turn reconciled with vulnerability, the beauty has to be recognised in, and not in spite of, neediness.

Art and play

Nussbaum believes, then, that art can nourish the desirable type of perception by presenting human vulnerability in a delightful manner. When vulnerability appears as beautiful, the judgment about the dignity of the vulnerable individual is involved as well. Such potential of art can be, at least partly, explained by its continuity with childhood play, as Nussbaum likes to suggest after Winnicott’s studies. The object relation theorist believed play to be of crucial importance in the development of the self. Located in what Winnicott called “the potential space” between people, it helps the child to experiment with her vulnerabilities “and the idea of otherness” (Nussbaum 2010, 99). Taking on various roles, she learns to exercise the ability to imagine different perspectives, whereas interaction with other participants of the play teaches her that she does not fully control her surroundings and has to respect the autonomy of her co-players. Yet, as the play takes place in a friendly environment, somewhere halfway through fantasy and reality, the vulnerability connected with the lack of omnipotence and the encounter with novelty, feels delightful and amusing. In this manner, play helps the child to gradually come to terms with her harm-proneness and begin to perceive otherness (Nussbaum 2010, 97-101, Nussbaum 2008, 236-237, Winnicott 1951, 229-242).

Art can be understood likewise. Winnicott sees it as an adult equivalent of play, regardless of temporal sequence, however, the comparison of these two human activities may be most instructive. The similarities are evident in the case of the performative types of art based on interaction between individuals, such as dance, theatre and music. In her overview of the theories of education, Nussbaum points that progressive educators (Tagore, Dewey) laid great emphasis on these activities because they require cooperation and mutual reliance, along with the ability to enact different roles and to see one’s own and another’s body as a beautiful form capable of artistic expression

(Nussbaum 2010, 103-106). Herself, though, Nussbaum seems to focus primarily on the position of a spectator of an artwork. This is probably because such detached perspective can help us perform ethical judgments even in the situations which do not involve us directly, thereby teaching us to broaden the circle of our concern. And so, an encounter with ancient tragedies can become an exercise in compassionate perception. Tragedies present individuals as vulnerable to uncontrolled happenings and, as such, worthy of artistic appraisal. Thus, they can evoke compassion and wonder, *i.e.* the respectful and disinterested concern for people’s fragility (Nussbaum 2010, 350-353).

Theatrical plays can be both viewed and read. The latter type of experiencing art is particularly important for Nussbaum, who devotes the most attention to literature. She recognises the ethical significance of tragedies, poetry and, most of all, novels. The philosopher cherishes classic realist novels, such as the works of Charles Dickens and Henry James, populated with concrete individuals, each of which represents different perspective on the narrated affairs. Thus, they can steer imagination, inspiring readers to step into the shoes of characters. They present human beings in their richness, suggesting that we look for the same inner depth in the people whom we meet in the real life. Like ancient tragedies, novels, then, inspire the desirable type of perception. Moreover, by the choice of protagonists, they can question social divisions, teaching us to see the humanity in the excluded social groups (Nussbaum 1995, 4-12, 93-99). Nussbaum’s preference for classic realist novels, however, seems to be motivated by yet another reason, which, on her account, differentiates them from other forms of artistic creation.

Literature and the public life

Namely, the very structure of the novels which Nussbaum cherishes most predisposes them to “enact a sort of feeling and imagining” (Nussbaum 1995, 4) which might be called ethical perception. By this term I shall understand the method of forming specific moral judgments based on the perception of one’s own and other’s vulnerability. As I have been attempting to demonstrate throughout the paper, when based on the awareness of vulnerability, our practical rationality is of perceiving character. The mature type of reasoning

requires that the harm-proneness of others is recognised as well. Now, I suggest that ethical perception be understood as the application of this general tendency in the context of concrete decision-making. At the same time, it is here that we can most vividly observe the application of perception in the realm of political philosophy – that is: “the marriage of Ankersmit and Rawls”.

The very concept of ethical perception stems from Aristotle’s idea of practical rationality, wherein “the discernment rests with perception” (Nussbaum 1985(2), 55, 66). Thus conceived, perception acquires a more specific meaning – it is the ability to grasp a situation in its uniqueness, to interpret a given context, taking all its intricacies into consideration. In this respect, it comes to the perspective advocated by Ankersmit, at the same time bearing a strong resemblance to the British-empiricist idea of the aesthetic judgment.

Nussbaum names four pillars of this method, each of them reflecting the sense of one’s and other’s vulnerability. First of all, we have to recognise the plurality and non-commensurability of values. When we realise that we both need and are needed by other people, we acknowledge the various commitments conditioned by interpersonal relationships. None of them can be trumped by another one; nor can the negligence in one respect be compensated by the diligence in another. All of these claims have to be allowed for in the process of forming an ethical judgments – we have to perceptively grasp the commitments involved in a given situation. Such non-reductionist account of values points to the second principle of ethical perception, that is the priority of the particular. We are embedded in the network of relationships, each of which concerns concrete, unique persons and evolves in time. We make decisions with regard to individual human beings, in a specific context, to which our perception has to be tuned. Thus, ethical perception rests on the assumption that an ethical judgment cannot simply be deduced from general principles. These are, naturally, useful but they function as the Lesbian rule (a form of measurement used on Lesbos), which “»bends to the shape of stone«” (Nussbaum 1985(2), 70). “The bending”, thirdly, takes the form of imaginative and emotional responsiveness to the situation. As we have seen, perception is based on emotions and imagination, which are necessary to recognise the value of other people and envisage their perspective. Thus, in order to

grasp the commitments involved in a concrete situation, we have to interpret it by means of these capabilities (Nussbaum 1985(2), 56-84, Nussbaum 1992(2), 36-44) .

Classic realist novels are particularly well predisposed to represent ethical perception. As I have said, they attempt to portrait their protagonists in their richness of concrete persons. Therefore, they can capture the perspective of individuals who face the necessity of making an ethical decision in the “here and now” determined by the history of their interpersonal relationships and life plans. The novels with a more psychological focus, such as James’s works, enable the vivid picturing of the operations of emotions and imagination in the process of reflection. Moreover, apart from displaying a style of reasoning, novels can also explicitly advocate it. Nussbaum proposes to read Dickens’s *Hard Times* in this vein since the novel makes the case for “fancy” (imagination) as opposed to the purely quantitative, utilitarian way of thinking. Such juxtaposition is remarkable because, by presenting imagination as an alternative to the established economic paradigm, it suggests that what Nussbaum calls ethical perception is not only a method of solving “personal” moral dilemmas but also a legitimate type of public reasoning (Nussbaum 1995, 13-52, Nussbaum 1985(2), 97-104).

This is because, as I suggest, the perception of vulnerability, in which ethical perception is anchored, is conceived as such. As the method of applying this attitude, then, ethical perception is intended to operate on the same scale. This claim may seem stunning, given the apparently intimate character of the type of reflection just presented. What is relevant for public reasoning, however, is not the tightness of interpersonal bonds, but locality and context-responsiveness. That is to say, when dealing with a public issue, the specificity of the problem, its history, the needs of the parties involved, *etc.* should be allowed for. Nussbaum likes to present this mechanism by references to judicial reasoning, whose Anglo-American tradition indeed leaves room for what she describes as ethical perception. Ideally, this method would be employed in legislative procedures as well since only laws sensitive to the context can guarantee the citizens real life opportunities (capabilities).

On a yet more general level ethical perception provides the model of deliberation suitable for a democratic society. “Democratic equality”,

remarks Nussbaum after Winnicott, “brings vulnerability” (Nussbaum 2010, 100). When we renounce the will to control other people and respect their right to political participation, we expose ourselves to their influence. Therefore, democracy needs the type of reasoning which allows for mutual interdependencies and vulnerabilities between individuals, that is – ethical perception. This, then, is the method which democratic citizens should follow in the course of joint efforts to solve public issues. As such, ethical perception constitutes an alternative to Rawls’s reflective equilibrium. The author of *A Theory of Justice* suggested that the deliberation should start in the situation of a balance between our considered judgments (beliefs which we want to introduce into the discussion), which meet certain restrictive criteria of rationality (generality, universality, publicity, general ordering, finality and conclusiveness) (Rawls 1999, 18-19, 40-46, 113-117. Nussbaum offers a more flexible and less demanding account of rationality instead. The beliefs which pass its test and constitute “perceptive equilibrium” can be based on emotions and imagination, immersed in particular context and tentative (Nussbaum 1989, 172-176, 182).

In this manner, ethical perception does justice to one of the most acute and yet unmentioned types of human vulnerability – the vulnerability (fragility) of goodness. The plurality of human values and the contextuality of judgments expose us to moral errors. We often find ourselves in a situation in which, due to the happenings uncontrolled by us, we are unable to meet all of our commitments, whose validity we nevertheless recognise in spite of their conflicting character. When choosing one course of action and not the other we become guilty of negligence, into which we were forced by the circumstances (Nussbaum 2009(1), 1-21). Ethical perception leaves room for the imperfection of our moral judgments. And it seems that such modesty is required in the process of democratic deliberation since it increases flexibility and tolerance.

Conclusion

Throughout this paper, I have tried to disentangle the knot of the key notions of Nussbaum’s project: capabilities, vulnerability and perception. The main assumption of this study is that, when concentrating on the category of vulnerability, we are able to interpret

Nussbaum’s capabilities approach as a variety of political aesthetics. We have seen that the capabilities-based account of the human good leads to the diagnosis of the fundamental vulnerability of our well-being. Its awareness is then reflected in our practical reasoning, which for this reason “rests with perception”. We interpret reality by means of emotions and imagination, perceiving it against the background of our expectations and needs. These capabilities, in turn, help us grasp the vulnerability of other people, which motivates care for them. In this manner, perception constitutes a new type of public deliberation, which recognises the relevance of arts and beauty to political practice. As we have seen, wonder – the disinterested delight in another person – can inspire compassion and care. Thus, artistic experience alleviates the negative, arbitrary side to perception, steering it towards a desirable, inclusive form of reasoning. When exercised in a concrete situation of the decision-making, this type of reflection resembles the aesthetic judgment in its sensitivity to details, insightfulness and locality. Moreover, it is in literary works where we can find vivid examples of ethical perception.

Vulnerability makes us perceiving beings. Arts – the objects of perception – help us come to terms with our and each other’s vulnerability. Thus, when focusing on the notion of vulnerability, political aesthetics may suggest itself as the perspective from which to interpret Nussbaum’s philosophy. As I have attempted to show, this paradigm can help us draw interesting consequences from Nussbaum’s capabilities approach.

REFERENCES

- Ankersmit, Frank R., 1996, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Crocker, David A., 2007, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic*, [in:] Martha Craven Nussbaum, Jonathan Glover (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha Craven, 1985(1), *Aristotle's »De Motu Animalium«*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Nussbaum, Martha Craven, 1985(2), *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Rationality*, [in:] eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press 1992, New York, Oxford, pp. 53-105.
- Nussbaum, Martha Craven, 1988, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", pp. 145-184.
- Nussbaum, Martha Craven, *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, 1989, [in:] eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press 1992, New York, Oxford, pp. 168-194.
- Nussbaum, Martha Craven, 1992(1), *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory” Vol. 20, No. 2, May 1992, pp. 202-246.
- Nussbaum, Martha Craven, 1992(2), *Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature*, [in:] eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press 1992, New York, Oxford, pp. 3-53.
- Nussbaum, Martha Craven, 1995, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston.
- Nussbaum, Martha Craven, 2001, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha Craven, 2004, *Hiding from the Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

- Nussbaum, Martha Craven, 2007, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England).
- Nussbaum, Martha Craven, 2008, *Upheavals of Thoughts. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha Craven, 2009(1), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha Craven, 2009(2), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Nussbaum, Martha Craven, 2010, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Nussbaum, Martha Craven, 2011, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England).
- Nussbaum, Martha Craven, 2013, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England).
- Rawls, John, 1987, *The Idea of an Overlapping Consensus*, [in:] Samuel Freeman (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press 1999, Cambridge (Massachusetts), London (England), pp. 421-448.
- Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice* (revised edition), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rozin, Paul et. al., 2000, *Disgust: the Body and Soul Emotion*, [in:] Tim Dalgleish, Mick J. Power (eds.), *Handbook of Emotions and Cognition*, John Wiley & Sons.
- Sen, Amartya, 1979, *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*,
<http://www.uv.es/~mperezs/intpoleco/Lecturcomp/Distribucion%20Crecimiento/Sen%20Equality%20of%20what.pdf>
(access: 7.03.2014)

- Sen, Amartya, 1992, *Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation (New York), Clarendon Press (Oxford).
- Sen, Amartya, 2009, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Shelley, James, 2013, The Aesthetic, [in:] Berys Gaut, Dominic McIver Lopes (eds.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London and New York, pp. 246-256.
- Winnicott, Donald Woods, 1951, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, [in:] idem, *Collected Papers*, Tavistock 1958, London, pp. 229–242.

ABSTRACT

VULNERABILITY AS A PERCEPTUAL CATEGORY – MARTHA NUSSBAUM’S CAPABILITIES APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF POLITICAL AESTHETICS

The aim of the paper is to draw politico-aesthetic consequences from Martha Nussbaum’s capabilities approach. It is argued that this can be achieved by focusing on the notion of vulnerability implied by the idea of capabilities. The recognition of the vulnerability of the human good inspires a new model of practical rationality based on perception. This idea, in turn, explores the aesthetic connotations of perception implied by its etymology (the ancient Greek for perception being *aesthesis*). Thus, political aesthetics is understood as the inquiry into the political consequences of the affinity between ethics and aesthetics, as well as the political relevance of the notion of beauty.

KEYWORDS: capabilities, vulnerability, perception, emotions, imagination, compassion, wonder



ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA

NICOLAUS COPERNICUS UNIVERSITY IN TORUŃ

CAN WE BUILD THEORIES OF UNDERSTANDING ON THE BASIS OF MIRROR NEURONS?¹

Empirical findings and introduction to the problem

Mirror neurons (MNs) have been discovered in area F5 in the ventral premotor cortex of the macaque by Rizzolatti and Gallese [Rizzolatti et al. 1981, 126–146, Rizzolatti et al. 1988, 491–507]. At the time of discovery it was already known that neurons in this pre-motor area were also driven by visual signals, i.e. their discharges were not only movement-related. For example, visual stimulation with objects the monkey can reach and grasp caused a modulation of the firing rate of neurons [Rizzolatti et al. 1981, 147-163]. However, some neurons also changed their discharges when the monkey observed the experimenter executing an action such as grasping for a target on the table. Most interestingly, the action that caused this firing rate modulation (both increases and decreases in firing rate were reported) coincided with the monkey's movement that triggered the same firing rate modulation. Around 25% of the neurons in area F5 showed this behaviour, and the degree of similarity between the monkey's action and the observed action required to affect neuronal discharges varied. While some of these neurons only

¹ This article was previously a part of a draft, which was divided into sections written by different authors, and which, however, never appeared. Although the presented part is fully of my authorship, I want to thank Ludger Jansen, Lars Schwabe, and Mario Donick for discussions and remarks on my part of the draft, which has been extended and changed, due to being addressed towards a slightly different topic, and which finally took the form of this article.

changed responses when the executable and observable action matched exactly (grasping an object of a particular size), the selectivity of other such neurons were more invariant. They changed responses even when the executable and observable actions were only logically related. For example, the visual action most effective in firing-rate modulation was the placing of a graspable object on the table, and for that neuron the most effective executable action was grasping an object on the table. Due to this similarity between the executable and observable actions, which trigger a firing rate modulation in F5 neurons, these neurons have been called ‘mirror neurons’.

The discovery of MNs and the characterization of their response properties is certainly an important achievement in neurophysiology and cognitive neuroscience. The reference to the role of MNs in ‘reading’ the intentions of other creatures and in the learning process fulfils an explanatory function in understanding many cognitive phenomena beginning from imitating, towards understanding, and finishing with complex social interactions. Also one of the explanatory lines of genesis of autism refers precisely to the dysfunction of the mirror neuron system (MNS). All these phenomena seem to be connected by one common activity that is involved in the cognitive processes based on MNs, namely understanding. However, one problem consists in a lack of agreement about exactly what activity can be called understanding. Is understanding only a human ability? If so, then either MNs cannot be responsible for understanding—since macaques’ brains also contains MNs—or understanding is not only a human ability; thus it should be ascribed also to other species. Or maybe there is a third way of solving the problem of validity of MNs for theories of understanding.

The focus of this paper is to review selected approaches to the role of MNs in mental activity as understanding, and to conclude with some possible implications for researches on MNs for philosophical theories of understanding.

Theories of understanding in contemporary philosophy of mind

We can certainly think of an organism as a system without self-reflection, which just decodes sensory signals coming from bodily action and some natural or artificial language commands of another subject, and reacts to these stimuli—and still call this ‘understanding’. This is already a complex process, and perhaps for this reason it is counterintuitive to say

that it can happen without reflective understanding. However, the distinction between unreflective and reflective understanding is made in terms of the kind of involved intentionality and not in terms of the complexity of their processes. For example, an observer might not see the object for which another subject is reaching. She has to depict in her mind this missing part, i.e. the observer has to possess the capacity of predicting the goal of movements performed by an observed subject. Such a prediction, based upon visually-sensed signals caused by the bodily acts of the other agents, is already much more complex than most inferential operations on propositional structures performed in reflective understanding.

Another reason for the distinction between unreflective and reflective understanding is that if a subject interprets a sequence of motor actions as goal-directed, then the subject ascribes intentionality to the mental states of the agent performing these motor actions. As to whether such a sequence is interpreted by assuming a goal depends on the context and is not arbitrary; but if a goal is assumed, then the understanding is clearly reflective. Without an assumed goal, the understanding of the motor action can be thought of as an unreflective understanding.

On the other hand, the question 'What does the action mean?' is involved in the process of reasoning, where an observer considers the performer of the action as having beliefs. This is a matter of ascribing intentions to others and, in consequence, of ascribing intentional mental states that precede the intended action. Here it is suggested that such a grasp of intentional content is made possible via reflective understanding. However, actions can also be understood in an unreflective way; but in this case the meaning of actions is grasped through the signals provided by bodily acts without assuming intentional states. In addition, misunderstanding an action can be both reflective and unreflective. In both cases an observer identifies the wrong goal on the part of an agent. In the case of unreflective understanding an observer misinterprets the behaviour of the agent, while in the case of reflective understanding an observer ascribe false beliefs to the agent. Hence, an observer needs to have a set of capacities even to be able to misunderstand actions.

In the face of this, the statement can be made that MNs are helpful in the explanation of unreflective understanding, but in order to consider

reflective understanding we need more sophisticated theories referring to intentions, beliefs, and reasoning. And there are many philosophical theories explaining the process of understanding as a kind of conscious inference. Here are three such theories: Donald Davidson's radical interpretation, Christopher Peacocke's theory of concept understanding, and, third and more general, theories of meaning as understanding, represented for example by Michael Dummett.

According to Davidson, the act preceding the action understanding is simply the observation of an agent's behaviour. On this basis an interpreter ascribes to an agent intentions, beliefs, desires, and other propositional attitudes. Davidson calls this way of interpreting an agent's behaviour 'an epistemic triangle': to understand the behaviour of an agent the interpreter has to have a hypothesis about his intention and then check this hypothesis with respect to the external conditions in the world. In this way, he can verify or falsify his interpretation. If it is wrong, then he has to change it and form another hypothesis. To do this, the interpreter needs to possess the mechanism of thinking and rationalizing. In order to treat the subject's behaviour as rational, one cannot quit the mentalist terminology, because it refers to subject's beliefs and intentions—which form a coherent, logical, integral whole [Cf., Davidson 2001].

Davidson's approach has important consequences for first-person authority, because it seems to be obvious that the thinker does not need to watch himself, or to watch his own behaviour, to know that he has a belief. Davidson's argument as why it should be this way, proceeds as follows [Lepore, Ludwig 2005, 395–396]:

1. To have beliefs is to be an agent.
2. To be an agent is to be capable of acting.
3. To be capable of acting one must be able to have intentions.
4. One's beliefs and desires must be coordinated in the right way to provide rationalizations of one's potential actions.

Davidson claims that a person can have neither beliefs nor concepts without having the concept BELIEF, and this means that the person must have some beliefs about beliefs, at least the most crucial belief that beliefs can be right or wrong.

[...A] person cannot just believe that he or she is seeing a cat: in order to believe this, one must know what a cat is, what seeing is, and above

all, one must recognize the possibility, however remote, that one may be wrong. [Davidson 1999, 8]

So one cannot be an agent without having the concepts of belief and other related propositional attitudes [Lepore, Ludwig, 2005, p. 396]. Davidson's theory of the meaning of linguistic expressions is a consequence of his theory of radical interpretation. Semantic properties of expressions are not identifiable without reference to the interpretation of linguistic behaviour. The radical interpreter individuates content of expressions by referring to objects and events that are their cause. Therefore the understanding of behaviour is strongly connected to the meaning of understanding more generally. Knowledge about meaning is inferential because it is the result of reasoning performed on the basis of observations of the sender, and many other factors that the interpreter must take into account. These include expressions, reasoning, and compatibility of beliefs.

According to Davidson, rationalization of behaviour has the form: 'If I do A, then *p*'. This standpoint meets a criticism presented by E. Lepore and K. Ludwig [Lepore, Ludwig, 2005]. According to them, recognizing whether somebody has a belief or not happens by a characterisation of the internal state of a person, and thus by her intentions. This recognizing and rationalizing could take a form of the condition: 'If I intend to do A, then that is a result of this intention to do so'. Davidson presents an externalist approach to knowledge about meaning, according to which one can recognize that somebody has a belief through an external observation of the behaviour of this person, and thus without any reference to the internal states of the observed agent.

To conclude, according to Davidson understanding is a complex process requiring conceptual capacities that guarantee the ability of interpretation. Reasoning, as a higher mental capacity, is a part of this process. It must be also said that Davidson assumes a neural basis for mental events, so it is unquestionable that the ascription of beliefs also has its neuronal fundamentals and maybe a part of this neuronal basis consist in MNs. However, the consequence of the supervenience-thesis should not be the claim that we should infer from MNs something about their role in understanding, since we do not know anything about the nomological connection between physical and mental spheres. Again, on

the basis of Davidson's theory, although based on a claim about the supervenience of the mental on the physical, we cannot infer anything about the supervenience of understanding on MNs.

Another theory of understanding through concepts comes from Christopher Peacocke. According to Peacocke, it is not possible to state that 'I understand', without self-knowledge. So to answer what is it like to understand means to answer what is it for a subject to have self-knowledge, which rests on possession conditions for concepts describing our mental states. To say, 'I believe that I believe,' we have to form beliefs of a certain kind. To say, 'I understand' requires the possession of the concept UNDERSTANDING and the concept I, which requires the capacity of self-reference through beliefs constituted by concepts and forming propositional content. Peacocke argues that the reference (or meaning, in Frege's terms) and truth play an explanatory role for understanding in general, and for the possession of concepts in particular. He summarizes his standpoint by saying that we need a realistic theory of concepts based on the theory of truth, in order to correctly grasp the observational concepts of time and space. Concepts here are individuated by rules of reference. Only such a holistic approach to the theory of concepts, meaning, and truth helps explain understanding [Peacocke, 2008b, 159].

Although Peacocke does not agree with the justificationist theory of meaning—mainly because of its being anchored in antirealism—he uses some central ideas that also ground Dummett's theory of meaning as a theory of understanding. According to Dummett, it is impossible to understand a single sentence without the possibility of understanding another sentence. This is called the 'Generality Constraint', and was originally formulated by Gareth Evans—to which Peacocke also refers.

If a subject can be credited with the thought that a is F , then he must have the conceptual resources for entertaining the thought that a is G , for every property of being G of which he has a conception. [Evans, 1982, 104]

Evans claims that thoughts are structured not because of the composition of their elements but thanks to some conceptual abilities like the possession of certain concepts. In one footnote he makes an important comment, namely that the Generality Constraint makes the fundamental difference between human thoughts and information

processing in our brains, because it applies to the former but not the latter, if we agree that the system of thought we possess underlies our use of language [Evans 1982, 104]. Defining thinking as a structure consisting of conceptual abilities, Evans recalls the Geach thesis, according to which concepts are specific mental abilities exhibited in the act of judging. Understanding a sentence is therefore a consequence of having a set of certain conceptual abilities.

It seems that Peacock understands the Generality Constraint similarly to Evans; however he formulates it on his own way:

If a thinker can entertain the thought *Fa* and also possesses the singular mode of presentation *b*, which refers to something in the range of objects of which the concept *F* is true or false, then the thinker has the conceptual capacity for propositional attitudes containing the content *Fb*. [Peacocke, 1992, 42]

Peacocke, taking the standpoint of realism, constructs a Principle of Dependence that refers to the ability of a subject, who can express a judgment containing a certain concept only if she possesses this certain concept. According to the Principle of Dependence, understanding will be defined also as a consequence of having these abilities [Peacocke, 1992, 5].

From all the above given conceptions of understanding follows the conclusion that understanding is not equal to information processing. To understand means to grasp a content of an attitude, hence it means that a subject needs to have some conceptual capacities to have the ability to understand something. In turn, to have conceptual capacities means to have the ability to represent; so it seems that understanding begins not on the level of neural information-processing but on the level of representation.

In general, there are two possible strategies for explaining understanding. Both are philosophical, and hence somewhat hypothetical and speculative. Strategy 1 has a *subjective starting point*. It assumes that to ascribe intentions to others, a subject first has to ascribe mental states with intentional content to herself. This capacity depends on a theory that can be called self-reference, reflective self-awareness, or introspective self-awareness. To perform this self-ascription, the subject has to think about herself as the subject of such a state. Strategy 2 has an *objective starting point*. It assumes that a condition of the ascription of

states of consciousness to oneself is also ability to ascribe them to others [Strawson 1996, 99].

A problem for the first strategy is the asymmetry between ascribing current mental states of a thinker to herself and by other persons to that thinker. In other words, the problem concerns the asymmetry between first- and third-person perspective [Davidson 2001, Lepore 2005]. The meaning of intentional acts is identified by the interpreter on the basis of the agent's behaviour. However, it seems obvious that the thinker does not need to watch herself to know that she is in the specific intentional mental state, yet there is also no contradiction in asking about oneself: was it me, who did this terrible blunder? Was this my intention? A problem with the second strategy is the necessity of assuming a primary—maybe innate—concept, through which individuals could be identified as persons, subjects, or rational agents—anyway, as psycho-physical individuals. The question is whether PERSON or SUBJECT are primary concepts, which allow for such an identification. Maybe the basic concept is different, for example it might be the concept of SELF. In which case it would not be the identification of another as a subject, but as a Self, that would be fundamental.

Both strategies have one common property: They presuppose that the subject has privileged access to her own mental states and no direct access to the mental states of others. In other words, they presuppose first-person authority as characterized by three features: (i) *infallibility* of our judgments about our own mental states (if I am in pain, I cannot be wrong); (ii) *incorrigibility* (our judgments about our own mental states cannot be corrected by others); and (iii) *self-intimation* (our mental states are transparently available to us) [Guttenplan, 1994. 291]. In turn, first-person authority is inextricably related to introspection or reflection.

In such a philosophical account understanding is reserved for subjects, who possess self-knowledge. The whole process of gaining self-knowledge is constituted on the grounds of self-consciousness, which is possible thanks to the capacity of self-reference. Therefore self-consciousness is the basic condition for acquiring self-knowledge. The intentionality is that understanding is directed upon a content of the conscious state and at the same time directed upon the very same mental act. However, in such account self-consciousness is a necessary but

insufficient condition for understanding. It excludes many creatures, some of whom even passed the Gallup test [Gallup 1970]², or simply show a kind of behaviour this in some sense could be called 'understanding'. That is why there is a need for an extension of this term.

How to combine a neuroscientific approach to the role of MNs in understanding with a philosophical account

While each of three theories of understanding mentioned above appears at least partly plausible, they have not been spelled out in sufficient detail to address the question whether the finding of MNs can challenge them.

Rizzollatti speaks directly about the crucial role of MNs in understanding. Marco Iacoboni adds that the link between MNs and understanding extends through empathy, which 'plays a fundamental role in our social lives. It allows us to share emotions, experiences, needs, and goals' [Iacoboni, 2009, 109]. According to Iacoboni, the main function of MNs is not understanding but empathy. Of course it is important to underline that the functions are described in the language of folk psychology, hence the proper formulation should follow: the main function of MNs is not what we call understanding but so-called empathy: 'Mirror neurons provide an unreflective, automatic simulation (or "inner imitation" [...]) of the facial expressions of other people, and this process of simulation does not require explicit, deliberate recognition of the expression mimicked' [Iacoboni, 2009, 111–112]. Iacoboni is sure that this is the role empathy, which allows for proper functioning of a society. But to restrict the role of MNs only to the decoding of emotions is obviously not sufficient, although Iacoboni infers from it more about self-recognition, self-identification, and hence about 'self'. However, he points out that there is no need for reflection in these processes. They need not even be consciously realized. They simply impact upon our behaviour. This means that one can participate in a joint action or perform an individual activity only on the basis of empathy, but without

² The mirror test: the indicator of awareness in this case is self-recognition in the mirror. But the test has been criticized for its focus on visual apparatus, excluding *ipso facto* organisms with senses better developed than vision.

understanding in the proper sense intended when we talk about the meaning of performance. The examples could be joint actions, such as participation in rituals, or individual action like following the leader.

A brilliant analysis of the role of MNs has been presented by Elizabeth Pacherie and Jerome Dokic [Pacherie, Dokic 2006]. They distinguish four levels of understanding: visual, motor, agentive, and meta-representational. Their argumentation is reasonable and balanced:

On the one hand, we will argue that mirror neurons do not by themselves provide a sufficient basis for the forms of agentive understanding and shared intentionality involved in cooperative collective actions. On the other hand, we will also argue that mirror neurons can nevertheless play an important role in an account of the production and understanding of joint action, insofar as they provide the basic constituents of implicit agent-neutral representations and are useful elements in a process of online mutual adjustment of participants' actions. [Pacherie, Dokic, 2006, 101]

Pacherie and Dokic refer to other authors who describe the role of MNs as: 'coding the perceived effect the action exerts on the object, then the perceived effect is encoded in "ego-centric" terms, as a type of effect I can produce by performing a certain motor act. Hence the main function of mirror neurons is to increase the tendency of the agent to reproduce the same action (response facilitation)' [Jordan, Knoblich, 2002, 116]. They see, however, a need for a distinction between informational and representational content, which has led them to form a distinction between four levels of understanding. Here it is also visible that two kinds of content reflect the distinction between reflective and unreflective understanding.

In addition, theories of understanding referring either to an introspective self-awareness or to self-knowledge, and hence to the mind's activities, do not neglect the fact that the basis of the mind is constituted by the brain: in Davidson's theory, although mental states are also physical they cannot, however, be reduced to their physical basis, namely the brain, and do not allow for an explanation in purely physical terms. However, the gap between the first- and third-person perspectives can be partly bridged by MNs. The most important philosophical consequence is that via MNs a subject can have non-

inferential knowledge about the states of others. As this knowledge is non-inferential, it is not necessary for this knowledge to have propositional content. In addition, the subject does not need to be conscious of it. In other words, a subject can understand, in a very special way, what is it like to understand.

From the point of view of this paper, the most interesting comment on the connection between personal and subpersonal spheres is given by Peacocke:

The way we think of a type of bodily movement, when we perceive it made by someone else, yet also perceive it as an action of a type that we ourselves could make, provides another type of example. No doubt the underlying ground of the possibility of such concepts [canonical concepts of concepts] involves the now-famous “mirror neurons” identified by Rizzolatti and his colleagues. It is an empirical matter that there are such representations in our psychology. They make possible much that would not otherwise be possible. To deny the existence of ways of coming to apply concepts that rely on empirical facts would rule out large tracts of human thought and experience. This applies equally to our ability to know about the intentional content of our own mental actions and our other conscious states. [Peacocke, 2004, 312]

Although Peacocke does not give a detailed analysis of the relation between mirror neurons and concepts, he gives a very important signal that such considerations are justified and necessary.

Proposing here conditions for successful action understanding, we can identify four capacities that any subject must possess in order to understand the actions of others:

- C1. Identification: A subject needs to have the capacity to identify bodily movements.
- C2. Conceptualization: A subject needs to have the conceptual capacity to recognize motor actions.
- C3. Determination: A subject needs to have the capacity to determine the recognized motor action as goal-directed.
- C4. Interpretation: A subject needs to have the capacity to decode intentional information, which is borne by the intentional acts.

Ad. C1: Identification of the bodily movement concerns the phenomenal content of experience, which can be internalized without accompanying introspective self-awareness. On the neural level, it is the role of the visual system to detect stimuli and identify them as the movement of another creature and to distinguish this from the movement of an artefact. The phenomenal content comes from the senses and refers to physical phenomena like sound, colour, or shape. In other words, the perceptual content conveys information about physical phenomena. Since it does not require the participation of introspective self-awareness, the identification capacity can also be possessed by creatures of other species.

Ad. C2: The capacity of conceptualizing a motor action is necessary for the development of reflective understanding in the sense ascribed to human beings. It also presupposes the identification capability. However, this capacity can be possessed by other species as well, because recognition does not require introspective or access awareness. Recognizing motor actions is a function of an agent; this means that any agent has dispositions to react (more or less adequately) to a specific situation. But if the relation to the external world is more complicated than mere stimulus-response, a cognitive system has to have the capability of representing the content of its perception in some conceptual form. In other words, we can understand conceptualization as the implementation of neuronal information on a cognitive level that requires some form of representation that can fulfil a certain function in the cognitive process.

Ad. C3: To determine an action as goal-directed, an observer needs to be not only capable of recognizing a motor action, but also able to ascertain the relation between agent and environment. In the process of the determination of such a relation only phenomenal nonpropositional content referring to psychological phenomena of the type 'feeling like...' or 'intend to...' is relevant. This state can be internalized on the level of bodily self-awareness and already carries information about the goal of x, doing y. In other words, determining the goal of an action often involves connecting the bodily movement of an agent with an object that is present in the visual field.

Ad. C4: To decode information that has an intentional character means to interpret an action. In the language of psychology, this comes down to ascribing mental states to the agent in the form of propositional

attitudes. Obviously, the term 'intention' is not the same as 'goal-direction', which is specified by the determination capacity. To interpret an action as intentional in the full-blown sense, an interpreter has to refer to psychological phenomena in the form of 'aboutness', which characterises propositional attitudes. From the standpoint of psychologism, aboutness means being directed at the inner content of mental acts, which is accessible through introspection. According to anti-psychologism, which is more popular these days, intentionality is an relation between mental acts and external objects, and can be represented in language (Rojszczak, 2001, p.99). However deep their disagreement may be, both presuppose a capacity for self-reflection.

We may accordingly distinguish two varieties of intentionality: external and internal intentionality. *External intentionality* is a relation between a subject and an object in the world: e.g., If I see a cat, I (as the subject) stay in a relation of seeing to the object in the world (the cat). *Internal intentionality*, on the other hand, is a relation between a subject and an object in the mind, a mental representation: e.g., If I believe that at night every cat is black, I stand in the relation of believing a mental representation of the form 'I see that there is a cat'.

Given these two kinds of intentionality, there are also two analogous ways of understanding, which we could dub *unreflective* and *reflective* understanding, respectively, according to the requirements of the presence of reflective self-awareness. Passive, unreflective understanding happens when one stands in an appropriate relation to external objects via, e.g., perceiving or grasping them without reflection on the fact that one is seeing or acting, i.e. without reference to the content of these acts. Reflective understanding, however, involves a reflection on the act and its content in a form such as 'I see that there is a cat'. This form of intentionality is represented in language in the form of the ascription of propositional attitudes. The distinction between unreflective and reflective understanding will turn out to be fruitful for determining the role of MNs in understanding. More specifically, possessing a capability for identification and conceptualization will be sufficient for an unreflective understanding, but all four capabilities, including those for goal determination and interpretation, need to be present for full reflective understanding.

In general, bodily movement, complex behaviour, or even speech acts are kinds of signals that have a meaning—since they are goal-

directed. These signals can then be interpreted by another organism either in a reflective or an unreflective way. Identification and conceptualization both presuppose phenomenal content in the sense that it is grasped, but not in terms of transforming it into the propositional form of beliefs. In contrast, goal determination and interpretation introduce strong suppositions: A subject interpreting an action does so by forming propositional attitudes, as compared to only picking up content.

Conclusion

Action understanding is a complex process, because of the intentional character of the mental states accompanying the act of understanding. Actions are always goal-directed, which means that in order to understand an action one also needs to understand the agent's intention. However, to understand why somebody performs a particular action, a formation of propositions may not be enough. Instead, inferential operations on propositional structures are needed. On the one hand, this does not exclude unreflective 'thinking' (or 'computing') as a relevant basis for understanding. On the other hand, MNs cannot be the sufficient condition for understanding, because, as many examples show, one can participate in a joint action or perform an individual activity simply on the basis of empathy, but without understanding in the proper sense meant when we talk about the meaning of a performance. So the answer to the title question of this paper is: yes, we can build theories of understanding on the basis of MNs; however we have to treat MNs as basis, that is, as a neuronal basis of mental states, but not as sufficient condition for this mental ability.

REFERENCES

- Brentano, F., 1874, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Davidson D., 1999, *The Emergence of Thought*, "Erkenntnis", 51(1999), 7–17.
- Davidson, D., 2001, *Rational Animals*, (in:) *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Clarendon Press.
- Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., 1992, *Understanding motor events: A neuropsychological study*, "Experimental Brain Research" 91.
- Erlhagen, W., Mukovskiy, A., & Bicho, E., 2006, *A dynamic model for action understanding and goal-directed imitation*. "Brain research", 1083(1), pp. 174–88. doi:10.1016/j.brainres.2006.01.114
- Evans, G., 1982, (reprint 2002), *The Variety of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford: Clarendon Press.
- Gallup G.G., Jr., *Chimpanzees: Self-Recognition*, "Science" 2 January 1970: Vol. 167 no. 3914, pp. 86–87
- Guttenplan, S., 1994, *First Person Authority*, in: Samuel Guttenplan (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Günther, M., 2002, *Prinzipien der Interpretation*, Paderborn: Mentis.
- Iacoboni, M., 2009, *Mirroring People. The Science of Empathy and How We Connect with Others*, New York: Picador.
- Knoblich, G., & Jordan, J. S., 2002, *The mirror system and joint action*. In M. I. Stamenov & V. Gallese (Eds.), *Mirror neurons and the evolution of brain and language*, pp. 115–124, Amsterdam: John Benjamins.
- Kohler, E., Keysers, M., Umiltà A., et al., 2002, *Hearing sounds, understanding actions: Action representation in Mirror Neurons*, "Science" 297.
- Lepore E., Ludwig, K., 2005, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language and Reality*, Oxford: Clarendon Press.
- Metzinger, T., 2003, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Massachusetts; London: MIT.
- Pacherie E., Dokic, J., 2006, *From mirror neurons to joint actions*, "Cognitive Systems Research" 7, pp. 101–112.

- Peacocke, Ch. 2008a, *Mental Action and Self-Awareness (II): Epistemology*, in: *Mental Action*, ed. L. O'Brien and M. Soteriou, Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, Ch., 2008b, *Truly Understood*, Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, Ch., 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge: MIT Press.
- Peacocke, Ch., 1999, *Being Known*, Oxford: Clarendon Press.
- Rizzolatti, G., Scandolara, C., Matelli, M., Gentilucci, M., 1981a, *Afferent properties of periarcurate neurons in macaque Monkeys. I. Somatosensory responses*, "Experimental Brain Research" 2.
- Rizzolatti, G., Scandolara, C., Matelli, M., Gentilucci, M. 1981b, *Afferent properties of periarcurate neurons in macaque Monkeys. II. Visual responses*, "Experimental Brain Research" 2.
- Rizzolatti, G., Camarda, R., Fogassi L., Gentilucci, M. Lupino, G., Matelli, M., 1988, *Functional organization of inferior area 6 in the macaque monkey. II. Area F5 and the control of distal movements*, "Experimental Brain Research" 71.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., GalleseV, Fogassi, L. 1996, *Premotor Cortex and the recognition of motor actions*, "Cognitive Brain Research" 3.
- Rojszczak, A. 2001, *Mentalizm, psychologizm, intencjonalność*, (in:) *Psychologizm, antypsychologizm*, Ed. A. Olech, Kraków: Aureus.
- Strawson, P., 1996, *Individuals*, New York: Routledge.
- Wilson, M., 2002, *The six views of embodied cognition*, "Psychonomic Bulletin & Review", 9 (4), pp. 625–636.

ABSTRACT

CAN WE BUILD THEORIES OF UNDERSTANDING ON THE BASIS OF MIRROR NEURONS?

The discovery of mirror neurons and the characterization of their response properties is certainly an important achievement in neurophysiology and cognitive neuroscience. The reference to the role of mirror neurons in 'reading' the intentions of other creatures and in the learning process fulfils an explanatory function in understanding many cognitive phenomena beginning from imitating, towards understanding, and finishing with complex social interactions. The focus of this paper is to review selected approaches to the role of mirror neurons in mental activity as understanding, and to conclude with some possible implications for researches on mirror neurons for philosophical theories of understanding.

KEYWORDS: mirror neurons, understanding, intentionality, self-reflection, concepts, self-knowledge



DAMIAN RUSEK
UNIwersytet Łódzki

EWOLUCJA RELIGII W MEMETYCE (DAWKINS, DENNETT). TEORIA DOBORU KULTUROWEGO W WYJAŚNIANIU ZJAWISK POWSTANIA, ROZWOJU I EWOLUCJI KULTURY

1. Wstęp — historia

W swoim artykule chciałbym podjąć temat memetyki i wskazać na jej początki wraz z pismami Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta, którzy temat doboru kulturowego grupowego umieszczają w debacie o początkach religii i jej ewolucji. W poniższym tekście nie zamierzam bronić stanowiska memetyków, lecz przedstawić stosowane przez nich argumenty i wskazać kilka pomysłów aktualnych w debacie Nowych Ateistów. Memetyka swój początek znajduje w pismach Richarda Dawkinsa — znanego ewolucjonisty i wojującego neoateisty¹. Choć teoria memetyki została przedstawiona m.in. w *Samolubnym genie* (tam bowiem po raz pierwszy termin „mem” zostaje przez autora użyty²), to

¹ Warto także zwrócić uwagę na trop Roberta Borocho: „(...) samo pojęcie w lekcji (mnem) pojawia się już w pracy Richarda Semona *Die Mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen*, która została wydana w 1904 roku (drugie wydanie 1909), [mnem] Semona oraz [mem] Dawkinsa wykazują pewne podobieństwa definicyjne, ale to, czy można uznać te dwie jednostki za tożsame, jest sprawą wymagającą analizy porównawczej, by wykluczyć ewentualne nieporozumienia” [Boroch 2011, 79].

² Jak zauważa Susan Blackmore w *Maszynie memowej* [Blackmore 2002, 107]: „W *Samolubnym genie* Dawkins tworzy neologizm, który stosowałby się do zachowań, fizycznych struktur w mózgu oraz informacji memetycznych, które byłyby przechowywane w dowolny sposób. Dopiero później (1982 — *Extended Phenotype*) mem zaczął oznaczać jednostkę informacji, która rezydowałaby w mózgu. Finalnie, (1986 — *Blind Watchmaker*) stwierdził, że memy „mogą przenosić się z mózgu do

odwołania do tego pojęcia jako replikatora kulturowego pojawiają się również w *Fenotypie rozszerzonym* [Dawkins 2003], *Ślepym zegarmistrzu* [Dawkins 1994] oraz *Bogu urojonym* [Dawkins 2007]. W swoim tekście przedstawię, jak rozumie się mem w teorii doboru kulturowego grupowego³ (przede wszystkim na podstawie pism Dawkinsa⁴ i Dennetta), jakie jest jego znaczenie w ewoluowaniu kultur oraz omówię, czym różni się biologiczne stanowisko Dawkinsa od ugruntowanej na filozofii umysłu koncepcji Dennetta. Mając takie podstawy, łatwiej będzie o odpowiedź na pytania, czy teoria doboru kulturowego grupowego w wystarczający sposób wyjaśniałaby kwestię powstania i ewoluowania języków, społeczeństw i przede wszystkim religii. Tym samym, należy mieć na uwadze, że połączenie rozwiązań z zakresu teorii kultury oraz kwestii ewolucjonistycznych miało miejsce już wcześniej na kartach historii. Ujęcie zjawisk kultury w kontekście ewolucyjnym pojawia się już u Edmunda Burke'a, Herberta Spencera (analiza kultur różnych cywilizacji i ich postęp) czy też twórcy pojęcia socjobiologii, Edmunda Osborna i Wilsona. Podobnie badania nad początkami religii miały już miejsce w obrębie antropologii społecznej czy antropologii ewolucjonistycznej (np. Lewis Henry Morgan, Edward

mózgu, z mózgu do książki, z książki do mózgu, z mózgu do komputera, z komputera do mózgu"[Dawkins 1994, 252]. W swoim artykule będę posługiwać się przypisami z polskich wydań książek Dawkinsa.

³ Teoria doboru kulturowego grupowego wydaje się najwłaściwszym terminem w moim artykule. Obejmuje on ramy zagadnień poruszanych zarówno przez Dennetta, jak i Blackmore. „Teoria kulturowego doboru grupowego tłumaczy sukces (tj. rozpowszechnienie się) danego artefaktu kulturowego lub brak takiego sukcesu poprzez konsekwencje, jakie ten artefakt ma dla przetrwania, bogactwa, reprodukcji i spójności grupy” [Załoski 2012, s. 64]. Tym samym, są to cechy, które są wspólne procesom ewolucji kulturowej i biologicznej (co wydaje się bliskie intencjom zarówno Dennetta, jak i Dawkinsa). Istotną różnicą jest fakt, że w przypadku obu teorii doboru grupowego (kulturowego i biologicznego) jednostką doboru jest grupa. Nośnikiem informacji w przypadku doboru biologicznego grupowego są geny. W teorii doboru kulturowego grupowego byłyby to artefakty kulturowe (w pracy Załoskiego nie pojawia się pojęcie memu) [Załoski 2012, 65].

⁴ Warto także zauważyć, że Dawkins w większości swoich prac nie posługuje się terminem dobór kulturowy, lecz — dobór naturalny — w odniesieniu do kultury. Jediną różnicą jest *The God Delusion* (2006), gdzie Dawkins posługuje się pojęciem doboru grupowego zakładającego, że darwinowski dobór działa na gatunki lub inne grupy organizmów [Dawkins 2008, 235].

Tylor). Wydano także wiele prac poświęconych samemu rozwojowi religii (wystarczy tylko wymienić takie nazwiska jak John Lubbock, James Frazer, Bronisław Malinowski, Franz Boas i Alfred Radcliffe-Brown, Mircea Eliade). W swoim tekście chciałbym jednak prześledzić kwestię ewolucji religii z punktu widzenia memetyki. Memetyka jest powiązana z poglądami Nowego Ateizmu ze względu na to, że najbardziej znani reprezentanci tej teorii (Blackmore, Dennett i Dawkins) są związani z poglądami ateistycznymi, stąd też kwestia ewoluowania kultur będzie zrekonstruowana przez matrycę ewolucji religii⁵.

2. Memetyka — Dawkins/Dennett — terminologia

Na początek warto zwrócić uwagę na różnice w rozumieniu genetyki i memetyki, które choć zajmują się kwestiami podobnymi — takimi jak zjawisko doboru i ewoluowania nośników informacyjnych — to jednak dotyczą zupełnie odmiennych dziedzin życia i rządzą się innymi prawami⁶. Tak jak u Darwina mielibyśmy do czynienia z doбором naturalnym w obrębie środowiska biologicznego (człowiek

⁵ Tym samym, Dawkins nie rozwija w tym temacie kwestii teoretycznych memetyki, lecz zajmuje pozycję komentatora. Warto zwrócić przy tym uwagę na przedmowę do *Maszyny memowej*, w której pisze, że: „Byłem nieco zaniepokojony, że tak wielu czytelników potraktowało mem jako teorię ludzkiej kultury na jej własnych prawach — albo aby ją krytykować (niesprawiedliwie, biorąc pod uwagę moje skromne intencje), albo by rozciągnąć ją daleko poza granice tego, co wówczas uważałem za usprawiedliwione. Stąd właśnie mogło powstać wrażenie, że się wycofuję. Nigdy jednak nie wykluczałem możliwości, że pewnego dnia mem stanie się podstawą w pełni dopracowanej hipotezy na temat ludzkiego umysłu, choć nie miałem pojęcia, jak ambitne może się okazać to przedsięwzięcie” [Blackmore 2002, 19].

⁶ Oczywiście, samo porównanie memów z genami należy traktować jedynie jako analogię. „Geny są instrukcjami budowy białek, przechowywanymi w komórkach ciała i przekazywanymi w procesie rozmnażania. Rywalizacja między nimi [genami] napędza ewolucję świata istot żywych. Memy są instrukcjami zachowań, przechowywanymi w mózgach (lub innych obiektach) i przekazywanymi przez naśladowictwo. Rywalizacja między nimi napędza ewolucję umysłu” [Blackmore 2002, 45]. Jak zauważa Blackmore, zarówno geny, jak i memy są replikatorami i podlegają w tym znaczeniu ogólnym zasadom teorii ewolucji (i tylko w tym znaczeniu pozostałyby równoważne). Dla Susan Blackmore, memy będą „instrukcjami zamkniętymi w ludzkim umyśle” [Blackmore 2002, 45].

postrzegany z perspektywy przyrodniczej jako efekt działania procesów ewolucyjnych), tak w memetyce człowiek jest zdeterminowany przez kulturę [Dawkins 1996, 262]. Nacisk w memetyce położony jest na przekaz kulturowy, który, zdaniem autora *Samolubnego genu*, również podlegałby pewnej formie ewolucji. W kulturze wszystko może bowiem ewoluować: język, stroje (a co za tym idzie cała szeroko rozumiana moda), jak i tradycje kulinarne, zwyczaje, sztuka, architektura, inżynieria, technologia, itd. Dawkins jest zdania, że nawet w przyrodzie można zaobserwować pewnego rodzaju zjawiska transmisji kulturowej [Dawkins 2003, 241–242]. Na przykładzie kurobroda siodłatego (ptaka zamieszkującego wybrzeża Nowej Zelandii) wskazuje na ewoluowanie jego pieśni godowych przekazywanych w procesie naśladownictwa (nie zaś genetycznie; jak pisze Dawkins: w tych zachowaniach „brak związku z ewolucją genetyczną” [Dawkins 2003, 241]). Według Dawkinsa, w naśladownictwie kulturowym nie ma „korzyści biologicznych” (np. wspomagających przetrwanie przez wyeliminowanie słabszych nośników informacyjnych) wpływających na rozwój danego nośnika kulturowego. Takie stanowisko wyraźnie odcina się od rozumienia kultury w ewolucyjnym procesie biologicznym jak w przypadku genetyki. Stąd też krok, by wprowadzić nowe pojęcie nośnika informacji w kulturze, jakim byłby mem.

Mem jest replikatorem zawierającym pojęcie jednostki przekazu kulturowego (lub też zamiennie — jednostki naśladownictwa⁷). Termin wywodzi się od słowa *Mimesis* (*μῖμῆσις*) oznaczającego naśladownictwo. Dla Dawkinsa jest on terminem najbardziej odpowiednim do określenia nośnika informacyjnego. Memy w procesie naśladownictwa zajmują się utrwalaniem informacji. Niektóre pozostają w kulturze na dłużej, niektóre zostają utrwalone lepiej, inne zaś są szybko zapominane. Utrwalamy daną modę, sposób lepienia garnków, czy polowania na kurobrody siodłate, rezygnując z innych, które są dla nas niezadowolające. Co ciekawe, mem jako nośnik

⁷ Choć, jak zauważa Robert Boroch, węższa definicja, zawierająca „zachowania i idee, które byłyby powielane między ludźmi na drodze naśladownictwa”, pojawia się dopiero u Susan Blackmore. Poza tym, iż mem byłby jednostką przekazu kulturowego i jednostką naśladownictwa, za sprawą Blackmore byłby także jednostką informacji [Boroch, 2011, 64, 79].

informacji kulturowej powinien być traktowany jak pojęcie żywe. Tak jak DNA jest realnie istniejącym bytem, który się samoreplikuje, tak samo memy mogą być samoreplikującymi strukturami mózgowymi, swoistymi układami połączeń neuronowych, które odtwarzają się w każdym następnym mózgu [Dawkins 1996, 435] (oczywiście przy założeniu, że memy możemy od razu umiejscowić w naszym mózgu, rodzi się następujący problem: czy faktycznie możemy umiejscowić je bezpośrednio w tym organie, czy też powinniśmy rozpatrywać pojęcie memu w obrębie szeroko pojmowanego umysłu?).

Daniel Dennett przez pojęcie memu rozumie element kultury, przekazywany pozagenetycznymi środkami [Dennett 2008, 394]]. Obejmowałyby to nie tylko ludzki język i jego zwyczaje, lecz także tradycje zwierząt i replikatory związane z komputerami (w przypadku komputerów dobrze widać działanie memu na przykładzie przenieszonego prostego wirusa komputerowego, który wydaje komendę „skopiuj mnie”). W przypadku klasyfikacji i indywidualizacji problemów w sferze memów pojawiają się jednak pewne problemy. Te trudności wiążą się w pewnej mierze z faktami historycznymi (np. kiedy możemy mówić o początkach replikacji kulturowej?) [Dennett 2008, 395]. Problemy związane z indywidualizacją w sferze memetycznej dotyczą przede wszystkim nazewnictwa i próby określenia siły samego memu i memu nazwy (który z nich ma większą żywotność? Czy *cold-wave* jako styl muzyczny istniał przed wymyśleniem tej nazwy?). Prowadzi to do wniosku, iż każdy ludzki mem, który staje się dostatecznie istotny, zostaje w jakiś sposób nazwany przez obserwatora, co wiąże w mocny sposób dwa memy — *nazwę* i *to, czego on jest nazwą*. Trwanie memów również wymaga pewnego ośrodka (problemem jest także to, czy będzie to mózg, język czy też umysł), mogą się one jednak przenosić z jednego ośrodka do innego (np. z języka na język; z języka na diagram; z diagramu na przetwarzaną praktykę). Tym, co odróżnia zatem mem od genu, jest fakt, iż ich żywotność jest zupełnie niezależna od tego, czy przyczyniają się one, czy też nie do genetycznej żywotności swoich gospodarzy. Mem w takim rozumieniu może być przekazywany z jednego ośrodka do drugiego, przekładany z jednego języka na drugi lub też kopiowany [Dennett 2008, 398].

3. Ewolucja w doborze kulturowym grupowym

Dawkins jest zdania, że mózgi wyewoluowały do zdolności komunikowania się z innymi mózgami za pomocą języka i tradycji kulturowej [Dawkins 1996, 274]. Za pomocą naśladowniczych replikatorów memy mogą jednak funkcjonować także i w sztucznych wytworach mózgow (mianowicie w komputerach, książkach, itp.). Mutacja w obrębie memu może nastąpić podczas procesu przenoszenia czy też indywidualnego odbioru danej informacji. W obrębie tego procesu pojawia się pojęcie „potęgi replikatora”, to znaczy „dowolnego rodzaju oddziaływania wpływającego na prawdopodobieństwo, że replikator ulegnie powieleniu” [Dawkins 1996, 274]. Ewolucja memetyczna, która jest nowo rozpoczęta, nie musi być podporządkowywana starej. Memy mogą rozwijać się niezależnie od siebie i jest to proces znacznie szybszy niż ewolucja biologiczna. Mają one cechy właściwe dla genów:

- a) **długowieczność** (przykładem może być pojęcie Boga, które mimo iż mogło ewoluować z archaicznych przekonań, to wciąż jest żywo obecne w naszej kulturze);
- b) **plodność** (za pomocą języka dobór pewnych cech kultury postępuje w bardzo szybkim tempie);
- c) **wierność kopiowania** (memy są przekazywane w postaci zmodyfikowanej, wydaje się nawet, iż podlegają one stałym mutacjom i mieszaniu [Dawkins 1996, 270]);
- d) **przyswojone zespoły memów ewoluują w sposób podobny do przyswojonych genów** (dobór kulturowy będzie preferować te memy, które wykorzystują dla własnych korzyści środowisko kulturowe; środowisko to jest ustanowione przez inne memy, które również podlegają doborowi. Pojawia się zatem pewien stabilny zespół ewolucyjny, do którego jest trudno wdrzeć się innym memom, podobnie jak zresztą w teorii doboru

naturalnego grupowego, w której pewne zharmonizowane środowisko ewolucyjne stanowi niejako barierę dla nowych genów) [Dawkins 1996, 276].

Dawkins przedstawia w swojej koncepcji, jakiego rodzaju memy są utrwalane w człowieku i w jaki sposób to następuje. Prowadzi to autora do idei Boga obecnej w kulturze i sposobu, w jaki można tę ideę tłumaczyć w obrębie memetyki. Jak zauważa autor *Samolubnego genu*, nie wiadomo, skąd wzięła się idea Boga w puli memów. Można założyć, że wiara w Boga powstała na drodze niezależnych mutacji. Szansą na rekonstrukcję sposobów powstawania przekonań religijnych stają się dla Dawkinsa kulty „cargo” [Dawkins 2007, 279]. Kulty cargo są rodzajami wierzeń powstałych w następstwie II wojny światowej na wyspach Oceanu Spokojnego. Dawkins zwraca uwagę, że kulty te rozpoczęły się wraz z fascynacją wyspiarzy cudownymi przedmiotami zaobserwowanymi u białych przybyszów zza Oceanu — zarządców, żołnierzy czy misjonarzy. Gdy jakiś przedmiot uległ zniszczeniu, był on odsyłany i po jakimś czasie był dostarczany ponownie, już sprawny, początkowo na pokładzie statku, potem zaś samolotem. Tubylcy nie potrafili sobie tego wytłumaczyć, nie widać było bowiem, by biali przybysze naprawiali owe sprzęty. Stąd też rozwiązanie — „cargo” ma nadnaturalne pochodzenie. Zachowanie białych interpretowano jako rytuał religijny. Niezrozumiałe działania wykonywane przez przybyszów (rozmowa przez radio, które wydawało dziwne dźwięki, maszerowanie żołnierzy w tę i z powrotem) stanowić miało element rytuału, którego celem było zrzucenie na wyspę oczekiwanego „cargo”. Nie minęło dużo czasu i na wyspach zaczęły się pojawiać makiety samolotów i radiostacji zrobione z bambusa oraz postać mesjasza zwanego John Frum (którego istnienie samo stanowi pewną tajemnicę), zapowiadającego powtórne przyjście na wyspę związane z dużą ilością cargo, odmładzaniem starych i odpędzeniem chorób. Co ciekawe, podobne kulty cargo pojawiały się niezależnie od siebie na wyspach niejednokrotnie bardzo od siebie oddalonych [Dawkins 2007, 280]. Przedstawiony przykład kultów cargo nosi liczne znamiona podobieństwa do innych przekonań religijnych. Dawkins wysuwa dzięki temu hipotezę, że chrześcijaństwo i inne starożytne religie, które

z czasem ogarnęły świat, mogły mieć swoje początki także w postaci lokalnych kultów [Dawkins 2007, 285]. Religia okazuje się także z punktu widzenia ewolucji irracjonalna przez to, że jest marnotrawna, ekstrawagancka i rozrzutna (wystarczy wziąć pod uwagę kwestie poświęcanych ofiar i czasu spędzanego na obrzędach). Tłumacząc źródła religii, można także odwoływać się do prostych biologicznych potrzeb, takich jak np. ochrona przed schorzeniami pojawiającymi się w następstwie stresu [Dawkins 1976, 230] oraz efektu *placebo*. Wskazuje się także na wyjaśnienie wynikające z teorii doboru kulturowego grupowego [Dawkins 1996, 235]. Teoria ta może tłumaczyć, dlaczego chrześcijaństwo mogło przetrwać, rozbudzało bowiem wśród swoich zwolenników wewnątrzgrupową lojalność, co pomogło grupom wyznawców przetrwać kosztem grup mniej religijnych [Dawkins 1996, 235]. Rekonstruuje on to rozumowanie w następujący sposób:

Plemię, którego bóg jest bóstwem wojowniczym i zazdrosnym, wygrywa wojny z sąsiadami, których bóg jest istotą łagodną i miłującą pokój (albo którzy w ogóle własnych bóstw nie mają). Wojownicy, którzy niewzruszenie wierzą, że męczeńska śmierć to droga wprost do rajów, biją się z większą odwagą i łatwiej oddają życie. Zatem w międzyplemiennej walce zwycięstwo (czyli przetrwanie) takiego plemienia jest bardziej prawdopodobne, a sukces pozwala zabrać pokonanym żywy inwentarz i wziąć ich kobiety jako branki. Zwycięskie plemiona rozpleniają się, powstają plemiona potomne, a wszystkie czczą tego samego boga [Dawkins 1996, 235].

Kolejną kwestią, która wymagałaby dodatkowej uwagi, jest problem, w jaki sposób idea Boga może się replikować? Dawkins odpowiada, że za pomocą słowa mówionego, pisanego oraz szeroko rozumianych narzędzi kulturowych (muzyka, malarstwo itd.). Według Dawkinsa i innych przedstawicieli Nowego Ateizmu, *idea Boga jest jedynie pewnym nośnikiem informacji*; podobnie jak inne memy podlegała i będzie podlegać mniej lub bardziej znacznym mutacjom, by stać się wystarczająco silną do trwania przez długi czas w świadomości ludzi. Przyjmując teorię doboru kulturowego grupowego, dla Richarda Dawkinsa „wiara” jawiłaby się jako swoisty element religijnego zestawu memów [Dawkins 1996, 274]. Implikuje to na przykład ślepą ufność

przy braku dowodów, często też na przekór dowodom. Można uważać za autorem, że przyjmowanie czegoś wbrew dowodom jest w pewnym stopniu nakłanianiem do rezygnacji z racjonalnych dociekań.

Według Dennetta, sama memetyka nie wystarcza do pełnego wyjaśnienia ewolucji kulturowej [Kozłowski 2012, 100]. Decydowanie o tym, które memy mają większe szanse na sukces replikacyjny, które zaś nie, należy już do zadań psychologii ewolucyjnej. W jej obrębie Richard Brodie (inny znany popularyzator memetyki) zwraca uwagę na tzw. *czułe punkty*, czyli swoistą wrażliwość organizmu na konkretne informacje pochodzące ze środowiska, które są istotne pod względem adaptacyjnym oraz określoną *strukturę memów* (która mogłaby ułatwiać ich kopiowanie) [Brodie 1997, 81–86]. *Czułe punkty* są związane z tym, co miałyby największe znaczenie w kontekście przetrwania i rozmnażania się, oraz ze strategiami, które mogły wspomagać powyższe (byłyby to *czułe punkty* drugiego rzędu) [Kozłowski 2012, 100].

I tak jak do czułych punktów pierwszego rzędu można zaliczyć np. *kryzys* (informacja o niebezpieczeństwie), *przesłanie* (droga do wykonania pewnego celu) czy *problem* (rozpoznanie przeszkód, trudności), tak do czułych punktów drugiego rzędu można zaliczyć np. *przynależność* (większa możliwość zaspokojenia potrzeb), *troskę* (rozumianą jako możliwość doboru grupowego) czy *chęć przypodobania się* (decydującą o akceptacji określonych reguł przez grupę) [Brodie 1997, 81–86]. Tym jednak, co jest najbardziej interesujące w kontekście niniejszego tekstu, są wymieniane przez Richarda Brodiego formy proreplikacyjne. Wśród nich znajdują się będzie *tradycja* (dokładne kopie określonych zachowań, przy czym nacisk zostaje położony na wierność replikacji kosztem jej innowacyjności; jak zwraca uwagę Brodie — kiedy jakaś *tradycja* zostaje zapoczątkowana, to trwa ona samoczynnie, dopóki nie zostanie zatrzymana przez coś silniejszego od niej), *nawracanie* (zachęta do rozpowszechniania danej puli memów, bywa także wzmocnione memem *przesłania*) oraz *wiara* (uodpornienie *memów* na sceptycyzm, falsyfikację, tak aby mogły one przetrwać) [Brodie 1997, 87–88].

Ewolucja kulturowa, przez którą możemy rozumieć także powstawanie i rozwój doktryn religijnych (które, jak zauważa Dennett,

początkowo były związane z memami nauki), została stworzona przez pewne racje, oparte na algorytmie ewolucyjnym (można to rozumieć jako skłonności poznawcze, które — w sposób zadowalający w kontekście czasów, gdy powstawały religie — tłumaczyły powstanie świata oraz kwestie egzystencjalne). Wpływ na to miało także powstanie pisma i języka, które dla Dennetta jest tożsame ze zniesieniem ograniczeń pamięciowych [Dennett 2008, 414]. Memy religii i nauki mają podobny rodowód, jeśli początku nauki dopatrywać się będzie w geometrii starożytnego Egiptu. W tamtym czasie panowała religia zinstytucjonalizowana, z doktrynami, hierarchiami urzędników duchownych i z ustanowionymi systemami zakazów i nakazów. Można wskazywać na starsze korzenie wierzeń religijnych, niemniej religia w uporządkowanej formie pojawiła się mniej więcej równocześnie z nauką i pismem [Dennett 2008, 417]. Panowała wtedy także pewna współpraca pomiędzy klerem, astronomami i matematykami. Dennett jest zdania, iż nauka narodziła się z potrzeb religii i innych przedsięwzięć naszej cywilizacji. Przykładem ewoluowania kultury rekonstruowanym przez Dennetta jest przejście z religii ludowej do religii zinstytucjonalizowanej. Co Dennett rozumie przez pojęcie religii ludowej? Wskazuje on na fakt, iż nasi przodkowie nieświadomie fantazjowali na temat swoich zmarłych krewnych, aby pomóc sobie w rozterkach dotyczących podejmowanych decyzji. Przerodzenie się w ideę wszechwiedzy (Boga, który wie wszystko o wszystkim) nastąpiło dopiero później, jako bardziej wyszukany „chwyt myślowy”, wprowadzony przez teologów [Dennett 2008, 167]. Religia ludowa jest pewnym środowiskiem kulturowym, nie posiadającym spisanych wierzeń, teologów ani hierarchii urzędowych przedstawicieli, wyłaniającym się z codziennych spraw ludzi żyjących w małych grupach i na całym świecie posiadającym podobne cechy [Dennett 2008, 177]. Zanim pojawiła religia w znanej nam obecnej formie, musiały istnieć religie ludowe. Oczywiście, w religii plemienną istniały rytuały, opowieści o bogach, nadprzyrodzonych przodkach, pewne zespoły praktyk zakazanych i obowiązujących. Widać tu podobieństwo do baśni ludowych, gdzie autorów było tak wielu, iż lepiej uznać, że ich nie było, niż że byli oni nieznanymi [Dennett 2008, 177]. Tak jak każdy rodzaj religii, tak samo religia plemienna musiała posiadać pewne rytuały. Jak jednak wskazuje Dennett (podobnie zresztą jak Dawkins),

były one bardzo kosztowne. Świadomie niszczone cenną żywność (składając ofiary), a nierzadko poświęcano także i ludzi. Rytuály te były także męczące fizycznie lub szkodliwe dla zdrowia uczestników [Dennett 2008, 179]. Wielkim osiągnięciem okazało się pojawienie się języka i pisma, dzięki czemu niektóre tradycje mogły zostać zachowane [Blackmore 2002, 309]. W miarę rozwoju kultury ludzkiej oraz stopniowego rozwijania się ludzkiej refleksyjności, sama religia uległa ucywilizowaniu i przekształcała się w formę bardziej zorganizowaną. Jej wcześniejsze, często nieuzasadnione tezy, były zastępowane i uzupełniane przez bardziej świadome i starannie opracowane racje [Dennett 2008, 190]. Tym, co różni pierwotniejszą wersję religii od współczesnej, jest fakt, iż ludzie praktykujący plemienną formę wiary nie myślą o sobie jako o wyznawcach religii. Ich religijne obrzędy stanowią nieodłączną część życia praktycznego, na równi z polowaniem, uprawą ziemi czy zbieraniem plonów [Dennett 2008, 199]. Wiara była w człowieku znacznie bardziej zakorzeniona, niż ma to miejsce współcześnie. Czynnikiem, który miałby mieć wpływ na metamorfozę religii plemiennej w jej zinstytucjonalizowaną wersję, było pojawienie się rolnictwa i większych osad, co umożliwiło i zarazem wymusiło tę transformację [Dennett 2008, 207]. Prowadzi to nawet — według Dennetta — do rozwoju rynku w religii i pewnego „monopolu wiary”. Wierzący są konsumentami, którzy mogą wybrać swój zespół wierzeń i przyłączyć się do instytucji, która gwarantuje im większy zysk. Z drugiej strony — im więcej zainwestujesz w swoją religię, tym mocniej jesteś motywowany do ochrania swojej inwestycji [Dennett 2008, 235]. Działają na tym polu prawa rynkowe, religie stają się systemami, które konkurują ze sobą na rynku o zwolenników z różnymi potrzebami i gustami.

4. Zakończenie

Reasumując, w obrębie rozważanego tematu mamy do czynienia z różnymi definicjami memów i, co za tym idzie, różnymi sposobami interpretowania rozwoju kulturowego [Kozłowski 2012, 97; Brodie 1997, 24–29] :

- a) biologiczna (której zwolennikiem jest Richard Dawkins; dotyczy przede wszystkim zachowania jednostki lub grupy. Mem jest transmitowany (czy też powielany) w kulturze. Przykładami takich memów mogą być na przykład melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, itd.⁸);
- b) psychologiczna (reprezentowana przez Henry'ego Plotkina [Brodie 1997, 25]; jest związana z wewnętrzną reprezentacją wiedzy. Zostaje tu podkreślony fakt, iż memy mają swoje miejsce w umyśle, gdzie przyłączają pewne obserwowalne zachowania. Mózg można w takiej sytuacji porównać do komputera (hardware), zaś memy do oprogramowania (software). Jak wskazuje Kozłowski, definicja ta ma również swoje ograniczenia, bowiem zakłada, iż informacja może być przekazywana wyłącznie z umysłu do umysłu; eliminuje to z procesu ewolucji kulturowej wszelkie artefakty, które pośredniczą w przekazie informacyjnym, tj. media, książki, Internet itp. [Kozłowski 2012, 97]);
- c) kognitywna (proponowana przez Daniela Dennetta; uwaga zostaje tu zwrócona na formę memu, która decydowałaby o potencjalnym sukcesie replikacyjnym oraz na możliwość rezydowania poza umysłem. Mem staje się złożonym pojęciem przybierającym charakterystyczną, łatwą do zapamiętania postać. Materialne przejawy memu są środkami jego rozprzestrzeniania [Brodie 1997, 26]).

Memetyka jako teoria doboru kulturowego grupowego radzi sobie całkiem dobrze jeśli chodzi o rekonstrukcję rozwoju kultury w analogii do procesu ewolucyjnego, gdzie jednostką informacyjną miałyby być geny. Pojawiają się jednak poważne problemy związane z tym, kiedy możemy mówić o początku doboru grupowego kulturowego, czym jest mem jako taki oraz gdzie można go umiejscowić.

⁸ Jak zauważa Kozłowski, definicja proponowana przez Dawkinsa jest błędna [Kozłowski 2012, 97]. Za Mariuszem Biedrzyckim zwraca on uwagę, iż jeśli przeprowadzi się analogię z genami, pojęcie memu wprowadza zamęt pojęciowy. Wymienione przykłady nie byłyby memami, lecz efektami ich działania. Analogicznie, genami musielibyśmy nazwać kolor oczu, liczbę palców u ręki czy funkcjonującą wątrobę [Biedrzycki 1998, 85].

Dodatkowym minusem okazuje się eklektyzm doktryny neoateistycznej, przez który jest ona oskarżana o liczne błędy metodologiczne. Mimo to samo porównanie memu do genu wydaje się trafną analogią. Jak wskazuje Robert Boroch [Boroch 2011, 66], mimo iż memetyka posługuje się bardzo poważnym aparatem naukowym (podpierając się najnowocześniejszymi wynikami badań genetycznych, czy też wirusologicznych), to pojawiają się niespójności od strony metodologicznej (mając do czynienia zarówno „z teorią ewolucji darwinowskiej, pod postacią lamarckowskiej ewolucji molekularnej oraz dziedziczności Lamarcka” [Boroch 2011, 73–74]), które trudno poddać jakiegokolwiek rzetelnej weryfikacji. Nie można jednak podawać w wątpliwość faktu, że kultura również podlega zmianom i przekształceniom. Choć bardzo trudno wyobrazić sobie prawidła, wedle których bardziej podobają się nam jeansy niż dzwony oraz powód, dla którego rock rozwija się w takim kierunku a nie innym, to sam pomysł memetyki pokazuje, w jaki sposób można współcześnie stworzyć analogię między ewolucją kulturową a ewolucją biologiczną. Susan Blackmore także wymienia główne problemy, które napotyka memetyka [Blackmore 2002, 93–113]. Po pierwsze, nie potrafimy wyodrębnić pojedynczego memu (przykład z *Piątą Symfonią* Beethovena — czy memem jest cała symfonia, czy też cztery jej pierwsze dźwięki?). Według Blackmore, to nie ma znaczenia, co będziemy uznawać za pojedynczy mem, a co nie. „Rywalizacja o opanowanie wszelkich wolnych zasobów mózgu będzie trwała niezależnie od sposobu, w jaki zdecydujemy się podzielić rywalizujące ze sobą instrukcje” [Blackmore 2002, 97]. W zasadzie to od nas będzie zależać, co będziemy za mem uznawać, a co nie. Po drugie, nie znamy mechanizmu kopiowania i przechowywania memów. Na ten problem autorka *Maszyny memowej* odpowiada, że choć nie ma dokładnych mechanizmów przekazywania i kopiowania memów, to posiadamy dużo wskazówek, by móc ruszyć z miejsca i zacząć badania, które mogłyby pomóc w odpowiedzi na te kwestie [Blackmore 2002, 101]. Trzeci problem został przedstawiony powyżej przez Roberta Borocho i dotyczył on oskarżaniememetyki o rodzaj ewolucji „lamarkistowskiej”. Jeśli jednak analogia między genami a memami nie jest ścisła (jedyne, co łączy geny i memy według autorki, to fakt, że są one replikatorami), nie należy oczekiwać, że wszystkie pojęcia z zakresu ewolucji

biologicznej można przenieść na grunt ewolucji memetycznej [Blackmore 2002, 106]. Warto także dodać, że celem powyższego tekstu nie było poddanie pomysłu Dawkinsa i Dennetta krytyce, lecz jedynie charakterystyka ich poglądów na powstawanie religii w świetle teorii memetycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Biedrzycki, Mariusz, 1998, *Genetyka Kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Blackmore, Susan, 2002, *Maszyna Memowa*, przeł. Norbert Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Boroch, Robert, 2011, *Przeciw memetyce*, „Hybris”, nr 15, s. 62–99, [http://magazynhybris.com/images/teksty/15/05.Boroch%20\[62-99\].pdf](http://magazynhybris.com/images/teksty/15/05.Boroch%20[62-99].pdf) (03.09.2013)
- Brodie, Richard, 1997, *Wirus umysłu*, przeł. Piotr Turski, Łódź: Wydawnictwo Ravi.
- Dawkins, Richard, 2007, *Bóg Urojony*, przeł. Piotr J. Sz wajcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS (*The God Delusion*, New York: Bantam Books 2006).
- Dawkins, Richard, 2003, *Fenotyp Rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. Joanna Gliwicz, Warszawa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka (*The Extended Phenotype. The Long Reach of the gene*, Oxford, W.H. Freeman, 1982).
- Dawkins, Richard, 1996, *Samolubny Gen*, przeł. Marek Skoneczny Warszawa: Prószyński (*Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press 1989).
- Dawkins, Richard, 1994, *Ślepy zegarmistrz*, przeł. A. Hoffman, Warszawa: PIW (*The Blind Watchmaker*, London: Norton 1986).
- Dennett, Daniel, 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. Barbara Skarga, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kozłowski, Tomasz, 2012, *O metodach racjonalnej argumentacji wiary religijnej — David Hume, William James, Daniel Dennett*, Łódź (praca magisterska).
- Załoski Wojciech, 2012, *O teorii kulturowego doboru grupowego na przykładzie chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim*, „Logos i Ethos”, nr 1 (32), s. 63–79.

ABSTRACT

EVOLUTION OF RELIGION IN MEMETICS (DAWKINS, DENNETT)

Since 'The Selfish Gene' by Richard Dawkins was published the notion of evolving culture has become a matter of a growing concern which appears to be especially intriguing from the perspective of biology (R. Dawkins), psychology (R. Brodie) as well as philosophy (D. Dennett). The essence of Darwin's project is a natural selection within the sphere of a natural science. From this standpoint, a human is considered to be an effect of an evolutionary development. In the memetics approach, a human being is perceived in a different manner. An unit of gene, which task is to pass on the information in a process of a natural selection, has been replaced by a notion of a meme that is an entirely new replicator which, as opposed to a gene, may be applied to the various environments, not only a biological one. The crucial factor that determines the uniqueness of every man would be culture. From this point of view, the transfer of culture, which is developing in a specific procedure, is emphasized. What can be included in the evolutionary processes in the vast area of culture? What is the discrepancy between the Dawkins's biological position and the grounded on a philosophy of mind the position of Dennett? The above mentioned attitudes result in various definitions of meme as well as the further implications that result from these definitions. Does the Theory of Cultural Selection fully explain a matter of the origin and evolution of languages, societies and religions?

KEYWORDS: meme, replicator, New Atheism, cultural selection, imitation.



MARZENNA CYZMAN

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

FILOZOFIA ZMIANY — ZMIANA W FILOZOFII? UWAGI O NIE-DUALIZUJĄCEJ FILOZOFII JOSEFA MITTERERA

Josef Mitterer nie jest pierwszym filozofem, który poddał radykalnej krytyce powielane w dyskursie filozoficznym od czasów Platona opozycje binarne. Jego propozycje trudno jednak uznać za równorzędne względem dociekań Wittgensteina, Derridy, de Mana, czy nawet Rorty’ego [Rorty 1997, 183–223; Rorty 1995, 13–36]¹. Nie można też zaklasyfikować koncepcji austriackiego filozofa do paradygmatu konstruktywistycznego. Wprawdzie do konstruktywizmu, zwłaszcza tej jego wersji, którą sformułował Ernst von Glasersfeld, jest Mittererowi najbliższym (sam określa się mianem konstruktywisty ze względu na założenia), jednak i względem niego filozof się dystansuje, przeprowadzając radykalną krytykę epistemologii Humberta Maturany [Mitterer 1996, 77–107]. Dualizowanie bowiem filozof uznaje za technikę dyskursywną stosowaną także przez tych badaczy, których zwykle się określać jako zrywających z „całym tym kramem metafizyki”, nawet tych z kręgu konstruktywizmu². Rozważania Mitterera są tak

¹ Sam Mitterer przyznaje się do inspiracji filozofią Rorty’ego, a jego rozważania, zwłaszcza te poświęcone prawdziwości i interpretacji, wydają się te inspiracje poświadczać.

² *Dualizowanie* i *dualizujący* to kluczowe słowa w koncepcji Mitterera, nieuzasadnione są — pojawiające się w niektórych pracach krytycznych czy tłumaczeniach — terminy typu *dualistyczny*, *dualistycznie*, nie znaczą one bowiem tego samego, a co więcej, sądzę, że mogą wypaczać samą koncepcję. Zgadzałem się na określenia *dualizowanie*, *dualizujący*, *filozofia nie-dualizująca* (analogicznie w tłumaczeniach na język angielski *non-dualizing*, nie *non-dualistic!*), Mitterer zdaje się uwypuklać czynnościowy aspekt procedury filozoficznej, jaką poddaje krytyce w swoich pracach. Jednocześnie austriacki myśliciel unika zupełnie nietrafnych skojarzeń z pewnymi ruchami duchowymi czy religijnymi, np. z buddyzmem, które posługują się pojęciem

różne od dotychczas formułowanych koncepcji, że budzą emocje skrajne: od uznania jego propozycji za genialną i możliwą do zastosowania w różnych dziedzinach nauki, i to nie tylko szeroko pojętej humanistyki, aż do całkowitego jej odrzucenia jako propozycji z gruntu irracjonalnej i empirycznie nieadekwatnej. Dyskutowana obecnie przede wszystkim w krajach niemieckojęzycznych, zdaje się jednak zyskiwać coraz większy rezonans także w obszarze języka angielskiego, głównie za sprawą publikacji dwu specjalnych numerów „Constructivist Foundations” (w 1997 i 2013 r.) w całości poświęconych nie-dualizującej filozofii Josefa Mitterera. W Polsce jest wprowadziana, przede wszystkim dzięki przekładom dwu głównych rozpraw Mitterera (*Ucieczka z dowolności* i *Tamta strona filozofii*), a także pracom grupy młodych badaczy z Instytutu Filozofii UMK w Toruniu, trudno jednak mówić o przeprowadzeniu na rodzimym gruncie rzetelnej dyskusji na temat nie-dualizującej filozofii.

Poniższa prezentacja koncepcji Josefa Mitterera na pewno tej luki nie wypełni. Jej celem jest bowiem jedynie nakreślenie podstawowych pojęć i opis rozumowań przeprowadzanych przez filozofa, ale i wskazanie pewnych komplikacji, które one powodują. Pełna prezentacja nie-dualizującej filozofii musi ujmować ją w perspektywie potencjalnie najbliższych jej koncepcji filozoficznych (jak tezy Wittgensteina czy założenia radyklanego konstruktywizmu), powinna także uwzględniać dotychczas sformułowane próby jej rozwinięcia (jak choćby prace Stefana Webera) i szereg prac krytycznych, problematyzujących podstawowe jej pojęcia. Nie będę także szczegółowo rozważać Mittererowskiego pojęcia interpretacji, uznaję bowiem, że to radykane jej pojęcie, jakie filozof prezentuje w tekście *On Interpretation*, domaga się osobnego rozpatrzenia [Mitterer 2013, 143–147].

Koncepcja Josefa Mitterera zakłada zerwanie z powszechnym dualizującym sposobem prowadzenia dyskursu, który od samego początku istnienia filozofii jest oparty na niesproblematyzowanych założeniach, „paradogmatach”, jak nazywa to sam autor [Mitterer 1996, 10]. Krytyce tego typu dyskursu towarzyszy sformułowanie koncepcji

dualistyczny i słowami od niego derywowanymi. W tekście głównym stosuję łącznik między dwoma wyrazami składowymi interesującego słowa, pozostając w obrębie pewnej angielskojęzycznej tradycji terminologicznej (i graficznej).

alternatywnej, „filozofii zmiany”, zmiany zarówno ze względu na zerwanie z tradycyjnym sposobem stawiania i rozwiązywania problemów filozoficznych, jak i z uwagi na „zmianę” jako podstawowy warunek i zarazem cel kształtowania się ciągu deskrypcji „so far” — „from now on”. Mitterer dokonuje rekonstrukcji dualizującego sposobu mówienia w aspekcie historycznym, wskazując sposób jego instytucjonalizowania, którego efektem jest dominacja dualizujących technik argumentacji w filozoficznym uniwersum dyskursów.

„Dualizujący sposób mówienia” to wyrażenie, którego używa Mitterer na oznaczenie filozofii opartej na dychotomicznych rozróżnieniach (typu przedmiot — opis, język — świat, podmiot — przedmiot), stanowiących z kolei źródło problemów badawczych. Jego staranna analiza pozwala stwierdzić swoistą okazjonalność dualizującego sposobu mówienia, można wszak wyobrazić sobie takie dzieje ludzkiej myśli, które z jakichś powodów uorganizowałby inny sposób postrzegania zjawisk i inne podejście do języka. Refleksja taka należy jednak do rzadkości, bo w określony sposób wyedukowani i zsocjalizowani w sposób automatyczny używamy dualizujących technik argumentacji. Taką właśnie alternatywę względem dominującego dualizowania jako podstawy — jak zwykle się to ujmować — każdego racjonalnego dyskursu prezentuje Mitterer w zasadniczej części swojego wyводу w książce „Tamta strona filozofii”. W „Ucieczce z dowolności” natomiast austriacki filozof charakteryzuje dualizujący sposób mówienia i utrwalające go strategie dyskursywne.

Filozofie dualizujące są zorientowane na obiekt oraz na prawdę (a właściwie na Prawdę, jedyną i obiektywną). Stąd też wynika konieczność toczenia sporów, w których muszą zostać zastosowane techniki służące obronie własnego stanowiska i dyskredytacji poglądów z nim sprzecznych. Dowolności usiłuje się uniknąć poprzez skoncentrowanie na prawdzie przy jednoczesnym uznaniu konkurencyjnych teorii za skażone dowolnością [Abriszewski 2010, 226]. Charakterystyczne dla filozoficznego myślenia dualizowanie to operacja poznawcza i technika dyskursywna, która polega na czynieniu problemem podstawowym wskazanych wyżej dychotomicznych rozróżnień, przy czym sposób definiowania poszczególnych członów opozycji może być różny, a sama relacja rozmaicie konceptualizowana. Problemy filozoficzne rodzą się w wyniku próby objaśnienia

wskazanych tu relacji, stąd dyskursy koncentrują się na zagadnieniu referencji, obiektywności czy prawdy. Sposób rozwiązania problemu owych dychotomii różnicuje filozoficzny dyskurs, tak więc w efekcie mamy realizm, idealizm czy konstruktywizm. I ten ostatni bowiem jest przez Mitterera uznawany za wyraz myślenia dualizującego, choć — podkreślę to raz jeszcze — właśnie z konstruktywizmem najczęściej badacz ten bywa utożsamiany. Czynnikiem decydującym o określeniu ich wspólnym mianem filozofowania dualizującego jest założenie „tamtej strony dyskursu” (tego, co — posługując się może bardziej adekwatnym terminem angielskim — jest „beyond”). Jak wskazuje Mitterer, w zależności od tego, który członek relacji zostanie uznany za główny, ową „tamtą stronę” może stanowić świat realny, idealny, bądź też świat w określonym stopniu skonstruowany. To, czym dokładnie jest „tamtą stroną”, nie ma jednak wpływu na zasadniczy cel filozofowania dualizującego, jakim jest każdorazowo poszukiwanie Prawdy i zgodności między dwoma członami przyjmowanej opozycji. Dualizujący sposób mówienia staje się techniką argumentacji, gdy w dyskursach występują konflikty. Wówczas to właśnie aktualizuje się ową „tamtą stroną” w celu obrony własnych koncepcji i wykazania fałszywości twierdzeń z nimi niezgodnych. Stosowanie dualizującej techniki argumentacji przez uczestników sporu nie prowadzi bynajmniej do rozwiązania problemu, raczej go pogłębia, prowadząc do sytuacji bez wyjścia albo do sytuacji, w której jedynym wyjściem jest użycie przemocy [Zybertowicz 1995]. Stosowanie dualizujących technik argumentacji oznacza bowiem założenie jednej i jedynej Prawdy. Powoływanie się na „tamtą stroną” jest więc sfunkcjonalizowane względem konieczności jej wykazania i powstrzymania ewentualnej krytyki. Użycie w roli instancji rozstrzygających świata „takim, jaki on jest”, natury, Boga, nauki, ma na celu uprawomocnienie podejmowanych w dyskursie aktów mowy, przy czym przemilcza się to, że same te instancje rozstrzygające są — jak sam odnośnie do tekstu wyraża się Mitterer — „tępe” i „nieme” [Mitterer 2013, 143–147]. Osoby podejmujące dyskurs dualizującego typu ustanawiają się mocą arbitralnej decyzji ich autoryzowanymi przedstawicielami, uposażonymi w zdolność przemawiania ich głosem i reprezentowania ich racji, zawsze tożsamy z presuponowaną w formułowanym dyskursie Prawdą. Austriacki filozof przeprowadza krytykę założenia

istnienia tego typu instancji rozstrzygających i proponuje taki sposób postępowania, który polega na tym, że różnej od języka rzeczywistości ani się nie zakłada, ani też nie wytwarza, opis natomiast, tradycyjnie ujmowany w relacji do czegoś, postrzega się jako formujący z przedmiotem jedność. Zakładana w dualizującym sposobie mówienia różnica kategorialna między przedmiotem opisu a opisem przedmiotu zostaje w koncepcji Mitterera zniesiona, w zamian filozof proponuje nie-dualizującą procedurę, w myśl której przedmiot opisu nie jest od opisu różny, lecz stanowi tę jego część, która została już wykonana. Opis nie jest zatem odniesiony do przedmiotu, lecz od niego wychodzi, stanowiąc kontynuację już dokonanego opisu. Opisywać znaczy w rozważaniach Mitterera tyle co kontynuować już wykonany („na razie” wykonany — „so far”) opis danego przedmiotu [Mitterer 1996, 36]³. A zatem, posługując się jednym z przykładów podanych przez filozofa, opisywać *jabłko* znaczy kontynuować (już wykonany) opis — *jabłko*. Dalej opis ten może być różnie poprowadzony, np. *jabłko* jako opis „so far” jest kontynuowany jako opis „from now on” — *jabłko leżące na stole*. Opisując więc, wykraczam poza zastany opis, tu — *jabłko leżące na stole*. Opisywać *jabłko leżące na stole* oznacza kontynuację opisu — *jabłko leżące na stole*. Jeżeli mam zamiar opisać *jabłko leżące na stole*, muszę mieć przed sobą zastany, dany opis, czyli *jabłko leżące na stole*. Opis ten prowadzę dalej, przy czym, co bardzo ważne, żadna deskrypcja nie jest uprzywilejowana. Jak powiada Mitterer, wiedzieć coś o *jabłku leżącym na stole* to wiedzieć więcej, wiedzieć coś innego niż to tylko, że *jabłko leży na stole*, np. kontynuacją opisu — *jabłko leży na stole* — może być deskrypcja *jabłko jest czerwone*. W dualizującym sposobie mówienia opisy są skierowane na przedmiot, a opis zastany jest tożsamy względem innych opisów, są bowiem możliwe różne kontynuacje tego samego zastanego opisu. W efekcie pojawia się meta-język i język przedmiotowy, rozróżnienie, które na gruncie nie-dualizującego sposobu mówienia nie zachodzi, wszak opis opisu stanowi dalszy ciąg poprzedniego opisu. Patrząc na tę procedurę z szerszej perspektywy, jak robi to Krzysztof Abriszewski, można by powtórzyć za tym badaczem, że właściwie każda działalność poznawcza

³ W oryginale filozof, podając przykłady opisów, stosuje także nawiasy kwadratowe, dla uproszczenia i stylistycznej spójności zdecydowałam się ograniczyć ich zapis w tekście głównym do kursywy.

może zostać ujęta jako tworzenie kolejnego lub alternatywnego opisu, bądź też jako zmagania między różnymi opisami [Abriszewski 2010, 237]. Zestawiając ten wątek koncepcji Mitterera z odnośnym fragmentem dociekań Latoura, Abriszewski uzupełnia także rozważania austriackiego filozofa, formułując tezę, że w toku analiz badacz mógłby „sprawdzać zasadność przechodzenia od jednego opisu do następnych” [Abriszewski 2010, 234]. Z szerszej perspektywy działalność poznawcza może zostać ujęta jako wytwarzanie, jak badacz to określa, „sieci opisów”, które z kolei wytwarzają kolejne opisy. Efektem końcowym procesu przechodzenia od opisu do opisu jest „sieć powiązań” [Abriszewski 2010, 234].

Taki sposób ujęcia prowokuje jednak do zasadniczego pytania: czy skoro austriacki filozof mówi tylko o kontynuowaniu opisów, to tym samym presuponuje, że cały świat jest tekstem? [Abriszewski 2010, 228] Czy nie jest tak, że w nie-dualizującym sposobie mówienia przedmiotem opisu jest opis, a nie przedmiot? Sprawa bynajmniej nie jest prosta i wymaga dokładniejszego omówienia, które należałoby zacząć od przytoczenia tezy epistemologicznej⁴. Jak twierdzi Mitterer, poznanie czegoś to poznanie wykraczające poza już osiągnięte poznanie, zatem nie dążymy do poznania świata, lecz „wychodząc od poznania świata, dążymy dalej” [Mitterer 1996, 38]. Jest tu więc zasadnicza różnica względem procesu poznania zakładanego w dualizującym sposobie mówienia. U podstaw dążenia poznawczego leży przesłanka o świecie różnym od języka. W czasie procesu poznawania świata (czy temu, co rozumie się przez składające się na niego elementy) przypisuje się określone właściwości, jakie posiadał już wcześniej, w konsekwencji efektem procesu poznania jest określenie jego przesłanek. Proces poznania widziany jest więc w nie-dualizującej filozofii z zupełnie innej perspektywy. Mitterer nie zakłada jednak, że opis odnosi się sam do siebie. Przyjmuje, że „każdy opis

⁴ Konsekwentnie będę tu mówić o epistemologii Mitterera, choć mam świadomość, że jest to posunięcie kontrowersyjne. Często przyjmuje się bowiem, że odrzucenie fundamentalizmu klasycznej filozofii musi być skorelowane z odrzuceniem badań epistemologicznych czy w ogóle z negacją epistemologii. Przyjmuję za M. Hempolińskim, że można uprawiać taką filozoficzną refleksję nad poznaniem, która nie jest oparta na absolutyzmie czy fundamentalizmie, choć nie mogę poddać tu tego stwierdzenia głębszym analizom [Hempoliński 1995, 277–290].

przedmiotu przynosi zmianę przedmiotu opisu”, a relację między przedmiotem opisu a opisem przedmiotu widzi jak opis „so far” do opisu „from now on”, zatem jako związek między właśnie dokonanym opisem a opisem jeszcze niedokonanym [Mitterer 1996, 38]. Opis przedmiotu w połączeniu z opisywanym przedmiotem jest zatem przedmiotem następnego opisu. Każdorazowo wychodzę od opisowo ujętego przedmiotu i kieruję się dalej, zmieniam i kontynuuję zastane deskrypcje. Najistotniejsze wydaje się to, że tradycyjnie pojmowana różnica między opisem a przedmiotem zostaje zniesiona poprzez włączenie jej w porządek dyskursu. Nowy opis przedmiotu zmienia przedmiot opisu. Pojęcie zmiany wydaje się tu mieć doniosłe konsekwencje, prowadzi bowiem do wniosku o niestabilności przedmiotu. Jego tożsamość staje się funkcją opisu, czy też „sieci opisów”, mimo to jednak projekt Mitterera nie prowadzi do panopisowości, na mocy której uposażeniem świata byłyby opisy, a nie przedmioty. Jego rozumowanie nie prowadzi do absurdu polegającego na uznaniu, że — powołam się na podany wcześniej przykład — jem opis czerwonego jabłka, a nie jabłko. Austriacki filozof wprawdzie odrzuca ideę przedmiotu różnego od języka, zakładając, że każdy przedmiot jest opisany, jednak nie presuponuje, że opis wytwarza przedmiot opisu, przyjmuje jedynie, iż opis go zmienia. Pytanie o esencję przedmiotu zostaje więc uchylone, nie można go bowiem sensownie sformułować, przyjmując nie-dualizujący tryb wypowiedzi. Propozycja Mitterera koncentruje się na kierunku od przedmiotu, a nie jak w ujęciach dualizujących do przedmiotu, brak tu założenia tożsamości i poznawalności przedmiotu samego w sobie, sformułowanie deskrypcji zmienia przedmiot opisu, a jej kontynuacją jest ciąg dalszych, od-przedmiotowo formułowanych opisów. Dlatego tę Mittererowską procedurę poznawczą określam mianem poznania-od-obiektowego [Cyzman 2013, 173–182]. Jeżeli poruszam się w obrębie dyskursu i nie zakładam różnej od języka rzeczywistości, nie mogę wyjść poza dyskurs i dociekać istoty obiektu, jeżeli chcę określić esencję, to muszę założyć, że przedmiot dany jest przedopisowo i bezopisowo może też zostać ujęty. Mitterer wskazuje jednak, że nie można podać przedmiotu opisu bez podania choćby podstawowego, szczątkowego opisu, czyli zakładany w dualizujących dyskursach różny

od języka przedmiot jest w ogóle niemożliwy do wskazania, bo nie jest możliwe podanie przedmiotu nieopisanego [Mitterer 1996, 59].

Skoro żadna deskrypcja nie jest uprzywilejowana, a właśnie dokonany opis nie przesądza, w którym kierunku ma być kontynuowany, to rodzi się pytanie o sytuacje konfliktowe, gdy dwie osoby w zupełnie różnych kierunkach prowadzą opis, zmieniając przedmiot opisu w sposób względem siebie nieporównywalny. I tak np. osoba A i osoba B rozporządzają tym samym opisem „so far”: *jabłko leży na stole*, lecz kontynuują go za pomocą dwu różnych deskrypcji. Osoba A powiada: *jabłko, które leży na stole, jest czerwone*; osoba B formułuje opis: *jabłko, które leży na stole, jest zielone*. Rozumowanie austriackiego filozofa zakłada, że po pierwsze, aby było możliwe podanie różnych deskrypcji „from now on” musi być zgoda co do opisu „so far”, zatem: *jabłko leży na stole*. Z chwilą jego kontynuacji za pomocą dwu różnych deskrypcji mamy do czynienia nie z jednym przedmiotem, ale z dwoma różnymi obiektami. Już ta okoliczność dowodzi, że instancją rozstrzygającą sytuację sporną nie może być przedmiot, to nie on bowiem w ścisłym sensie poprzedza interesujące nas opisy. Rozwiązanie konfliktu przebiega w kierunku, który odzwierciedla odprzedmiotową epistemologię nie-dualizującej filozofii. Nie cofam się do poprzednich opisów, by szukać potwierdzenia jednej z deskrypcji, ale postępuję naprzód, formułując dalsze opisy, które albo da się pogodzić z opisem: *jabłko jest czerwone*, albo z opisem: *jabłko jest zielone*. Kluczową rolę odegrają tu zatem negocjacje przedsiębrane podczas konwersacji/badań/dyskursu. Austriacki filozof pojmuje rozstrzygnięcie między dyskusyjnymi opisami jako możliwe po sformułowaniu wspólnych nowych opisów [Mitterer 1996, 56].

Sądzę, że oryginalność rozumowania Mitterera będzie wyraźniejsza, gdy zostanie ono zestawione z tym typem myślenia o rozstrzyganiu sytuacji konfliktowych, do którego przywykliśmy przyzwyczajeni do dualizowania. W dualizującym dyskursie obiekt zostaje umieszczony po „tamtej stronie” w celu autorytatywnego wykluczenia opisów niezgodnych z tym, który dana osoba przedstawia w swoim dyskursie [Mitterer 1996, 71–73]. Nie-dualizujący sposób mówienia natomiast zakłada, iż w sytuacji konfliktu nie dokonują selekcji opisów przedmiotu w wyniku arbitralnej decyzji, lecz staram się zmieniać opisy, konfrontować je z innymi, także tymi względem

moich niezgodnymi, jestem gotowa na rezygnację z mojego opisu i zastąpienie go innym. Mamy tutaj zatem poniechanie dyskursu w wymiarze esencjalistycznym i zastąpienie go dyskursem zwartościowanym pragmatycznie, w jego społecznym i kulturowym aspekcie, choć ten właśnie aspekt jest niestety słabo reprezentowany w koncepcji Mitterera.

Obnażając retoryczne sztuczki dualizującego sposobu argumentowania, Mitterer wskazuje, że jest on sfunkcjonalizowany względem chęci obrony jedynej słusznej Prawdy. Prawdy rozumianej po Rortiańsku w sensie czegoś, co tkwi na zewnątrz. Austriacki filozof, podobnie jak amerykański neopragmatysta, zakłada, że prawdziwość jest własnością opisów, ma zatem charakter wewnętrzny. Prawdziwy jest ten opis, który tu i teraz jest zgodny z moimi przekonaniem, w który wierzę, i do którego jestem gotowa przekonywać innych. Zmiana przekonań oznacza zmianę kwalifikacji opisu, oceniam go jako fałszywy z perspektywy nowej deskrypcji, błędu nie można wszak stwierdzić w trakcie jego popełniania, jedynie z perspektywy czasu, gdy uznaję poprzednią moją deskrypcję za fałszywą lub gdy oceniam opis niezgodny z moim. Choć problematyce prawdy Mitterer poświęca stosunkowo dużo miejsca w *Ucieczce z dowolności*, to nie formułuje jej pojęcia i nie podaje żadnej nowej koncepcji prawdy [Mitterer 2004, 143–146]. Zdaje się po Rortiańsku zakładać, że jest to jedno z tych metafizycznie uwikłanych pojęć, o których lepiej nie mówić [Rorty 2009, 28–29].

Dualizowanie prowadzi — powrócę jeszcze do tego wskazanego już wyżej wątku — do sytuacji patowych, których rozwiązaniem w celu potwierdzenia własnego stanowiska jest najczęściej po prostu użycie przemocy. Filozof wyodrębnia cztery podstawowe triki retoryczne używane podczas sporu: powołanie się na „tamtą stronę”, używanie prostych przykładów, których prawdziwość została założona jeszcze przed dyskursem, personalizacja stanowiska przeciwnika z jednoczesną depersonalizacją stanowiska własnego (co stwarza wrażenie przemawiania w imieniu większej liczby osób), a także chwyt pozornego podważania własnych racji (pozornego, bo dokonywanego przy użyciu elementów własnej koncepcji) [Mitterer 2004, 89–98]. Skojarzenie Prawdy z wolą jej siłowego ustanowienia, a dyskursu z przemocą, jest jedynie kilkakrotnie wspomniane przez Mitterera i nie

zyskuje dokładniejszej eksplikacji, takiej choćby, jaką zaprezentował Michael Foucault w swych pracach [Foucault 1971]. Przemocy, którą można w kontekście uwag filozofa zaprezentowanych w *Ucieczce z dowolności* rozumieć nie tylko w najbardziej tu narzucający się sposób — jako użycie siły w celu potwierdzenia własnej racji i obalenia sprzecznych z nią poglądów, ale także w — tak to określe — jej łagodniejszej, „rozcieńczonej” wersji, z którą obcujemy w porządku dyskursu, nie tylko filozoficznego. Jak wskazuje autor, dyskusje przebiegają tu pod nieobecność oponenta lub — to szczególnie dogodne — prowadzi się spór z osobą nieżyjącą, co wszak w filozofii nie jest rzadkim czy osobliwym zjawiskiem. Dlatego spór trwa nawet całe wieki i oczywiście nie przynosi żadnych rozstrzygnięć, mnoży problemy, zamiast je redukować [Mitterer 2004, 81]. Propozycji Mitterera nie należy jednak rozumieć jako próby obalenia dualizowania i zastąpienia go już nie tylko nowym typem prowadzenia dyskursu, ale i nową, wspaniałą wizją lepszej rzeczywistości. Takie absurdalne cele nie przyświecają filozofowi, którego podejście określiłabym jako racjonalną próbę podania pewnej alternatywy względem zinstytucjonalizowanych technik argumentacji po to, by uchronić nas samych przed wpadnięciem w pułapkę dualizujących trików, manipulacji, prowadzących do ujęć jednostronnych i arbitralnych. Wprowadzie nie-dualizujące ujęcie rzeczywistości z uwagi na zniesienie dychotomii język — świat uznać można za monistyczne, jednak biorąc pod uwagę fakt, iż filozof opowiada się przeciwko ukierunkowaniu dyskursów na poszukiwanie Prawdy, zakładając możliwość funkcjonowania wielu różnych poglądów o danym przedmiocie, należy przyjąć, że jego propozycja prowadzi raczej do pluralizmu. Projekt Mitterera skłania także do weryfikacji poglądów przez nas zakładanych, do pytania, w jakim stopniu to, co głosimy, jest pochodną naszej socjalizacji, edukacji, osób, które nas kształciły, wychowywały, uprzedzeń, które w nas powstały pod wpływem określonych czynników etc. Nie oznacza jednocześnie konieczności rezygnacji z racjonalnej dyskusji, prowadząc dyskurs nie-dualizujący wszak również uzasadniam moje poglądy i dbam o jasność i logikę mojego wyводу. Przyjmuję jednak jednocześnie Rortiańskie założenie przygodności moich poglądów, tu i teraz głoszonych, wypowiedianych z przekonaniem i „w trybie serio”, ale przecież możliwych do zmiany w jakiejś bliżej nieokreślonej rzeczywistości i pod

wpływem na razie mi nieznanymi czynnikami i okolicznościami. Przyjmuję zatem, że mogę przedmiot opisać na nowo, że zakładana przeze mnie tymczasowo droga od opisu przedmiotu do jego wskazania może mi się po prostu nie powieść.

Projekt Josefa Mitterera to koncepcja o charakterze metafizycznym, nie uwzględnia więc w stopniu wystarczającym pragmatycznych warunków procedur, które są w niej rozważane. Ważna jest zarówno odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób przechodzimy od deskrypcji do opisu, jak i rozpatrzenie tego, ze względu na jakie czynniki dochodzi do stabilizowania się opisów w sytuacji konfliktowej, ich wycofywania i wspólnego ustalania. Warunki zmiany w procesie deskrypcyjnym nie zostały właściwie w ogóle określone. Nie wiemy zatem na podstawie pism Mitterera tego, ani skąd bierze się owa uzgodniona deskrypcja wyjściowa (czy to rodzaj Wittgensteinowskich pewności?), od której zawsze rozpoczyna się spór, ani też, w jaki sposób kontynuuję, a więc zmieniam opisy. Problematyczne wydaje mi się także uczynienie przez Mitterera pojęcia dowolności słowem-kluczem swej koncepcji. Rozumiem, że pozostaje tu kontynuatorem Rortiańskiej tezy o przygodności języka i jaźni, ale mój opór budzi jej radykalizacja. Opisy, które prowadzimy od przedmiotu, są przygodne, bo nieugruntowane w przedmiocie, który sam w sobie nie określa żadnych warunków ich prawdziwości. Formułowane są jednak przez osoby instytucjonalnie usytuowane, zawsze w określonym kontekście społecznym i kulturowym, niemogące zdystansować się wobec tych przekonań i przed-rozumień, we władaniu których już pozostają. Dlatego opisy nie są nigdy dowolne, choć nie są też nigdy stałe i niezmiennie. W tym sensie nikt nie może być, jak wskazywał Stanley Fish, relatywistą, nie należy też się w związku z tym obawiać owego *anything goes* [Fish 2008]. Mitterer jak sądzę zbyt szeroko rozumie pojęcie dowolności, a ponieważ nie funkcjonalizuje pragmatycznie swych obserwacji dyskursu, powstaje wrażenie, jakby dopuszczał możliwość funkcjonowania wszelkich idiosynkrazji. Jest to zresztą sprzeczne z jego uwagami odnośnie do dualizowania. To ukształtowało się bowiem w sposób przygodny jako pewien typ myślenia i prowadzenia dyskursu, w który zostaliśmy wdrożeni poprzez edukację i funkcjonowanie w ramach instytucji. Jego wybór nie jest zatem dowolny, w sposób nieświadomy zaczynamy dualizować na

zasadzie pewnych konieczności, w które zostaliśmy wdrożeni. Dopiero uczynienie dualizujących trików perswazyjnych transparentnymi, co czyni w swej pracy Mitterer, pozwala nam zobaczyć przygodność tego typu prowadzenia dyskursu i — na zasadzie wolnego wyboru — sprowokować nas do posługiwania się innym zupełnie słownikiem.

Koncepcja Mitterera, choć ma być intencyjnie nie-ontologizująca (bo ma nie kierować się ku przedmiotowi, ale od niego wychodzić), jest jednak ontologicznie uwikłana. Uważam wprawdzie, że to raczej retoryka jest dla niej prymarnym kontekstem interpretacyjnym, jednak komplikacje ontologiczne, do których prowadzi stanowisko austriackiego filozofa, są na tyle interesujące, że Mitterera czyta się najczęściej w kontekście ontologii i epistemologii. Są to interpretacje przeważnie krytyczne, wskazujące na sprzeczności czy niedookreślenia w obrębie koncepcji [Ochs 2013, 190–201]. I tak, filozof nie chce pytać o to, co jest przed opisem, deskrypcję ujmuje w jedność z przedmiotem, i to zawsze w sytuacji opisywania, w ten sposób unika regresu nieskończonego. Czy jednak nie jest to unikanie pozorne? Czy w ten sposób pytanie o pierwszą deskrypcję jest uchylone? W jaki sposób się ją bowiem ustanawia? Czy jednak i tak nie dochodzimy określną drogą do poza-językowego przedmiotu?

Rozwijając tu ustalenia austriackiego filozofa, używam — korelatywnie do stosowanego przez niego zestawu pojęć — terminu „deskrypcja”. Wszystkie uwagi upragmatyczniające wywód Mitterera czynię, wychodząc od tego niewątpliwie kluczowego pojęcia nie-dualizującej filozofii. Tymczasem to centralne pojęcie wydaje się najbardziej problematycznym i — przynajmniej na pozór — najmniej jasnym określeniem. Paradoks polega tu na tym, że wprawdzie jesteśmy w stanie zrozumieć Mittererowskie pojęcie deskrypcji, znamy je bowiem bardzo dobrze z tradycji filozoficznej i lingwistycznej, lecz właśnie dlatego zarazem rozumieć go nie możemy. Przecież deskrypcja to pojęcie uwikłane w dyskurs dualizujący, jak zatem może stanowić centralną kategorię filozofii względem niej alternatywnej?

Sposób ujęcia semantyki pojęcia deskrypcji stanowi oczywiście wykładnik epistemologicznych (i ontologicznych) założeń przyjmowanych w określonym nurcie filozoficznym czy lingwistycznym; tym, co jednak łączy poszczególne definicje deskrypcji, jest po pierwsze — jej językowe rozumienie, po drugie — konieczność

jej odniesienia do przedmiotu (opis bez niego staje się pojęciem pustym), zatem związek z referencją (odniesieniem rozumianym, znów będę tu abstrahować od szczegółowych jej definicji, jako relacja między słowem a rzeczą). Deskrypcja jak chyba żadne inne pojęcie w sposób szczególnie wyrazisty wyraża dualizujący sposób postrzegania języka i świata. Poświadcza to także olbrzymia liczba jej pragmatycznych zastosowań w dyskursie, w którym służy do podkreślenia i skonceptualizowania relacji między językiem a różnymi od niego przedmiotami. Krzysztof Abriszewski, powołując się na okoliczność *stricte* językowego, także w rozważaniach Mitterera, ujęcia deskrypcji, pyta zatem o nie-językowe rzeczy (jak np. wirusy). Postuluje redefinicję zajmującego nas pojęcia w taki sposób, by odnosiło się nie tylko do języka i mogło być rozumiane jako proces o bardziej uniwersalnym charakterze. Wskazuje, że być może mogłoby to być coś w rodzaju Derridiańskiego „writing” — „pisma”/„pisanie” [Abriszewski 2008, 195]. Porównując Teorię Aktora-Sieci Latoura i koncepcję Mitterera, odnajduje ekwiwalent jego pojęcia deskrypcji w „artykulacji”, terminie używanym przez francuskiego myśliciela, jednak nie dokonuje jeszcze spójnej wykładni alternatywnego rozumienia deskrypcji w nie-dualizującym sposobie mówienia⁵.

Bardzo trudno jest przeformułować czy uściślić pojęcie deskrypcji w taki sposób, aby wydawało się bardziej adekwatne względem nie-dualizującej koncepcji Mitterera. Problem jest tym trudniejszy do rozwiązania, że zastrzeżenia wobec sposobu i zakresu jego użycia w koncepcji austriackiego filozofa wynikają w dużej mierze z upowszechnionych kontekstów, w jakich występuje deskrypcja, jak również z naszej skłonności do wydzielenia różnych od języka przedmiotów. Deskrypcja nie jest poza tym jedynym pojęciem dualizująco uwikłanym, które stanowi językowe uposażenie koncepcji Mitterera. Czy nie jesteśmy więc już na najbardziej elementarnym poziomie tej koncepcji, na poziomie jej słownego wyrazu, ukierunkowani dualizująco, tak że wszystkie używane dla jej

⁵ Tezę o zbieżności teorii B. Latoura i koncepcji J. Mitterera K. Abriszewski uzasadnia w sposób wyjątkowo przekonujący w wielu swoich pracach [Abriszewski 2010, 231–244]. Tutaj formułuje taką oto tezę końcową: „Proponuję fuzję, a nie przełożenie kategorii pojęciowych jednej koncepcji na pojęcia drugiej, aby uzyskać korzyść w postaci połączonej płaszczyzny” [tamże, 242].

sformułowania pojęcia mienia się dwojgiem znaczeń nawzajem wykluczających się?

Można spróbować uniknąć impasu czy sprzeczności, wykorzystując pewne sugestie samego Mitterera. Filozof twierdzi, że używanie terminologii oszczędnej może prowadzić do redundancji, a bogatej z kolei — utrudnić zrozumienie koncepcji, bo bardzo trudno można znaleźć pojęcia nieukształtowane przez terminologię dualizującego dyskursu. Mitterer sam przyznaje, że zdecydował się na tę pierwszą trudność [Mitterer 1996, 7], należy więc — patrząc przez pryzmat niezwykle oszczędnego, a jednocześnie bardzo precyzyjnego stylu filozofa — zauważyć raczej próbę uniknięcia uwikłania w z gruntu dualizujące pojęcia, na tyle, na ile to w ogóle jest możliwe. Ciągła precyzacja utrwalonych w dyskursie pojęć filozoficznych też nie byłaby dobrą strategią unikania ewentualnych nieścisłości, sama koncepcja wszak mogłaby się rozmyć w serii ciągłych uściśleń. Wyobrażam sobie także sytuację zupełnie przeciwną — sformułowanie nie-dualizującej koncepcji za pomocą zestawu zupełnie odmiennych pojęć. Nawet przy założeniu, że na wstępie jej wykładu zostałyby podana lista tych terminów, to raczej trudno oczekiwać, że tak oryginalnie podana teoria zostałaby w ogóle zrozumiana. Należy przypuszczać, że utyskiwano by na językowe uduziwienia, semantyczne dziwolągi i brak zakorzenia w tradycji pojęciowej. Sądzę zatem, że austriacki filozof wybrał mimo wszystko rozwiązanie optymalne. Porządek prowadzonych przez niego rozważań zdaje się potwierdzać sposób używania interesujących nas pojęć. Charakteryzuje on wszak najpierw dualizujący sposób mówienia i relacje, które on projektuje (świat a język) — tu użycie pojęć typu opis wydaje się nie budzić żadnych kontrowersji — a następnie przechodzi do zarysu nie-dualizującego trybu wypowiedzi, pokazując jego konsekwencje dla ujęcia tradycyjnej relacji przedmiot — język. Pojęcia pozostają te same, ale zmienia się ich semantyka, mamy pokazaną zmianę znaczenia poprzez umieszczenie tego samego terminu w zupełnie innym kontekście epistemologicznym. Nie zmienia to jednak przypuszczenia, że gdyby udało się znaleźć jakieś pojęcie niewikłane w dualizujące konotacje, stanowiące np. efekt lingwistycznej operacji na samym słowie „deskrypcja”, to być może oparte na nim komentarze do koncepcji Mitterera przysłużyłyby się jej pełniejszej recepcji.

Rozważania Josefa Mitterera stanowią więc wyraz skrajnie nie-esencjalistycznego myślenia o języku. Czy ta niewątpliwie oryginalna koncepcja ma szanse stać się istotną alternatywą dla dyskursu dualizującego? Czy zastosowana jako pewna dyskursywna rama w innych dziedzinach działalności badawczej może w sposób trwały i efektywny zmienić ich oblicze? Czy ta filozofia zmiany rzeczywiście zmieni oblicze filozoficznego dyskursu? Najsensowniejszą odpowiedzią musi być tu... uchylenie się od odpowiedzi. Za wcześnie bowiem na wysuwanie wniosków. Podobnie jak Krzysztof Abriszewski jestem jednak przekonana, że „coś” w filozofii Mitterera jest. Potrzeba jeszcze wysiłku wielu badaczy, by owo „coś” dokładnie poznać i wyeksplikować. Warto jednak, nawet jedynie ze względu na owo enigmatyczne „coś”, taki wysiłek podjąć, potraktować nie-dualizującą filozofię tak jak i sam jej autor by sobie tego pewnie życzył — mianowicie jako opcję. Do przyjęcia lub do odrzucenia. Na pewno jednak do rozważenia.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, Krzysztof, 2008, *Notes towards Uniting Actor-Network Theory and Josef Mitterer's Non-dualizing Philosophy*, "Constructivism Foundations", Volume 3, Number 3, July 2008, editors: A. Riegler, S. Weber.
- Abriszewski, Krzysztof, 2010, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bińczyk, Ewa, 2007, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków: Universitas.
- Cyzman, Marzenna, 2013, *Beyond Objectiveness: Non-dualism and Fiction*, "Constructivist Foundations", 8(2). The special issue: *Non-dualism: A Conceptual Revision*, Editors: Alexander Riegler & Stefan Weber.
- Fish, Stanley, 2007, *Interpretacja, retoryka, polityka*, oprac. i wstęp A. Szahaj, Kraków: Universitas.
- Foucault, Michael, 1971, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Hempoliński, Michał, 1995, *Czy możliwa jest epistemologia niefundamentalistyczna?*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mitterer, Josef, 1996, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mitterer, Josef, 2004, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mitterer, Josef, 2013, *On Interpretation*, "Constructivist Foundations", 8(2). Special issue: *Non dualism. A Conceptual Revision?*, Editors: Alexander Riegler & Stefan Weber.
- Ochs, Carsten, 2013, *From Descriptions to Prehensions. Materializing Mitterer with Whitehead*, "Constructivist Foundations", 8(2). The special issue: *Non-dualism: A Conceptual Revision*, Editors: Alexander Riegler & Stefan Weber.

- Rorty, Richard, 1995, *Filozofia jako nauka, jako metafora i polityka*, przeł. A. Grzeliński, A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rorty, Richard, 1997, *Dekonstrukcja*, przeł. A. Grzeliński, M. Wołk. M. Zdrenka, [w:] „Teksty Drugie”, nr 3 (1997).
- Rorty, Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Zybertowicz, Andrzej, 1995, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

ABSTRACT

PHILOSOPHY OF CHANGE — CHANGE IN PHILOSOPHY. REMARKS ON NON-DUALIZING PHILOSOPHY OF JOSEF MITTERER

The present paper is aimed at a short presentation of the non-dualizing way of speaking formulated by Josef Mitterer, the Austrian philosopher. In the first part I focus on metaphilosophical conception of the non-dualism which is assumed as alternative for the dualizing way of speaking (dominating not only in the philosophical discourses but also in ordinary acts of speech). According to the from-object-cognition (which is understood as the option for traditional epistemology directed towards the object), there is no distinction between object and description. Thus, in the non-dualizing way of speaking, one speaks *from* the object, not *about* the object. This is impossible to present the object without a rudimentary description. As a consequence, the discourses are directed towards the change, not toward the truth (which is understood as the aim of the dualizing discourses).

In the second part of the paper there is a short critique of Mitterer's analyses, especially the notion of contingency and the notion of description. Assuming that one can formulate any kind of description from the object, Mitterer reaches the idea of *anything goes* which is unacceptable also from constructivist point of view (S. Fish's notions, especially *institutional nesting*, are used in order to provide more acceptable solution: our conceptions are always based on pre-understandings and conventions). The notion of description, the central point of Mitterer's deliberations, is involved in dualizing and this seems not to be the best way to present the different way of speaking.



KAMILA KULESZA
UNIwersytet ŁÓDZKI

MIT I LITERATURA – ANTROPOLOGIA LITERATURY NORTHROPA FRYE’A

[Northrop Frye, *Anatomia krytyki*, przeł. Monika Bokinieć,
Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2012]

Mimo niewątpliwie doniosłej pozycji, jaką Northrop Frye zajmuje w historii teorii literatury, w naszym kraju był on do tej pory traktowany po macoszemu¹. Minęło bowiem szesnaście lat od ukazania się na polskim rynku wydawniczym książki *Wielki kod. Biblia i literatura* [Frye 1998], a do momentu wydania *Anatomii krytyki* pozostawała ona jedyną, w całości wydaną w Polsce, pozycją Frye’a. Za sprawą niewielkiej liczby przekładów jego nazwisko pojawia się więc w krajowych publikacjach naukowych niemal wyłącznie w kontekście popularnej charakterystyki mitu – inspirowanej cyklicznością natury i etapów życia ludzkiego – sformułowanej przez Frye’a w (szczęśliwie) przetłumaczonym na język polski artykule *Mit, fikcja i przemieszczenie* [Frye 1969]. Tymczasem w nauce światowej, Frye znany jest przede wszystkim jako autor interdyscyplinarnej teorii interpretacyjnej znanej pod mianem mitokrytyki. Okazji do poznania tej strony twórczości Kanadyjczyka dostarcza wydanie nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, w serii *Literatura i okolice*, najważniejszej pracy teoretycznej Frye’a: *Anatomii krytyki*.

Zasadniczą część książki tworzą cztery eseje, uderzające głęboką erudycją i spekulatywnym zacięciem autora. Już sam tytułem *Anatomia krytyki* nawiązuje intertekstualną grę ze słynną *Anatomią melancholii* Burtona, stawianą przez Frye’a w szeregu najdoskonalszych syntez pierwiastków naukowych i fantastycznych. Już oba te fakty rzucają

¹ Ukazało się dotychczas tylko kilka jego artykułów: [Frye 1969, 1972, 1978, 1985].

nieco światła na zamierzenie badawcze samego Frye’a: objąć dociekaniem tematykę możliwie najbardziej złożoną i różnorodną. Jeszcze bardziej znamieną jest okoliczność, że ponad tysiącstronicowe dzieło Burtona określa Frye mianem *menippeï*, wyraźnie sygnalizując w ten sposób, że zastosowana w *Anatomii krytyki* leksyka naukowa, choć w znacznej mierze znana teoretykom i historykom literatury, funduje w istocie nowy, semantycznie oryginalny, paradygmat. Zarówno stare, jak i nowe, specjalnie wprowadzone pojęcia tworzą w teorii Frye’a ramy zupełnie nowego, interdyscyplinarnego systemu, w którym – wbrew twierdzeniu A. Zgorzelskiego, autora posłowie do polskiego wydania *Anatomii...* [Zgorzelski 2012] – wykląda on koherentną koncepcję naukową, o ile tylko czytelnik zgodzi się podążać ku wskazanemu przez autora horyzontowi interpretacji. Aby lektura *Anatomii krytyki* mogła być zarówno konstruktywna, jak i satysfakcjonująca należy przeto odrzucić powszechnie obowiązujący dyskurs teoretycznoliteracki.

Niezależnie od konceptualnego bogactwa, przestrzeń teoretyczną pracy Frye’a konstytuuje zespół kilku kluczowych kategorii obejmujący m. in.: pojęcia alegorii, mitu i archetypu. Ich wnikliwa analiza umożliwiła Frye’owi podjęcie zagadnień *stricto* antropologicznych, a zarazem – co jest świadectwem oryginalności badacza – pozwala skonstruować ramę teoretyczną dla badań krytycznoliterackich. Na tle ogromu publikacji poruszających problematykę mitu (do najbardziej znanych należą choćby prace Eliadego [Eliade 1974], Lévi-Straussa [Levi-Strauss 2008] czy *Potęga mitu* Josepha Campbella [Campbell 2013]), dzieło Frye’a wyróżnia się precyzją, systemowością i racjonalizmem prób wyjaśnienia wpływu *mythosu* i archetypu na literackość *per se*. Jedną z niewielu, dostępnych polskiemu czytelnikowi, książek, wpisujących się we Frye’owski paradygmat metodologiczny jest wydana niedawno *Pamięć kulturowa* Jana Assmanna [Assman 2008], zdradzająca w warstwie teoretycznej – mimo zasadniczej różnicy perspektyw i celów badawczych – liczne podobieństwa z rozstrzygnięciami poczynionymi w *Anatomii krytyki* (por. np. Frye’owskie przemieszczenie [*displacement*] mitu w kulturze poprzez uaktualnienie jego treści za pomocą zmieniających się technik kulturowych, będących głównym motorem rozwoju form literackich, z Asmannowską mitomotoryką, a więc zdolnością mitu do przetrwania w

zmieniających się warunkach dziejowych [Frye 1969, 304; Assmann 2008, 94]).

Miast opisywać dystynkcje, różnicujące rzekomo mit i fabułę literacką (jak postąpiłoby klasyczne literaturoznawstwo historyczne), Frye skupia się na ukazaniu ciągłości ewolucji literatury od formy *in statu nascendi*, czyli właśnie klasycznego mitu, rozumianego jako archetypowa opowieść, po różnorodne formy pisarstwa nowożytnego. W konsekwencji Frye zmuszony jest wprowadzić nowe reguły podziału literatury, odzwierciedlające się w inspirowanym teorią Arystotelesa postulatcie wyodrębniania form literackich nie w oparciu o kryterium oceny dzieł pod kątem moralności bohatera (typowym dla poetyk antycznych, w których gatunki literackie posiadały własny *ethos* determinujący charakter protagonisty – bohaterem tragedii mógł zostać np. jedynie arystokrata), lecz kryterium zdolności bohatera do działania w ramach fabuły dzieła, związanych z jego nadludzkim rodzajem (bohater jest herosem lub bogiem), wyjątkowością cech (jest np. przywódcą) lub stopniem aktywności (bohater jest człowiekiem dokonującym niewiarygodnych czynów). Podział ten implikuje pięciopięciową gradację relacji bohater *versus* środowisko, skorelowaną z pięcioma *modusami* literackimi, obejmującymi uniwersum wszystkich możliwych form literackich. Są to kolejno: mit (z bogiem jako bohaterem), romans (o herosach), gatunek wysokomimetyczny (osnuty wokół typu przywódcy), gatunek niskomimetyczny (opowiadający o człowieku pospolitym), i wreszcie forma ironiczna (w której pojawia się bohater, charakteryzujący się ewidentną ułomnością i brakiem aktywności w działaniu) [41-42]. Podział ten konstytuuje teoretyczną oś *Anatomii...*, z godną podziwu skrupulatnością uszczegółowianą dalszymi podpodziałami wyżej wyodrębnionych *modi* – rozwijającymi i precyzującymi Frye'owską definicję literatury.

Postulując nową metodologię badań literackich Frye próbuje uwolnić literaturę od partykularnych i kulturowych zależności, stojących na przeszkodzie uniwersalnej teorii literatury – nadrzędnego celu badań każdego myśliciela o zacięciu strukturalistycznym. Problematyzując jeden z najbardziej popularnych podziałów literatury, wywodzący się jeszcze ze starożytnych poetyk normatywnych Frye dowodzi, że hierarchia genologiczna wywyższająca epos nad inne

gatunki literackie, stanowi jedynie odbicie ówczesnej struktury społecznej greckich *polis*, rządzonych przez arystokratyczną elitę. Odzwierciedlając archaiczną aksjologię epos stanowi dokument antropologiczny, ilustrujący dzieje jednostek niezwykłych i ponadprzeciętnych, dokonujących swych czynów *in illo tempore*, i jako takich stanowiących sakralną projekcję ówczesnych warstw kulturotwórczych, która w interpretacji ludowej interpretacji przeobraża się w przyczynę sprawczą zdarzeń identyfikowanych jako fundacyjne dla danej społeczności. W konsekwencji, pośrednie miejsce w gradacji starożytnych gatunków zajmuje tragedia, a na dole klasyfikacji sytuuje się komedia, obejmująca swą tematyką perypetie niższych warstw społecznych². Dostrzeżenie analogii między ustrukturalizowaniem społeczeństwa i literatury, choć *ex post* może wydawać się oczywiste, stanowi oryginalny dorobek Frye'a, tym bardziej cenny, że prowadzący do istotnej konkluzji metodologicznej – hierarchia literacka ukonstytuowana jako paralela partykularnej sytuacji społecznej nie powinna wpływać na wartościowanie literatury współczesnej.

Mimo że pierwsze wydanie książki Frye'a ukazało się w 1957 roku, jej autor stroni od popularnych ówczesznie rozważań psychoanalitycznych, co niewątpliwie pozytywnie odróżnia go od poprzedników, wyraźnie oczarowanych irracjonalnymi teoriami C. G. Junga [Jung 1982; Bodkin 1969]. Zaproponowana przez Frye'a metodologia wpisuje się raczej w nurt badań formalistycznych, charakteryzujących się przede wszystkim antypsychologizmem. Dzięki temu *Anatomia...* nie straciła nic ze swej naukowej świeżości. Tym bardziej, że zaprojektowana jako narzędzie przełamywania barier między partykularnymi, zamkniętymi systemami badawczymi, metoda Frye'a poszerza zakres badań krytycznoliterackich, kierując je ku analizie, niewidocznych na pierwszy rzut oka, związków między twórczością a wiedzą społeczeństwa w danym okresie [383]. Z filozoficznego punktu widzenia, podejście badawcze autora *Anatomii...*

² Myśl grecka hierarchię tę tłumaczy rzecz jasna w inny sposób. Wybór bohatera, choćby w tragedii, zdeterminowany jest teleologicznymi uwarunkowaniami sztuki: nie może on być ani doskonały, ani ułomny, jego losy nie doprowadziłyby bowiem do realizacji nadrzędnego celu sztuki tragicznej – wywołania w odbiorcy litości i trwogi [Arystoteles 2009, 324-326].

ma więc wyraźnie synkretyczny charakter, zmierzając do połączenia – za pomocą nadrzędnej kategorii mitu – dwóch siostrzanych dziedzin: literatury i antropologii. Zarazem, Frye'owska próba stworzenia „obiektywnej” genologii w oparciu o analizę struktur społecznych wymykać ma się postulatowi historycznej relatywizacji poprzez charakterystycznie strukturalistyczną koncentrację na uniwersalnych mechanizmach systemów społecznych.

Krytyka Frye'a, mimo obszernych rozważań mitologicznych i estetycznych ma w przeważającej mierze charakter inicjalny, prowadząc do odkrycia nowej, naukowej *terra incognita*. Rozważania nad kulturowymi uwarunkowaniami struktur literackich, nowatorskie ujęcie samego fenomenu literatury, czy kontekstualna analiza bohatera w jego relacji do społeczeństwa, służą jednemu, naczelnemu celowi, którym jest przetarcie ścieżki dla „nowej krytyki”, nie zajmującej się już dłużej tym, „co poeci robić powinni, ale neutralnym opisem zjawisk literackich” [35]. Czysto opisowe podejście do przedmiotu badań literackich, przywodzące na myśl podstawowe postulaty fenomenologii, pozwala autorowi na całościową analizę zjawiska literatury, odsłaniającą także jej aspekt anagogeniczny – dzieło literackie, konstytuując się jako formalnie ustalony porządek słów, stanowi m. in. abstrakcyjny system, porównywalny z systemem matematycznym [395]. Co ciekawe, kluczem do analizy literatury jako systemu formalnego jest przede wszystkim mit. Dialektyczny związek między literaturą a mitem sprawia, że ten ostatni zostaje w ujęciu Frye'a zdefiniowany funkcjonalnie, jako strukturalna zasada organizująca formę literacką [384]. Mit ujęty jako kanwa literackości ma – w przeciwieństwie do wytwarzanego społecznie znaczenia – charakter stabilny, jest odpowiednikiem tego, co *New Criticism* nazywał strukturą. Jako formalny rdzeń literatury stanowi on właściwy grunt dla warstwy semantycznej (tekstury) – owego płaszcza metafor, nad którym pochyla się krytyk. W konsekwencji, Frye'owska teoria mitu jawi się jako koncepcja świadomie racjonalna (choć jako komponent strukturalny nie poddaje się on wartościowaniu), tak jak racjonalna jest geneza samego mitu – u jego źródeł upatruje Frye motywacji epistemologicznych, łącząc go z pierwotną chęcią poznania zasady działania rzeczywistości i antropomorfizacją występujących w naturze zjawisk. Tym samym Frye sytuuje się w opozycji do Junga i Eliadego, dla

których archetypy, choć rozumiane również (w wąskim znaczeniu) jako matryce uniwersalnych, w tym epistemologicznych, doświadczeń człowieka, miały jednak charakter numinalny i były fenomenem potwierdzającym istnienie niedyskursywnej nieświadomości zbiorowej [Jung 1982], lub świata prawzorów, dostępnego poprzez świadomość kolektywną [Eliade 1974].

Ujęcie formy literackiej w wyżej opisany sposób pozwala Frye'owi na położenie w badawczej *praxis* większego akcentu na teoretycznoliteracką refleksję nad recepcją dzieła. Tym bowiem, co organizuje krytykę i stanowi jej sedno jest powstały w określonym miejscu i czasie społeczny komentarz do utworu, który ma charakter alegoryczny, a więc z konieczności oparty jest na dystansie (czasowym, społecznym, psychicznym) między dziełem a jego odbiorcą. Poza alegorią będącą dla Frye'a figurą dystansu, literatura przesiąknięta jest symbolicznością. To właśnie symbol, ukrywający się za abstrakcyjnymi znakami systemu językowego, umożliwia (zgodnie zresztą z tezą Derridy) nieograniczoną multiplikację przypisywanych dziełu znaczeń, a tym samym nieograniczoną kreację możliwych interpretacji. W ten sposób otwiera się przestrzeń dla krytyki literackiej. Albowiem przy założeniu, że literatura sama w sobie się nie doskonali, a jedynie występuje w nieokreślonej liczbie inwariantów związanych ze strukturalnym przemieszczeniem mitu (co zostało przesądzone w momencie przyjęcia czysto opisowej koncepcji literatury), to właśnie krytyce przypaść musi rola – i etyczna odpowiedzialność – edukacji społeczeństwa [387].

Zarazem propozycja Frye'a przenosi środek ciężkości procesu hermeneutycznego z dzieła na interpretatora (co stanowiło zapewne, przynajmniej po części, reakcję na panujący podówczas kryzys w metodologii nauki). Postulując swoistą antropologizację literatury, prowadząca do potraktowania jej jako jednego z fenomenów kulturowych, Frye odrzuca jednocześnie historycystyczną tezę o *quasi*-organicznym, ewolucyjnym i kumulatywnym rozwoju wiedzy (rozumienia) oraz społeczeństw [386]. W konsekwencji, zmuszony jest odwołać się do osoby krytyka jako instancji odpowiedzialnej za recepcję dzieła, wydoskonalenie wrażliwości egzegetycznej i upowszechniania interpretacji ogółowi. Teza ta stanowi, jak się wydaje,

najsłabsze ogniwo koncepcji metodologicznej autora *Anatomii...*, ponieważ wikła go w rozważania nad etycznymi aspektami działalności artystycznej i roli, jaką w transmisji wartości powinien odgrywać krytyk. Postulowany przez Frye'a etyczny wymiar dokonywanej przez krytyka interpretacji skutkuje zwiększeniem, w potocznej praktyce czytelniczej, dystansu między dziełem a zwykłym odbiorcą, sytuując profesjonalnego glosatora, jako „orędownika prawdy”, w uprzywilejowanej pozycji. Wprowadzenie tego rodzaju wyróżnionej interpretacji, likwidującej egalitarną heteronomię sensów, rodzi oczywiste niebezpieczeństwo nadużyć ideologicznych. W konsekwencji fragmenty *Anatomii...* poświęcone misyjnemu charakterowi wysiłku interpretacyjnego wydają się najbardziej kontrowersyjną częścią książki. Autora usprawiedliwia jednak w pewnej mierze kontekst wydania pracy, przypadający na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – epokę triumfu konserwatywnej szkoły *New Criticism*, do której Frye pośrednio nawiązuje i która stanowi jego główny, polemiczny punkt odniesienia [27].

Wartość książki Frye'a polega zaś przede wszystkim na tym, że jako jeden z nielicznych badaczy precyzyjnie wskazuje on rolę krytyki literackiej (będącej wszak częścią literaturoznawstwa), nie redukując jej do sfery *quasi*-psychologicznych kompensacji interpretatorów. Idea, która dzisiejszemu czytelnikowi wyda się oczywista, nie była taką w czasach powstania *Anatomii...*, gdy pod wpływem Freuda i Junga, tradycja badania literatury skażona była nieredukowalną domieszką psychologiczną [zob. np. von Franz 2005]. Dzieło Frye'a, jak było to już sygnalizowane, pozbywa się tego psychologizującego balastu proponując w zamian krytyce literackiej ramę konceptualną, w której może ona uzyskać swoistą autonomię. Co więcej, przedkładając holistyczną metodologię badań teoretycznoliterackich i forsując tezę, że struktura literatury zasadza się na postępującym przemieszczeniu mitu i aktualizacji nadbudowanej na nim treści (stosownie do kontekstu czasu i kultury), Frye wskazuje drogę do całościowych badań nad literaturą, która „nie jest jedynie bezwładną stertą książek” [24]. Nowatorskie spojrzenie na typologię gatunków literackich, krytyka starożytnych poetyk normatywnych (oparta na podejrzeniu, że za ideą *decorum* i hierarchicznym podziałem form kryją się uprzedzenia społeczne), upowszechnienie w teorii literatur starożytnych

funkcjonalnych typów protagonistów (jak choćby *alazona* czy *eirona*), wreszcie, zwrot ku mitowi jako nadrzędnej zasadzie literatury, swoistemu literaturo-twórczemu centrum – wszystkie te osiągnięcia sprawiły, że *Anatomia krytyki* na stałe weszła do kanonu literaturoznawstwa. Opór współczesnych czytelników może co najwyżej budzić formalistyczno-strukturalny dyskurs autora. Pojęciowa pedanteria w czasach „płynnej nowoczesności” i amorficznych, zbanalizowanych teorii, którymi raz za razem oczarowują publikę postmodernistyczni myśliciele może jednak okazać się solą trzeźwiącą (lub solą na rany). Niezależnie od tego, jaką postać przyjmie recepcja *Anatomii krytyki* w Polsce – czy Frye w świadomości rodzimych naukowców stanie się *eironem*, *alazonem* czy tylko *pharmakosem* – dzięki oryginalności swych rozstrzygnięć wskaże on niewątpliwie nową ścieżkę, przybliżającą nas do odpowiedzi na ciągle aktualne pytanie: CZYM JEST LITERATURA?

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2009, *Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN.
- Assman, Jan, 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bodkin, Maud, 1969, *Wzorce archetypowe w poezji tragicznej*, przeł. Przemysław Mroczkowski, „Pamiętnik literacki”, z. 2, ss. 211-231.
- Campbell, Joseph, 2013, *Potęga mitu*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków: Znak.
- Eliade, Mircea, 1974, *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Frye, Northrop, 1969, *Mit, fikcja i przemieszczenie*, przeł. Ewa Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik literacki”, z. 2, ss. 283-302.
- Frye, Northrop, 1972, *Archetypy literatury*, przeł. Apolonia Bejska, [w:] Henryk Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, ss. 304-321.
- Frye, Northrop, 1978, *Statek pijany. Element rewolucyjny w romantyzmie*, przeł. Maciej Orkan-Łęcki, „Pamiętnik literacki”, z. 3, ss. 243-260.
- Frye, Northrop, 1985, *Konteksty wartościowania literatury*, przeł. Monika Adamczyk, „Pamiętnik literacki”, z. 4, ss. 233-241.
- Frye, Northrop 1999, *Biblia i literatura*, przeł. Agnieszka Fulińska, Bydgoszcz: Homini.
- Jung, Carl Gustav 1982, *Psychologia i literatura*, przeł. Jerzy Prokopiuk, [w:] Zofia Rosińska, *Jung*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lévi-Strauss, Claude, 2008, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian, Warszawa: Aletheia.
- Franz von, Mary Luise, 2005, *Posłowie*, [w:] Bruno Goetz, *Królestwo bezprzestrzenne*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Katowice: KOS.
- Zgorzelski, Andrzej, 2012, *Posłowie*, [w:] Northrop Frye, *Anatomia krytyki*, przeł. Monika Bokinić, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

HYBRIS nr 28 (2015)

ISSN: 1689-4286



MAŁGORZATA BOGACZYK-VORMAYR

UNIwersytet ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

**ZALETY I POMYŁKI INTERDYSCYPLINARNOŚCI.
KRYTYCZNA RECENZJA PRZYCZYNNIEM DO POSTULATU
O PUBLIKACJE INTERDYSCYPLINARNE**

[Hermes Andreas Kick, Günter Dietz (Hg.): *Frieden als Balance in Psychotherapie und politischem Handlungsraum. Prozessdynamische Perspektiven*, Berlin: LIT-Verlag, 2013]

Praca zbiorowa *Frieden als Balance* [*Pokój jako równowaga*] ukazała się jako 12. tom serii „Affekt-Emotion-Ethik”, przygotowywanej dla wydawnictwa LIT przez Instytut Etyki Medycznej z siedzibą w Mannheim (IEPG — Institut für medizinische Ethik, Grundlagen und Methoden der Psychotherapie und Gesundheitskultur, Mannheim). Projekty badawcze tej instytucji, corocznie organizowane sympozja, a także jej serie wydawnicze należą w kręgu niemieckojęzycznym do wzorcowych, najbardziej innowacyjnych na gruncie bioetyki, etyki lekarskiej i terapeutycznej, i mogą konkurować dzisiaj z Fakultetem Medycznym Uniwersytetu w Heidelbergu czy z Instytutem Etyki Medycznej i Historii Medycyny (IBME) Uniwersytetu w Zurychu. Ambicją redaktorów prezentowanego tomu było zapewne sprostanie dwóm zasadom filozoficznego dyskursu medycznego — interdyscyplinarności oraz innowacyjności. Jednak często w przypadku prac zbiorowych idea komplementarności problemowego ujęcia postawionego tematu kończy się fiaskiem zbyt szerokiego spektrum dyscyplin, a z kolei w ich obrębie postawieniem pytania badawczego zbyt dowolnego, odległego od tematyki całego tomu. Jest to poniekąd przypadek antologii *Frieden als Balance*, książki wyjątkowo „nierównej”, zawierającej kilka ważnych artykułów naukowych oraz

kilka esejów (czy też po prostu tzw. tekstów) nieprzystających w żaden sposób do standardów naukowości. Publikacja ta daje jednak ciekawy asumpt dyspacie nad badaniami interdyscyplinarnymi, bowiem właśnie pomimo jej mankamentów — a może poprzez takie mankamenty publikacji pozbawionej należytej rzetelności badawczej — dowodzi ona naglącej potrzeby profesjonalizacji przedsięwzięć interdyscyplinarnych.

Tom rozpoczyna część zatytułowana „Philosophische Voraussetzungen” [„Przesłanki filozoficzne”] i zawarte w niej artykuły Güntera Dietza (Heidelberg) i Wolframa Schmitta (Mannheim), prezentujące antyczne ujęcia tematu pokoju/spokoju, miary, szczęśliwości, troski o Ja. Rozprawa Dietza *Das Versöhnungs- und Friedensprogramm Homers als Euhegesie* [*Eu-hegesie — Homerycki projekt pojednania i pokoju*] jest rzadkim przypadkiem pozbawionej synkretyzmu lub nadmiernej komparatystyki recepcji antycznej formuły na gruncie pytania badawczego postawionego przez dyskurs współczesny — filozofii społecznej, etyki. Jednak Dietz nie uprawia tu *Begriffsgeschichte*, lecz tworzy dla niej dopiero podstawy — przedstawia wnikliwe i błyskotliwe analizy filologiczne terminów Homeryckich, występujących w kontekście opisu i oceny sytuacji pojednania czy pokoju, np. *philóses, métis, aidós, díke, euxenie, euregesie, cháris, areté, eiréne*. Swoisty, odysejski mit „królestwa dla wszystkich” skonfrontowany zostaje krótko z historycznymi sytuacjami wpisującymi się w model/ideał etyczno-polityczny, jaki Dietz szkicuje na marginesie *Odysei* — są to panowanie Solona, Peryklesa, Aleksandra Wielkiego (według przekazu i oceny Plutarcha), Marka Aureliusza.

Zdecydowanie mniejszego znaczenia jest artykuł Schmitta *Wege zum inneren Frieden. Zum Begriff der Seelenruhe* [*Droga do wewnętrznego pokoju. O pojęciu spokoju duszy*], prezentujący skrótowo znane przecież dobrze nauki helleńskie o praktykowaniu spokoju, równowagi, szczęśliwości, przywołujące terminy takie jak *apátheia, ataraxie, pathos* czy *euthymia*. Zastanawia zasadność tworzenia takiego kolejnego kilkustronicowego przeglądu stanowisk cyników, epikurejczyków i stoików, nie wskazującego żadnej nowej drogi interpretacji czy recepcji. To samo zastrzeżenie wysunąć należy wobec trzeciego artykułu tej części, *Von Rousseau zu Kants ewigem Frieden. Friedensschritten im 18. Jahrhundert* [*Od Rousseau do Kantowskiego pokoju wiecznego. Rozprawy o pokoju powstałe w XVIII wieku*] autorstwa Ulricha Kronauera (Heidelberg). Wskazano tu trafnie kilka dowodów na

potwierdzenie stanowiska, że Rousseau i Kant (oraz Abbé de Saint-Pierre) tworzą pokojową awangardę osiemnastowieczną, są to jednak rzeczy dobrze już znane. Lektura tych dwóch artykułów uzmysławia pewną pułapkę takiej właśnie koncepcji publikacji zbiorowej — chybiony zamiar „niepominięcia niczego”, nietworzenia luk czy tzw. białych plam w historycznym ujęciu tematu. Jakby niewyobrażalne było przejście po świetnej rozprawie Dietza do np. tylko Kanta albo do np. Waltera Benjamina, albo dokądkolwiek — skoro mamy do czynienia z monografią tematyczną — byle prezentowany artykuł naukowy nie był słabszy niż wzorcowe dla takich publikacji opracowania z *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (pozwalam sobie wysunąć zarzut wobec W. Schmitta, że zaczerpnął więcej ze słownika Rittersa, niż wskazują na to przypisy). Takie „wypełnianie luk”, zabezpieczanie tematu z każdej perspektywy i pod każdym kątem — epoki, autorzy, dziedziny — nie stanowi jeszcze niestety o rzeczonyj komplementarności.

Kolejne trzy artykuły zebrane zostały w część zatytułowaną „Praktische Bewährung” [„Próby zastosowania praktycznego”] i jest to ta część książki, która budzić musi najwięcej merytorycznych zastrzeżeń. Przedstawiono tu perspektywę doświadczania traumy i procesu pojednania, procesu terapeutycznego, w sposób niewybaczalnie uproszczony i upraszczający.

Artykuł Arvida Pringsaufa (Heidelberg) *Friedensarbeit — Trauma als Chance* [Praca nad pokojem — trauma jako szansa], którego celem było zapewne przedstawienie budowania strategii terapeutycznych i autoterapeutycznych na przykładach przywołanych z prowadzonej przez autora praktyki, wyróżnia się jedynie żenującą infantyлизacją postawionego tematu. Wywody autora sprowadzić można do tak brzmiących tez i tak rozumianych procesów terapeutycznych: „Intuicja i doświadczenie liczą się często bardziej niż wiedza książkowa” (s. 82), „Pozwoliłem klientowi położyć się na mojej kanapie i wprowadziłem go w stan lekkiej hipnozy, na jego własną bezpieczną zieloną łąkę [...]” (s. 87). Doprawdy, musi zastanawiać, dlaczego redaktorzy temu zdecydowali się na zawarcie w nim tego artykułu, w którym — to też ciekawostka — jedynym cytowanym klasykiem jest John Lennon. Kolejny artykuł tej części stanowić mógłby analizę filmu Petera Weira *Fearless* (1993), sięgającą do dzieł prototypicznych dla opowiedzianej w nim (za powieścią Rafaela Yglesiasa) historii, a mianowicie wymienionych tu nawet *Czarodziejskiej góry* T. Manna i

Homo faber M. Frischa. Jednak „*Ich lebe!*”. „*Fearless*” — *Grenzsituation, Trauma und Suche nach innerem Frieden* [„*Żyję!*”. „*Bez lęku*” — *sytuacja graniczna, trauma i poszukiwanie wewnętrznego pokoju*] autorstwa Matthiasa Hursta (Berlin) budzi zastrzeżenia, będąc raczej streszczeniem niż analizą, raczej bogactwem cytowań niż jakąkolwiek samodzielną wypowiedzią interpretacyjną, hermeneutyczną. Zamykający tę część artykuł Heinza Scheurera *Schuld- und Verantwortungsübernahme als Grundlage des inneren und äußeren Friedens in der forensischen Psychotherapie* [Przyjęcie winy i odpowiedzialności jako podstawa dla wewnętrznego i zewnętrznego stanu pokoju — na gruncie psychoterapii forensycznej] również budzi zastrzeżenia z powodu upraszczających, kolokwialnych wypowiedzi autora (np.: „Bez wątpienia poczucie winy może być niewyobrażalnie obciążające. [...] może zniszczyć stan wewnętrznego pokoju. Człowiek nie jest wtedy w równowadze z samym sobą [mit sich selbst nicht im Reinen], czuje się niedobrze i stale jakby niósł jakiś »ciężki plecak«”, s. 135). Artykuł Schuerera wyróżnia się jednakże suwerenną, interesująco zarysowaną koncepcją wartości, w której położono nacisk na odpowiedzialność w jej modi prospektywizmu i retrospektywizmu. W ten sposób Scheurer pokazał cele i metody psychoterapii forensycznej w obrębie konkretnej teorii wartości.

Ta część tomu, centralna w jego układzie i zdaje się, iż pomyślana naprawdę jako kluczowa przez wzgląd na jej „praktyczny wymiar”, stanowi jednakowoż swoistą naukę — w znaczeniu „mądrości po szkodzie”. Lektura tych artykułów ukazuje konieczność włączania dyskursu nauk szczegółowych, stosowanych do interdyscyplinarnej debaty humanistycznej. Jednak jeżeli takie ma być „praktyczne zastosowanie” technik, jakich dostarczają nam dzieła filozoficzne Antyku i wczesnej Nowożytności, a reinterpretacje których wybuchają kolejno w Romantyzmie i Modernizmie, to musielibyśmy wycofać się z pracy innej niż doksograficzna, przyznając jej ponownie nie prymat, lecz wyłączość naukowości. Tworzenie monografii takiej jak *Frieden als Balance* stawia również przed autorami-praktykami zadanie pewnej znajomości teorii i historii podejmowanego problemu, sprostania dyskursowi innemu niż *storytelling* i *case examples*. Tymczasem autorzy ci zdają się nie pomijać, lecz nie znać po prostu najważniejszych dwudziestowiecznych recepcji klasycznych koncepcji terapii/terapeutyczności (*therapeia*), troski o siebie (*epimeleia*

heautou), tzw. Kultury Siebie itd., czyli m.in. prac filozofów, np. M. Foucaulta i H.-G. Gadamera. Ich przywołania Kierkegaarda, Heideggera czy Jaspersa sprawiają niestety wrażenie cytowań z drugiej — dosłownie: z trzeciej czy czwartej — ręki, w tym np. za słownikiem psychologii Brockhauusa. Ta niesamodzielność autorów rzuca się w oczy i zawstydzają. Hurst, przykładowo, zaproponował ujęcie filmoznawcy i jakby chcąc to — niepotrzebnie, rzecz jasna — usprawiedliwić, poprzedził swe refleksje o filmie Weira niby-historycznym wstępem, zatytułowanym „Memento mori”, zawierającym bardzo krótkie przywołanie dwóch klasycznych koncepcji lęku/braku lęku przed śmiercią. I tak w akapicie o *Encheiridionie* Hurst powiada nam tyle, że to dzieło nauki stoickiej, a jego „uwagi” na temat Montaigne’a sprowadzają się do cytatu, iż filozofować znaczy przygotowywać się na śmierć (aż dziw, że przypisy nie odwołują do Wikipedii).

Ostatnia — bardzo ciekawa — część antologii nosi tytuł „Künstlerische Herausforderungen” [„Wyzwania sztuki”] i składają się na nią dwa artykuły z dziedziny historii literatury oraz artykuł muzykologiczny i opracowanie teoretyczne do wydawnictwa muzycznego — płyty CD załączonej do książki.

Otwiera tę część błyskotliwa rozprawa Rolanda Weidle (Bochum): „*All shall be well?*” *Überlegungen zur friedensstiftenden Funktion des Traumes in William Shakespeares Sommernachtstraum* [„*All shall be well?*” *Rozważania nad pojednawczą funkcją snu, na przykładzie „Snu nocy letniej” Shakespeare’a*]. Namysł nad fenomenem konfliktu — wpisanymi weń zagadnieniami władzy, przynależności, wolnej woli, podmiotowości, Inności, mający tu przecież charakter pracy literaturoznawczej, mówi nam więcej o procesach upodmiotowienia dyskursu, współodpowiedzialności, równowagi (owego „balansu”), dojrzałości posttraumatycznej, niż zdołały powiedzieć wszystkie wcześniejsze publikacje tego tomu razem wzięte. Na podkreślenie w tej świetnej rozprawie Weidlego zasługuje wątek narratologiczny — autor z dużą trafnością i przekonująco pokazuje narracyjność procesu pojednania i samopojednania, model opowieści jako poznania/zrozumienia i terapeutycznego „zdania relacji”. Figury *homo narrativus* dopatrzeć można się i u następnego autora — Lothara Steigera (Heidelberg), którego artykuł traktuje niestety tylko w połowie o tym, co zapowiada tytuł (resztę stanowią anegdoty i dość dziwaczne rozważania etymologiczne na temat, nieomal cudownej, litery M — jak

Mitten, czy jak *Maß*). Tak sformułowany temat: „*Doch in der Mitten...*” *Eduard Mörikes Poesie als Beitrag zu Versöhnung und Frieden* [„*A jednak pośrodku...*” *Poezja Eduarda Mörike jako przyczynek do pojednania i pokoju*] wskazywałyby na funkcjonalny charakter twórczości Mörikego, na podjęte przez niego świadomie pozaartystyczne zamierzenia. Ale czy to słuszna sugestia? (Sam umieszczony w tytule cytat pochodzi przecież z typowego bardzo dla Mörikego wiersza-modlitwy o tematyce egzystencjalnej, intymnej). Zresztą, nie o tym ostatecznie artykuł traktuje. Co zasługuje na polecenie, to jego część pierwsza, w której Steiger zaprezentował co prawda krótką, ale jednak inspirującą interpretację antycznej formuły *mēden agan* na korpusie utworów Mörikego — wierszy, bajek i powieści *Malarz Nolten*.

Następujące teraz obie publikacje muzyczne zasługują na dużą uwagę. Kadja Grönke (Oldenburg) zaproponowała muzykologiczno-filozoficzną, inspirowaną Jaspersowską koncepcją sytuacji granicznej, interpretację „Pie Jesu”, czwartej części *Requiem* Gabriela Fauré. Autorka sytuuje ten fragment *Requiem* obok *finale* dziewiątej symfonii Mahlera, całe *Requiem* w jego tematyce i znaczeniu przyrównuje do *Deutsches Requiem* Brahmsa i *War Requiem* Brittena (co warto byłoby rozszerzyć, np. kompozycjami Messiaena, Pärta czy Gubajduliny). Największą zasługą autorki jest wskazanie na przesunięcie tematyki, nastroju oraz struktury kompozycyjnej, harmonicznego utworu żałobnego z obszaru muzyki (i zatem przestrzeni) sakralnej do przestrzeni świeckiej — sfery społecznych i prywatnych doświadczeń żałoby, traumy, kryzysu. Przykładowo, tak oczywisty historycznie, zdawałoby się, zabieg sekularyzacji sekwencji „*Dies irae, dies illa*”, jak pokazuje Grönke, ma istotny wymiar etyczny, ma swą motywację w dialogicznym, ponadkontekstualnym, rozumieniu ludzkiego i międzyludzkiego doświadczenia tego, co filozofia klasyczna nazwała *pathos*.

Do tomu dołączone zostało nagranie prezentujące wybrane części z dwóch utworów Uwe Lohrmanna (Heidelberg), mianowicie z *Gloria. Lobpreis des Wahnsinns* (1986) w nagraniu chóru studenckiego z Heidelberga, z solistą M. Schäferem (z roku 1986), oraz *Der Opfer Hiroshimas gedenkend* (2005) w interpretacji orkiestry szkoły muzycznej w Mannheim z solistą B. Bergmannem (nagranie koncertowe z roku 2011). Kompozytor opatrzył je kilkunastostronicowym komentarzem, na jaki składają się refleksje do konkretnych sekwencji

utworów czy też uwagi do wybranych psalmów: *Kunst als Friedensdienst. Gedanken und Erinnerungen zu „Der Opfer Hiroshimas gedenkend“ und zu „Gloria. Lobpreis des Wahnsinns“* [Sztuka jako służba na rzecz pokoju. Rozważania i wspomnienia na temat kompozycji „Pamięci Ofiarom Hiroszimy” oraz „Gloria. Pochwała szaleństwa”].

Tom zamyka doskonały artykuł Hermesa Andreea Kicka (Mannheim): *Nachwort. Prozessdynamische Perspektiven — Friede als Prozess und neue Balance* [Posłowie. Perspektywy procesualne — pokój jako proces i balans]. Autor podejmuje tu krytykę tradycji polaryzującej polityczną oraz etyczno-normatywną wykładnię pokoju, a zdroworozsądkowe ujęcie pokoju nie jako stanu, lecz jako zdolności (zatem wydaje się, iż w Arystotelesowym rozumieniu *epistemai* — rozumowo osiągniętych i doskonalonych umiejętności) nabiera tu argumentacyjnej doniosłości. Zaproponowany przez Kicka pięcioetapowy model „kultury pokoju” stanowi przełożenie pierwotnej struktury elementów klasycznej formuły pokoju, czyli *pax* składającej się z *securitas*, *iustitia*, *tranquilitas* i *caritas*, na ową postulowaną „kulturę pokoju”, z naczelnymi elementami w postaci *transgresji* (przekraczania poziomu Ja/Sobości) *rozumu* (jako transparentnego narzędzia regulacji), *pojednania* (modelu posttraumatycznego) oraz *religii* (jako koncepcji przebaczenia). Model ów powinien zostać włączony do kręgu teorii wzorcowych dziś na gruncie *peace and conflict studies*.