

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

24 (2014)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

KROCZAK

MUSIAŁ

JANIK

HOŁY-ŁUCZAJ

KOWALCZYK

NOWAKOWSKI

BERTI

GLINICKA

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

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Boroch (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Chońska (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), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Pośłajko (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 (PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

ARTYKUŁY

JUSTYNA KROCZAK

MIKOŁAJA BIERDIAJEW A METAFIZYKA PŁCI [001-011]

MACIEJ MUSIAŁ

**WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY INTYMNOŚCI
W ŚWIETLE HISTORII SEKSUALNOŚCI
MICHELA FOUCAULTA [012-030]**

BARTOSZ JANIK

**CZY NEURONALNE KORELATY ŚWIADOMOŚCI SĄ
POTRZEBNE FILOZOFII? [031-045]**

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

**WYBRANE PROBLEMY METODOLOGICZNE STUDIÓW NAD
FILOZOFIĄ MARTINA HEIDEGGERA [046-061]**

KINGA KOWALCZYK-PUROL

**NATURALIZACJA ABSOLUTU. ZASTOSOWANIE
MECHANIZMÓW EKSPLANACYJNYCH EWOLUCJONIZMU
DO BADAŃ NAD RELIGIĄ [062-071]**

DAWID NOWAKOWSKI

**ROZWAŻANIA ARYSTOTELESA O NATURZE LICZB
(METAFIZYKA, XIII, 6-7) [080-087]**

ENRICO BERTI

**POJĘCIE SPOŁECZEŃSTWA POLITYCZNEGO
U ARYSTOTELESA**

Przełożyła ANNA JAROSZEWSKA [088-102]

**PRAWDA I POZÓR W *MUNIMATALANKARZE*
(*Munimatālamkāra*) ABHAJAKARAGUPTY
(Abhayākaragupta)**

Przeł. i oprac. MAŁGORZATA GLINICKA [103-118]

ESEJ O IRONII FILOZOFICZNEJ TEODORA METOCHITY

Przeł. i oprac. MAŁGORZATA GLINICKA [119-124]



JUSTYNA KROCAK
UNIwersytet Zielonogórski

MIKOŁAJA BIERDIAJEW METAFIZYKA PŁCI

Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) był filozofem rosyjskim, który niemal połowę życia spędził na przymusowej emigracji. Skazany został w 1922 r. na banicję z powodu jawnej niechęci do komunizmu. Pochodził on z arystokratycznej rodziny o starych tradycjach. Jego matka była księżniczką Kudaszową, jej chrzestną zaś Elżbieta Krasicka, wdowa po Zygmuncie Krasickim (1812–1859). Miał także polskich krewnych, Marię Branicką (1843–1919), księżniczkę z domu Sapieha, która była kuzynką jego matki. Z Polską jednak nigdy się nie związał. Sam określał się mianem rosyjskiego romantyka i moralisty początków XX w. Potomni zaś uważają go za personalistę i chrześcijańskiego egzystencjalistę. Pozostawił nam filozofię w postaci prometejsko-romantycznej antropologii.

Bierdiajew o kobietach pisał dużo, ponieważ jednym z ważnych wątków jego filozofii była metafizyka płci. Prace, w których najszerzej poruszał problem płci i kobiet, to: *Rozważania o egzystencji, Sens twórczości, O przeznaczeniu człowieka* oraz *Autobiografia filozoficzna*. Wedle relacji samego filozofa, zawsze lepiej rozumiał się z kobietami, mężczyźni byli dla niego zbyt grubiańscy [Bierdiajew 2002, 18]. Miał żonę, którą poznał w 1904 r. Lidia (1874–1945) opisała życie męża i opublikowała w postaci pamiętnika *Zawód: żona filozofa*, który stanowi doskonałe dopełnienie *Autobiografii filozoficznej* myśliciela. Z zapisków tych wynika, że Bierdiajew był bardzo troskliwym, czułym i oddanym mężem. Uważał żonę za osobę wyjątkową. Często dziękował Bogu, że pozwolił mu uczestniczyć w tak pięknym zjawisku, jakim było jego małżeństwo [Bierdiajew 2004, 40]. Pani de Staël* powiedziała

* Anne Louise Germaine de Staël-Holstein (1766–1817) – francuska pisarka i krytyk literacki. Autorka takich dzieł jak *O literaturze rozważanej w powiązaniu*

niegdyś, że „miłość to jest epizod w życiu mężczyzny, ale cała epoka w życiu kobiety” [Kozakiewicz 1962, 7]. Parafrazując pisarkę można powiedzieć, że dla Bierdiajewa małżeństwo było może nie epoką, ale na pewno całym życiem. Lidia była dla niego wszystkim, ujawniło się to w głębokim, metafizycznym wręcz przeżywaniu jej śmierci, a ona sama była wsparciem duchowym jego życia [Bierdiajew 2002, 317]. Wedle Mircei Eliadego małżeństwo Bierdiajewów było białe [Styczyński 2005, 142].

Dzienniki żony powstawały na emigracji, kiedy osiedlili się we Francji. Mieszkali razem z siostrą Lidii – Eugenią. Lidia była inteligentną, bardzo religijną kobietą, znała literaturę klasyczną, pisała wiersze, które filozof zamierzał wydać po jej śmierci. Czuł jednak niechęć do codziennych, banalnych obowiązków, w których musiał zastępować żonę. Nie wydaje się jednak, aby wynikało to z jego patriarchalnych zapatrywań na rolę kobiety i model rodziny. Pojmował je zdecydowanie w bardziej metafizyczny sposób. Niechęć do tzw. „kobięcych zajęć” wynikała z poczucia straty czasu, który mógłby poświęcić na pisanie, co było u niego czynnością niemalże fizjologiczną. Pisał: „społeczeństwo patriarchalne, które było najbardziej ograniczone, miało swoje pozytywne cechy ludzkie, lepsze niż burżuazyjne społeczeństwo mechaniczne, ale człowiek miał w nim ciągle istnienie na poły roślinne i nie przebudził się ze snu ograniczonej niewoli” [Bierdiajew 2003, 81]. Warto dodać, iż filozof potępiał równocześnie wszelkie ruchy emancypacyjne. Dał temu wyraz w *Nowym Średniowieczu*, gdzie twierdził, że ruch ten próbował upodobnić kobietę do mężczyzny. Był to prąd antyhierarchiczny, który negował swoistość natury kobiecej [Bierdiajew 1997, 144]. Ideałem była dla niego kobieta niewyemancypowana, którą nazywał wieczną kobiecością, i to ona właśnie, zdaniem myśliciela, będzie odgrywać dużą rolę w historii [tamże, 145].

Bierdiajew pisał, że płęć zawsze jest brakiem „i rodzi tęsknotę ku dopełnieniu, ruch ku pełni, której nigdy się nie osiąga” [Brzeziński 2002, 42]. Jest władzą gatunku nad osobą, „władzą tego, co ogólne, nad tym co indywidualne” [tamże, 161]. Płęć jest tęsknotą, „na niej spoczywa pieczęć upadku człowieka” [Bierdiajew 2003, 44]. Niestety,

z instytucjami społecznymi (1800), Delfina (1802), Rozważania nad najważniejszymi wydarzeniami rewolucji francuskiej (1818).

według filozofa, zaspokojenie tęsknoty nie jest możliwe na tym świecie. Płeć jest w związku z tym przyczyną samotności człowieka. Bierdiajew pisał: „ja integralne i pełne powinno być męsko-żeńskie, androgyniczne. Przewycięzenie samotności we wspólnocie jest przede wszystkim przewycięzeniem samotności płciowej, jest wyjściem z samotności płci, zjednoczeniem w akcie płciowym” [Bierdiajew 2004, 67]. Rozdzielenie płci ma swoje odzwierciedlenie w rozdarciu świata i całego kosmosu. Żądanie zjednoczenia jest wołaniem, ale zarazem nakazem samego Boga, wynika bowiem ze struktury wszechświata.

Prokreacja, zjawisko zwykle kojarzone z kontaktem kobiety i mężczyzny, była w oczach Bierdiajewa-gnostyka zaprzeczeniem Erosa, pozornym zjednoczeniem, cofnięciem się w procesie dopełniania, wyrazem upadłej natury. Obcowanie kobiety z mężczyzną stanowiło prawdziwą tragedię w wymiarze duchowym. Pozorna pełnia była w rezultacie jeszcze większym oddaleniem i dystansem, powodowała większy podział, sprzeczny z celem kosmosu (który dąży przecież do jedności). Pociąg seksualny rozbija osobowość. Miłość kobiety do mężczyzny i odwrotnie nie ma szans spełnienia w ziemskim porządku. Istnieje bowiem dysproporcja pomiędzy miłością kobiety i mężczyzny, oczekiwaniami oraz wymaganiami. To swoiste niedopasowanie jest znakiem upadku człowieka i wpisuje się w ciąg ludzkiej alienacji, co w Bierdiajewowskim języku nazywa się obiektywacją i rozgrywa się w wielu planach ludzkiej egzystencji. Upadek człowieka związany jest między innymi z płcią, bowiem miłość nie jest z tego świata. Kobieta i mężczyzna stanowią inne światy, dlatego instytucja rodziny jest nieporozumieniem. Związek kobiety z mężczyzną ma sens jedynie w dążeniu do pełni, czyli do „całkowitości życia” [Bierdiajew 1993, 243]. Dlatego tak ważne jest zrozumienie istoty płci i seksualności. Ta ostatnia podniesiona została u Bierdiajewa do rangi twórczości, jak konstatuje jeden z badaczy [Ostrowski 1999, 44]. Życie płciowe to fakt zarówno biologiczny, jak i społeczny. Jednak dla myśliciela oznaczał on dezintegrację osobniczego i indywidualnego „ja”. Przeciwnością tego jest miłość, czyli wspólnota dwojga ludzi, którzy przewyciężyli samotność. Pisał: „Jedynie w miłości ma miejsce integralne zjednoczenie jednego z drugim i przewycięzenie samotności” [Bierdiajew 2002, 67]. Miłość jest zatem transcendowaniem, wychodzeniem poza siebie fizycznego, a w konsekwencji poza świat cały. W życiu społecznym dzieje się odwrotnie. Życie płciowe jest

zobiektywowane, zmaterializowane i właśnie w przewyciężeniu tego leży prawdziwy sens miłości. W *Zarysie metafizyki eschatologicznej* filozof pisał: „Płeć stwarza zdegradowany czas i śmierć” [Bierdiajew 2004, 163]. Miłość jest zjawiskiem nie z tego świata, powinna przekraczać płciowość, dążyć do wieczności, pokonując czas i śmierć. Trudno oprzeć się wrażeniu, że poglądy te były efektem inspiracji pracą *Sens miłości* Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900). Co więcej, Bierdiajew wydaje się utożsamiać z wołaniem Nietzscheańskiego Zaratustry: „Nigdy nie napotkał kobiety, z którą bym dzieci chciał, snadź ta jest kobietą, którą kocham, albowiem kocham cię, o wieczności!”*. Miłość jest zatem wyrazem wieczności, do której człowiek jest predysponowany. Miłość erotyczna, będąca prawdziwą miłością, stanowi twórczy wyłom ku innemu światu [Przebinda 1998, 420]. Nie miała ona nic wspólnego z życiem rodzinnym czy tym bardziej płciowym. Miłość dwojga ludzi tworzy organizm, wspólnotę, natomiast rodzina to zwykła, zhierarchizowana organizacja.

Bierdiajew silnie podkreślał przeciwstawność kobiety i mężczyzny. Są to dwa nie sprowadzające się do siebie pierwiastki, z dwóch różnych, nie przystających do siebie porządków. Pierwiastek męski i żeński są tak odmienne, że nie mogą stanowić dopełnienia; w tym tkwi cały dramat miłości. Kobieta silniej związana jest z naturą i z życiem płci, rozumianym jako żywioł kosmiczny. Według myśliciela kobieta wolną do końca być nie może, bowiem zdeterminowana jest przez naturę w znacznie większym stopniu niż mężczyzna. Życie kobiety stanowiło przejaw aktywności rodzącej. Ważnym pytaniem dla Bierdiajewa było, w jaki sposób przekształcić tę energię w energię twórczą [Bierdiajew 1997, 145–146]. Jednak, co warto podkreślić, natura kobieca nie jest jednolita. Zawarty jest w niej również pierwiastek zły, zniewalający [Bierdiajew 2001, 172]. Dobrą, prawdziwą i promienną kobiecość uosabia Matka Boża, Święta Dziewica, która pokonała złą stronę kobiecości [Bierdiajew 2004, 165].

W kontekście rozważań nad kwestią kobiecą Bierdiajew ukuł pojęcia: „androgynne” i „androgyniczności”. Filozof zaczerpnął je z myśli

* F. Nietzsche (MCMVII), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa, Nakład Jakuba Martkowicza, s. 324.

orficko-platońskiej oraz z nauk śląskiego mistyka Jacoba Boehme^{*}. Zanim przejdziemy do scharakteryzowania tych zjawisk, warto najpierw przywołać opinię fachowców w dziedzinie płciowości. Jednym z nich jest Jolanta Mikulska, która pisze, że osoba androgyniczna to taka osoba, która charakteryzuje się jednakowym nasileniem cech męskich i kobiecych, przy czym chodzi zapewne o cechy fizyczne. Filozof z kolei myślał zdecydowanie o duchowym wymiarze męskości i kobiecości, fizyczna egzystencja interesowała go tylko o tyle, o ile można było poddać ją dogłębnej krytyce. Badaczka twierdzi, że badania empiryczne pokazały, jakoby osoby odznaczające się cechami androgynicznymi wykazywały lepszą adaptację, „wewnętrzne poczucie umiejscowienia kontroli zdarzeń, niski poziom lęku, choć ich przewaga nad innymi typami osób nie jest zasadnicza” [Mikulska 1995, 27]. Z relacji tej wynika, że zjawisko psychicznej biseksualności istnieje i zostało opisane.

Według Bierdiajewa, człowiek pierwotnie nie był ani kobietą, ani mężczyzną, ale androgynem, istotą męsko-żeńską, integralnym biseksualnym człowiekiem [Przebinda 1998, 418], maskulofeminą, junoszą-diewą^{*} [Stark 1988, 212]. Wraz z upadkiem Adama, z jednej płci powstały dwie, i od tamtej pory nieustannie się ścierają. „Rozróżnienie płciowe oznacza rozdwojenie, doskonała osoba musi być hermafrodytą” [Łoski 2000, 266]. Zarówno mężczyzna jak i kobieta bez własnego dopełnienia nie mogą być w pełni ludźmi. Dopiero ich wspólnota, specyficznie pojęta, tworzy prawdziwego człowieka na obraz i podobieństwo Boże. W pracy *O przeznaczeniu człowieka* myśliciel szeroko omawiał wzajemne relacje zasady męskiej i żeńskiej. Człowiek jest istotą płciową, co świadczy o jego wewnętrznym rozłamie. Bowiem z natury jest androgyniczny. Zasada męska jest antropologiczna i osobowa, a żeńska kosmiczna i kolektywna. „Zatem człowiek jest kosmosem i osobą, logosem, i ziemią, zasadą męską i żeńską” [Bierdiajew 2006, 68]. Stanowi swoistą jedność, mikrokosmos, twórczą, pełną monadę. Wydaje się, że są to słowa zbieżne z nauką

^{*} Jakub Boehme (1575–1624) – niemiecki myśliciel i mistyk. Autor dzieła *Aurora* oraz *Wschód jutrzni* (1612). Por. J. Piórczyński, *Byt świata wobec bytu Absolutu w filozofii Jakuba Boehme*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6; tenże, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakuba Boehme i jej źródeł*, Warszawa 1991.

^{*} (ros.) юноша-дева

zawartą w Biblii, gdzie apostoł Paweł mówi: „u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” [1 Kor 11, 11]. Bierdiajewa rozumienie miłości po części można wywieść z definicji chrześcijańskiej, która jest definicją metafizyczną. „Miłość ludzi między sobą jest, w myśl tej definicji, tylko odbiciem, przejawem i częścią miłości do Boga, w którym mieści się najwyższe dobro, piękno i szczęście” [Kozakiewicz 1962, 164]. Całkowita odrębność seksualizmu człowieka oraz jego miłości świadczy o tym, że nie można utożsamiać stosunków seksualnych z miłością. Bierdiajew to podziela.

Zastanawiające są słowa filozofa: „Kobieta poza związkiem z zasadą męską nie byłaby w pełni człowiekiem, w niej zbyt silnie występuje ciemny żywioł naturalny, bezosobowy i nieświadomy. W żeńskim żywiole, oddzielnym od męskiego, nie ma pierwiastka osobowego” [Bierdiajew 2001, 155]. Kobieta, jakoby zdominowana jest przez emocje, całym kosmosem jest jej własny, aktualny stan. Mężczyzna z kolei egzystuje poza czasem i uczuciowym chaosem. Filozof pisał, że to kobieta jest nosicielką żywiołu płciowego. Płeć determinuje całą jej duszę, jest nią całą, a nie tylko zdyferencjonowaną częścią, jak to ma miejsce w mężczyźnie. Kobieta związana jest z czasowością, inną drogą osiąga wieczność. Kobieta oddaje się całą w miłości, mężczyzna – nie, ma on silniejsze odczucie siebie jako indywiduum. Jednak sprzeczności te nie zmieniają pierwotnej wizji człowieka jako istoty androgynicznej, w którą myśliciel głęboko wierzył. Warto pamiętać, że kluczową kategorią w filozofii Bierdiajewa była kategoria osoby, personalizm w swoistym chrześcijańsko-mistycznym, inspirowanym Platonem sensie. Człowiek, aby zasługiwał na to miano, musi być kimś, kto ma świadomość drugiego, nie-ja. Świadomość ta wiąże się ze zjawiskiem miłości. Przy rozważaniach na ten temat myśliciel w sposób bardzo ogólny odwoływał się do *Uczty* Platona i jego nauki o Erosie. Przepuszczalnie filozof myślał o mowie Arystofanesa o trzech płciach oraz o nauce Diotymy przekazanej Sokratesowi. Wydaje się, że *Uczta* stanowiła inspirację, być może nawet fundament, wypracowanej przez rosyjskiego personalistę metafizyki płci. Wszystko to znajdziemy wcześniej u Sołowiowa.

Pracą, która najpełniej podejmuje i omawia tę problematykę jest *Sens twórczości*. Poczucie istnienia ma swoje korzenie w płci, która jest osnową stworzenia. Płeć znaczy więcej, niż jej potoczne znaczenie wskazuje. Płeć przekracza swoje pierwotne znaczenie, „jest punktem

przecięcia się dwóch światów w organizmie człowieka” [tamże, 153]. Płeć stanowi punkt łączności człowieka z kosmosem. Nie jest tylko funkcją organizmu, odnosi się do całego człowieka. Natomiast tajemnica płci ujawnia się tylko i wyłącznie w miłości [tamże, 174]. Autentyczna miłość jest wolną twórczością. Twórczość z kolei stanowi najważniejsze zadanie człowieka w tym życiu. Twórczość najlepiej charakteryzuje prawdziwego człowieka-osobę, jest wyznacznikiem jego transcendującej świat mocy. Twórczość jest aktywnością człowieka w relacji z Bogiem [Stark 1987, 52]. Dziedzictwo renesansu, o którym wspominał filozof pozostawiło po sobie ślady w postaci źle rozumianego humanizmu. Człowiek jest wielki, ale nie może być samowystarczalny, to oznaczałoby, że nie istnieje [Brzeziński 2002, 38]. Myśliciel bardzo pesymistycznie podsumowywał historię ludzkości oraz współczesną mu rzeczywistość. Należał do katastrofistów międzywojennego dwudziestolecia i później [Mazurek, 1997].

Miłość fizyczna jest wyrazem interesów gatunku, filogenezy, a nie życia osobniczego, indywidualnego, ontogenezy. Gatunek jest efektem konieczności, miłość zaś wolności. Naukę o negacji miłości fizycznej i apologii miłości duchowej myśliciel zaczerpnął od wspomnianego już Sołowjowa oraz z nauk ojców Kościoła, jakkolwiek sam przyznawał, że patrystyka, zarówno grecka jak i łacińska, za małą wagę przywiązywała do spraw płci. Warto pamiętać, że kwestią tą zajął się znany teolog prawosławny Paul Evdokimov. Zsyntetyzował poglądy ojców Kościoła na temat kobiety w pracy *Kobieta i zbawienie świata*. Niewykluczone, że podczas wygnania ważne były dla Bierdiajewa spotkania z Marią Skobcową (1891–1945), która była częścią tej samej co on emigracji rosyjskiej. Pisał, że: „w jej życiu odbił się los całej epoki” [Bierdiajew 2002, 261]. Rozmowy z nią wpływały na niego w sposób bardzo inspirujący. Najczęściej pojawiającą się postacią kobiecą w jego pracach filozoficznych była Ewa Pramatka i Maryja Dziewica. Pierwsza kobieta była dla niego wyrazem życia gatunkowego, zorientowanego na przedłużenie gatunku, a nie na rozwój osobowy. Pramatka Ewa jako wyraz płci rodzącej była z kolei przeciwieństwem Maryi Dziewicy, płci twórczej, która była w oczach Bierdiajewa doskonała, stanowiła powrót do prawdziwej kobiecości, wyzwolonej z władzy przyrody. Matka Boska stwarza szansę odzyskania na powrót jednej płci [Selmowicz 1974, 92]. Jest wyrazem wiecznej dziewiczości (Sofii) u Sołowjowa. Maryję charakteryzuje ciepło i troskliwość. Evdokimov nazwał ją „Odwieczną

Macierzą, rozległą, nawodnioną glebą” [Evdokimov 1991, 168], w łonie której rozwija się i trwa świat. Warto zaznaczyć, że według tego teologa kobieta w religii była płcią silniejszą [tamże, 173], ponieważ przeważał w niej element kosmiczny, kolektywistyczny nad osobowym. Biblia wyniosła ją do zasady religijnej, immanentnej ludzkiej naturze [tamże, 26]. Ontycznie związana była z Duchem świętym, a mężczyzna z Chrystusem [tamże, 26]. Kobieta winna być podporządkowana mężczyźnie tak jak Kościół Chrystusowi. Pozostawmy to bez komentarza.

Rekapitułując: problematyka kobiecości była ważnym składnikiem Bierdiajewowskiej metafizyki oraz wynikającego z niej kultu wiecznej dziewiczości, zaczerpniętej od Boehmego i Sołowjowa. Nie przekładało się to jednak na czysto obiektywne, bezstronne obserwacje kobiet, prowadziło do łatwo widocznego konserwatywno-męskiego punktu widzenia maskowanego prokobiecią retoryką. Oto przykładowo cechą, którą dostrzegał w kobietach i najbardziej krytykował, była zazdrość, która miała przemieniać je w furie [Bierdiajew 2002, 70]. Pisał wyjątkowo dużo listów, większą część swojej korespondencji prowadził z kobietami i jak sam przyznawał, był to „szczególny świat kontaktów” [tamże, 262]. Skutkiem tego był fakt, że kobiety były jego głównymi zwolennikami, udawały, że rozumieją jego filozofię, jak sądził [tamże, 96]. Nie wiemy jak było naprawdę.

Interesowała go przede wszystkim kobiecość jako zagadnienie filozoficzne, nie empiryczne, zgodnie z eschatologicznym wymiarem własnej filozofii. Jego myśl jest głęboko osadzona w tradycji religijnej filozofii rosyjskiej, gdzie z zasady neguje się pierwiastek cielesny, a apoteozuje pierwiastek duchowy. Należy o tym pamiętać, czytając prace tego filozofa.

BIBLIOGRAFIA

- Bierdiajew, L., 2004, *Zawód: żona filozofa. Dzienniki*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 2006, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 1993, *Okruchy twórczości*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok: Wydawnictwo BENKOWSKI.
- Bierdiajew, M., 2002, *Rozważania o egzystencji*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 2004, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. Wiera i Ryszard Paradowscy, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 2002, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 2003, *Niewola i wolność człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Bierdiajew, M., 1997, *Nowe Średniowiecze*, przeł. M. Dybowski, Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bierdiajew, M., 2001, *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Brzeziński, B., 2002, *Mikołaj Bierdiajew – medytacje*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kozakiewicz, M., 1962, *O miłości prawie wszystko*, Białystok: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Łoski, M., 2000, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty: ANTYK.
- Mazurek, S., 1997, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, Wyd. UW, tenże *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Mikulska, J., 1995, *Przekształcenia ról płciowych a szanse kobiet*, [w:] J. Mikulska, E. Pakczys (red.), *Humanistyka i płeć. Studia kobiece z psychologii, filozofii i historii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Ostrowski, A., 1999, *Bierdiajew: egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin: UMCS.
- Przebinda, G., 1998, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, Kraków: Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU.

- Selmowicz, A., 1974, *Między Bogocześniakiem a androgyne*, [w:] „Człowiek i Światopogląd”, nr 2
- Stark, K., 1998, *Mit Androgyne w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] „Pismo Literacko-Artystyczne”, nr 11-12 (1988).
- Stark, K., 1987, *Mikołaja Bierdiajewa rozumienie twórczości*, [w:] „Człowiek i Światopogląd”, nr 8.
- Styczyński, M., 2005, *Bierdiajew: egzystencja autentyczna, czyli negatywna socjologia*, [w:] *Rozprawy filozoficzne Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, W. Tyburski i R. Wiśniewski (red.), Toruń: Wyd. UMK.
- Styczyński, M., 2010, *Berdjaev: authentic existence or a negative sociology*, [w:] “Studies In East European Thought” March 2010, vol. 62, no. 1.
- Styczyński, M., 2001, *Umiłowanie przyszłości, albo filozofia spraw ostatecznych Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Ibidem?, Łódź.
- Styczyński, M., 2009, *Polskie badania filozofii Bierdiajewa. Próba systematyzacji*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, L. Kiejzik, J. Ulik (red.), Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Wodziński, C., 1987, *Metamorfozy samoświadomości. Mesjanizm i eschatologia w historiozofii Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] M. Bierdiajew, *Rosyjska Idea*, przeł. JC-SW, Warszawa: In-Plus.
- Evdokimov, P., 1991, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań: W Drodze.

ABSTRACT

NIKOLAI BERDYAEV'S METAPHYSICS OF GENDER

Nikolai Berdyaev is the well-known Russian religious philosopher. He is famous mostly for works about dignity and freedom of man. These deliberations seem to be the utter base of all his philosophy, which we can call personalism. From that point of view, metaphysics of gender is founded on the respect and the human dignity. Berdyaev's philosophy is in this aspect dedicated to woman, her relations to man, nature and God. Berdyaev made these relations complicated and my objective in this article is to make them clearer.



MACIEJ MUSIAŁ

UNIwersytet Adama Mickiewicza

WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY INTYMNOŚCI W ŚWIETLE HISTORII SEKSUALNOŚCI MICHELA FOUCAULTA¹

Celem tego tekstu jest odczytanie badań Wojciecha Klimczyka dotyczących ponowoczesnego erotyzmu w perspektywie historii seksualności Michela Foucaulta. Socjologiczne analizy krakowskiego badacza stają się tym samym swoistym przedłużeniem dociekań francuskiego filozofa. Rzeczony zabieg pomaga wskazać na aktualność filozofii Foucaulta, a jednocześnie pozwala na głębszy wgląd we współcześnie zachodzące przemiany intymności. Należy zastrzec, że niniejszy szkic – ze względu na ograniczoną objętość – nie jest detaliczną i szczegółową analizą ani koncepcji Foucaulta, ani rozważań Klimczyka – skupiamy się natomiast na wskazaniu cech dystynktywnych obu koncepcji oraz podkreśleniu wzajemnych powiązań pomiędzy nimi. Porządek wywodu przedstawia się następująco: 1) zreferowana zostanie Foucaultowska historia seksualności przy czym: a) najpierw omówimy poglądy filozofa na chrześcijańskie i nowożytne podejście do seksualności, a następnie b) przedstawimy zapatrywania Foucaulta na seksualność w antycznej Grecji i Rzymie². Ponadto 2) omówione zostaną badania Wojciecha Klimczyka dotyczące ponowoczesnego erotyzmu, które następnie 3) odczytamy z perspektywy teorii Foucaulta.

¹ Artykuł został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS1/03338.

² Jak łatwo zauważyć, porządek sprawozdania z Foucaultiańskiej historii seksualności nie odpowiada chronologii omawianych wydarzeń, lecz chronologii prac filozofa. W tym sensie najpierw omówimy poglądy Foucaulta „środkowego” odnotowane w *Woli wiedzy*, a następnie Foucaulta „ostatniego” z okresu *Użytku z przyjemności* i *Troski o siebie*. Odwołujemy się tutaj do powszechnie przyjmowanego trójczłonowego podziału twórczości Foucaulta, którego autorem jest J. McGowan.

Nim przejdziemy do realizacji nakreślonego powyżej planu, koniecznym wydaje się przybliżenie jednego z fundamentalnych dla myśli Foucaulta pojęć, które zresztą często będzie się pojawiać w dalszym toku wywodu. Idzie tu mianowicie o zagadnienie władzy. Problematyka ta jest w ramach myśli Foucaulta kwestią szeroko omawianą i niezwykle istotną, niemniej jednak na potrzeby tego szkicu ograniczymy się do wskazania na najbardziej ogólne i rudymentarne aspekty Foucaultowskiego rozumienia władzy, korzystając tym samym z obfitego stanu badań w tym zakresie³. Władza ma zdaniem Foucaulta charakter „ściśle relacyjny” [Foucault 2010a, 68], nie jest substancjalna, zostaje „uosobiona”, „zinstytucjonalizowana” dopiero wtórnie i w sposób niekonieczny – władza w sensie Foucaulta funkcjonuje nawet wtedy, gdy nie istnieją żaden władcy, ani żadne rządy/instytucje. W tym sensie stosunki władzy są zawsze i wszędzie obecne [tamże, 67]. Najpewniej warto również zatrzymać się przy stwierdzeniu wyrażonym przez filozofa w *Nadzorować i karać*, zgodnie z którym władza „produkuje realność” [Foucault 1998a, 189] m.in. w tym sensie, że wyznacza zakres możliwości, które są brane pod uwagę przez jednostki ludzkie: polega na „kierowaniu cudzym kierowaniem się” oraz na kontroli nad możliwymi rezultatami tego ostatniego” [Foucault 1998b, 187]. Wydaje się zatem, że władzę można za Foucaultem rozumieć jako zawsze i wszędzie obecny układ sił, system funkcjonalnych zależności⁴ występujący w określonych warunkach społeczno-kulturowych, które warunkują kształt owych warunków społeczno-kulturowych (i odwrotnie – są przez nie warunkowane) oraz wyznaczają spektrum myślenia i działania dla jednostek funkcjonujących w ich obrębie⁵.

Analizując Foucaultowską historię seksualności należy na wstępie zwrócić uwagę na jej daleko idącą odmienność w stosunku do powszechnych poglądów dotyczących tej materii. „Standardowe”

³ Korzystamy tutaj z następujących omówień zagadnienia władzy w myśli francuskiego filozofa: [Banasiak 1988, 330–338]; [Błesznowski 2009, 73–98]; [Herer 2000, 69–87]; [Kapusta 2002, 95–124]; [Lemert, Gillan 1999, 87–122]; [Zbrzeźniak 2010, 59–127].

⁴ Próbę odczytania filozofii Foucaulta w kategoriach myślenia funkcjonalnego proponuje Jerzy Kmita [2007, 193–226].

⁵ Zasadniczo wydaje się, że problem relacji władzy i seksualności zasługuje na osobne omówienie, m.in. ze względu na specyficzny splot władzy dyscyplinarnej i biowładzy, jaki zachodzi właśnie w ramach seksualności [Foucault 1998c, 237–250]

historie seksualności zwykle, zdaniem Foucaulta, opierają się na następującym scenariuszu: 1) swoboda seksualna w antycznej Grecji i Rzymie, 2) chrześcijaństwo jako znaczne ograniczenie owej swobody, 3) społeczeństwo burżuazyjne jako dalsze zaostrzanie rygorów dotyczących seksualności znajdujące swoje apogeum w dziewiętnastowiecznym purytanizmie, 4) wiek dwudziesty jako wyswobodzenie seksualności ze sztywnych pęt obyczajowych regulacji. Foucault nazywa ten typ narracji „historią represji” [Foucault 2010a, 14–15] i sprzeciwia się obieranej w jej ramach perspektywie badawczej. Autor *Słów i rzeczy* przyznaje, że oczywiście seks był obiektem rozmaitych sankcji, twierdzi jednak, że były one czymś wtórnym i stosunkowo mało istotnym wobec mechanizmów, które leżały u ich podstaw. Francuski myśliciel twierdzi, że badając historię seksualności, należy zwrócić uwagę na relacje seksualności i władzy, przy czym ich przejawami są nie tyle wzmiankowane zakazy i represje, lecz raczej produkcja dyskursów o seksie, o których Foucault powiada, że ich mnożenie stanowi metodę sprawowania władzy [tamże, 31]. Tym samym filozof przekonuje, że w ramach dziejów seksualności, które klasycznie postrzega się jako proces stopniowej tabuizacji oraz postępujące zakazywanie mówienia o seksie i ukrywanie go, faktycznie mamy do czynienia z czymś zgoła odmiennym – z coraz intensywniejszym i coraz bardziej natrętnym mówieniem o seksie – i to właśnie owo mnożenie seksualnych dyskursów stanowi perspektywę, którą należy przyjąć, konstruując historię seksualności. Przejdziemy teraz do zreferowania kolejnych etapów, które Foucault omawia w swojej historii seksualności.

W ramach „standardowej” historii seksualności chrześcijaństwu zwykle przypisuje się ustanowienie trzech norm: reguły monogamii, zredukowania seksualności do reprodukcji i dyskwalifikacji przyjemności seksualnej. Foucault, na podstawie prac historycznych Paula Veyne’a, twierdzi, że stanowisko to jest dalekie od prawdy, jako że owe normy funkcjonowały już w starożytnej Grecji i tylko wybrana elita miała możliwość wyemancypowania się spod ich wpływu. Niemniej jednak Foucault dostrzega w chrześcijańskim podejściu do seksualności pewne istotne *novum* – władzę pasterską zwykle uosabianą przez postać duszpasterza. W tym sensie Foucault powiada, że chrześcijaństwo nie tyle wprowadziło nowe regulacje, co raczej nowe techniki władzy pozwalające owe regulacje wpajać [Foucault,

2000a, 207]. Niemniej jednak nie sposób nie zauważyć, że oprócz nowych mechanizmów władzy chrześcijaństwo wprowadziło również specyficzną etykę.

Władza pasterska w rozumieniu Foucaulta polega na kontrolowaniu i nadzorowaniu zbiorowości jednostek, przy czym nie odnosi się ona do konkretnego terytorium – podobnie jak w przypadku pasterza, który nie włada pastwiskiem, lecz stadem. Duszpasterz włada zarówno zbiorowością, jak i każdą jednostką z osobna – ze względu na ten aspekt władzy pasterskiej Foucault określa ją mianem indywidualistycznej [Foucault 2000a, 209]. Najwyższą wartością etyki chrześcijańskiej jest zbawienie – jest to wartość odgórnie narzucona, każdy ma bowiem obowiązek starać się o zbawienie [tamże, 210]. Zbawienia nie sposób osiągnąć bez pomocy duszpasterza, w związku z czym jednostki powinny być mu bezwzględnie posłuszne – owo bezwzględne posłuszeństwo staje się kolejną z naczelnych wartości etyki chrześcijańskiej [tamże, 211]. Duszpasterz sprawuje nad jednostkami kontrolę obejmującą nie tylko ich działania, lecz również – jak łatwo się domyślić – ich dusze, myśli. Kontrola dusz rozwija się, a zarazem zostaje w pewnym sensie zinstytucjonalizowana i w znacznym stopniu skodyfikowana, dzięki procedurze spowiedzi, w szczególności wraz z wprowadzeniem zabiegu polegającego na zamianie spontanicznej konfesji w wykalkulowane sprawozdanie. W tym sensie chrześcijaństwo, zdaniem Foucaulta, nie tyle wiąże się z tabuizacją seksu, ile raczej z zamiarem „przepuszczania go przez nieskończony młyn mówienia” [Foucault 2010a, 23], próbą – w opinii filozofa udaną – sprawienia, by „człowiek Zachodu stał się zwierzęciem wyznającym” [tamże, 47].

Francuski myśliciel dostrzega co najmniej cztery znaczące zjawiska towarzyszące nakreślonym powyżej mechanizmom władzy pasterskiej i etyki zbawienia. Po pierwsze, wskazuje na tendencję do „wyrzekania się siebie”, rezygnacji z własnej autonomii na rzecz uległości wobec pasterza. Innymi słowy, władza pasterska w połączeniu z etyką zbawienia warunkowały swoiste wyrzekanie się prawa do samodzielnego kreowania własnej podmiotowości, a zarazem zgodę na

przyjmowanie podmiotowości narzuconej⁶. Po drugie, autor *Słów i rzeczy* stwierdza, że za sprawą chrześcijaństwa antyczny imperatyw „troski o siebie” ustąpił miejsca nakazowi „poznania siebie”. Skoro bowiem celem jest osiągnięcie zbawienia poprzez wyrzeczenie się siebie, nie sposób się o siebie troszczyć. W zamian za to należy siebie poznać, by wyeliminować wszystko, co przeszkadza w drodze do zbawienia. Poznanie siebie nie odbywa się jednak na drodze autorefleksji, lecz za pośrednictwem duszpasterza, który wsłuchując się w konfesję jednostki, definiuje jej podmiotowość. Trzecim istotnym zjawiskiem związanym z pasterskimi stosunkami władzy i etyką zbawienia jest kontynuacja zapoczątkowanego już w antyku procesu rozluźniania więzi seksu z przyjemnością, przy jednoczesnym zacieśnianiu związków seksu i prawdy. Seks w kulturze zachodniej bardzo szybko przestał być postrzegany i badany jako źródło przyjemności (zagadnienie to powróci w dalszym toku wywodu przy okazji rozróżnienia *scientia sexualis* i *ars erotica*). Seks zaczęto analizować w kontekście prawdy i to w sposób dwojaki: po pierwsze, poszukując prawdy o seksie, po drugie, dopatrując się w seksie prawdy o człowieczeństwie [Foucault, 2010a, 54]. Ta wola wiedzy w odniesieniu do seksu wiąże się z czwartym zjawiskiem, które można wskazać przy analizie relacji pomiędzy chrześcijaństwem a seksualnością – wytwarzaniem wiedzy na temat seksu przy jednoczesnym zespoleniu się owej wiedzy oraz władzy w jednolity mechanizm. Zjawisko to omówione zostanie szerzej w kontekście nowożytnych dziejów seksualności.

Wraz ze spadkiem znaczenia religii wpływ chrześcijaństwa na seksualność począł stopniowo maleć. Niemniej jednak, tendencje, które zostały zapoczątkowane w okresie dominacji chrześcijaństwa, nie tyle zaczęły zanikać, co raczej uległy rozwinięciu i ewolucji. Foucault wskazuje na dwa dyskursy, które przyczyniły się do tego stanu rzeczy. Pierwszym jest dyskurs pedagogiczny, drugim dyskurs naukowy. Pedagogizację seksu Foucault datuje na wiek osiemnasty, kiedy to w całej Europie próbowano uczyć dzieci dojrzałego stosunku do zagadnień seksualnych, prowadząc jednocześnie krucjatę przeciwko

⁶ Foucault stwierdza wprost, że władza pasterska polegała na usuwaniu „ja”, [Foucault 2000b, 275] i że jej celem było „uśmiercenie woli” jednostki, a każdy akt własnej woli postrzegany był jako coś złego [Foucault 2010d, 190].

dziecięcej masturbacji [Foucault 2010a, 27–29]. Unaukowanie seksu, datowane przez francuskiego filozofa na wiek dziewiętnasty, wiązało się oczywiście z tym, że stał się on obiektem zainteresowania nauk takich jak m.in. medycyna, prawo, psychologia, a w końcu „dedykowanej” seksowi dziedziny nauki, jaką jest seksuologia. W ten sposób, w świetle analiz francuskiego filozofa, seks wieku dziewiętnastego nie jawi się jako tabu, lecz jako obiekt wciąż mnożących się dyskursów poszukujących prawdy: wyznań o charakterze moralnym i metod naukowych o charakterze racjonalnym [tamże, 51].

Zdaniem Foucaulta, zarówno pedagogizacja, jak i unaukowanie seksu stanowią wyraz zacieśniania się związków pomiędzy seksem i prawdą, a także eskalacji woli pozyskania prawdziwej i uporządkowanej wiedzy na temat seksu, wyrażającej się w przekonaniu, że istnieje ukryta prawda o seksie, i że seks może dostarczyć prawdy o człowieczeństwie. W ten sposób konstytuuje się mechanizm władzy-wiedzy, który przejawia się właśnie w dążeniu do odkrycia prawdy o seksie poprzez poddawanie go analizom i klasyfikacjom. W konsekwencji pojawiają się naukowo stwierdzone dewiacje, odchylenia i patologie o charakterze seksualnym, które pozwalają oddzielić „normalnych” od „nienormalnych” – to, co wcześniej uznano za „tylko” moralnie naganne, nauka uczyniła nienormalnym i nienaturalnym [tamże, 83].

Foucault powiada, że mechanizm władzy-wiedzy doprowadził do ukonstytuowania się urządzenia seksualności – wizji seksu wytworzonej przez rzeczony mechanizm, która jest powszechnie postrzegana jako naturalna: „W istocie chodzi raczej o samą produkcję seksualności. Nie powinniśmy się w niej dopatrywać jakiejś danej naturalnej, którą władza starałaby się poskromić, albo mrocznej dziedziny, którą wiedza próbowałaby powoli odsłonić. Seksualność to nazwa, jaką możemy nadać historycznemu urządzeniu: nie oddolna rzeczywistość, którą trudno ująć, lecz olbrzymia sieć na powierzchni, gdzie stymulacja ciał, nasilenie przyjemności, zachęta do mówienia, metody poznawcze, wzmocnienie kontroli i oporów zająbiają się wzajemnie podług miar właściwych kilku wielkim strategiom władzy i wiedzy” [tamże, 75]. Mechanizm władzy-wiedzy poprzez wytworzenie urządzenia seksualności ustala reguły dotyczące seksu i podmiotowości, nadając im status prawdziwych i naturalnych –

Foucault mówi w tym kontekście o *assujettissement*, które to pojęcie Tadeusz Komendant błyskotliwie przetłumaczył jako ujarzmianie. Podczas gdy w okresie pasterskich stosunków władzy należało najpierw wyrzec się własnej podmiotowości, a następnie przyjąć wizję podmiotowości zalecanej przez duszpasterza, nowoczesne stosunki władzy niejako „skracają” ten proces, „od razu” oferując jednostkom gotową i naturalną (bo prawdziwą) podmiotowość poprzez wytworzenie jej sztucznego obrazu postrzeganego jako naturalny.

Foucaultowska historia (jeśli idzie o chronologię dziejową) kończy się w zasadzie na początku dwudziestego wieku poprzez wyrażenie ambiwalentnego stosunku wobec psychoanalizy. Niemniej jednak nie oznacza to końca *Historii seksualności* jako dzieła – Foucault w dwóch kolejnych tomach cofa się do czasów antycznej Grecji i Rzymu. Owe dwa tomy – *Użytek z przyjemności* (obejmujący okres od V do IV w. p.n.e.) i *Troska o siebie* (IV w. p.n.e. – II w. n.e.) – przynależą do ostatniego, trzeciego stadium rozwoju myśli filozofa. *Użytek z przyjemności* i *Troska o siebie* w powszechnej opinii badaczy różnią się diametralnie od *Woli wiedzy*. Nie idzie tu tylko, ani nawet przede wszystkim, o inny okres dziejowy, lecz o zupełnie inną metodologię badania⁷. Jedną z najlepszych charakterystyk dotyczących różnicy pomiędzy „środkowym” a „ostatnim” Foucaultem jest następująca wypowiedź:

„W trzecim i ostatnim okresie swej twórczości Foucault przesunął przedmiot zainteresowań z władzy, egzekwowanej wobec jednostek i je formującej, na władzę jednostek wobec siebie samych, poprzez którą same siebie formują. Była to część tego, co rozumiał przez ‘etykę’ – przedmiot jego zainteresowania w ostatnich latach życia. Moralność, twierdził Foucault, nie wyczerpuje się w naszych relacjach z innymi ani w kodach postępowania moralnego, które kierują interakcjami, w jakie wchodzi pomiędzy sobą różne jednostki i grupy. Dotyczy ona także sposobów odnoszenia się jednostek do siebie samych i kierowania sobą – sposobów praktykowania oddziaływania na siebie samych i jednocześnie konstytuowania siebie jako

⁷ Należy zaznaczyć, że owa zmiana, która dokonała się w twórczości Foucaulta, budzi spory i kontrowersje dotyczące relacji łączących *Wolę wiedzy* z *Użytkiem...* i *Troską...* Część badaczy twierdzi, że pomiędzy tymi dziełami mamy do czynienia ze swoistą kontynuacją, część opowiada się za tezą o niewspółmierności badań. Spór ten interesująco omawia Urszula Zbrzeźniak, jednocześnie opowiadając się za stanowiskiem „kontynualistycznym” [Zbrzeźniak 2010, 128–133], które przyjęte jest również w ramach prezentowanego tu szkicu.

moralnych podmiotów naszych pragnień i działań. Etyka jest troską o siebie” [Nehamas, 1998, 179; cyt. za: Koczanowicz, 1999, 16].

Foucault zaprzestał badania sposobu, w jaki system władzy-wiedzy ujarzmia jednostki, narzucając im podmiotowość i konstruując seksualność, zwrócił natomiast uwagę na sposób, w jaki jednostki ujarzmiają same siebie, kreując własne „ja” i własny seks. Pewnego rodzaju egzemplifikacją tego samo-ujarzmiania są dla francuskiego filozofa właśnie antyczna Grecja i Rzym. Antyczne zapatrywania na seksualność omawia Foucault w kontraście do seksualności chrześcijańskiej. Jedną z zasadniczych różnic, jakie Foucault dostrzega pomiędzy nimi, jest charakter moralności. Foucault wyróżnia dwa typy moralności: skupiającą się na subiektywizacji oraz skupiającą się na kodeksie, i jednocześnie przekonuje, że ta pierwsza charakterystyczna jest dla antyku, natomiast ta druga dla chrześcijaństwa i nowożytności [Foucault, 2010b, 130–133]. Moralność skupiająca się na subiektywizacji koncentruje się na sposobie, w jaki podmiot staje się podmiotem moralnym, idzie tu nie o formułowanie konkretnych norm, lecz raczej o sposób ich internalizacji. Tymczasem moralność skupiająca się na kodeksie zainteresowana jest głównie tworzeniem zbiorów reguł, które jednostka winna bezkrytycznie przyswajać i realizować – subiektywizacja ogranicza się tutaj do owej bezwarunkowej asymilacji i praktycznej realizacji. Foucault przekonuje, że w antycznych zapatrywaniach na seks istotne były nie tyle konkretne nakazy i zakazy, lecz raczej stosunek podmiotu do sfery seksualnej – aktywności seksualne nie były klasyfikowane na dozwolone i niedozwolone i w tym sensie nie podlegały ocenie, ocenie podlegał natomiast stosunek podmiotu do owych aktywności, który powinien być umiarkowany i wolny od przesady.

Foucault twierdzi, że „każda z trzech wielkich sztuk prowadzenia się, trzech wielkich technik samorealizacji rozwiniętych w myśli greckiej – Dietetyka, Ekonomika i Erotyka – jeśli nawet nie zaproponowała szczególnej moralności seksualnej, to przynajmniej szczególne ujęcie seksualnych zachowań. W tym wypracowaniu wymogów wstrzemięźliwości Grecy nie tylko że nie zamierzali tworzyć kodeksu zachowań obowiązujących wszystkich, ale również nie starali się organizować zachowania seksualnego jako dziedziny zależnej we wszystkich aspektach od jednego i tego samego zespołu zasad” [tamże,

278]. Francuski filozof przekonuje, że antyczna moralność w gruncie rzeczy ograniczała się do samo-ujarzmiania podmiotu w duchu *sophrosyne* i *enkrateia*, czyli wedle zasady umiaru, którą realizowano na drodze *askesis*, zbioru ćwiczeń mających pomóc w budowaniu owej samodyscypliny. W tym sensie moralność miała charakter pluralistyczny – nie istniał żaden kodeks, który był realizowany przez wszystkich i w taki sam sposób. Podstawą moralności była permanentna walka z samym sobą, samo-ujarzmianie siebie mające na celu niezależność od popędów i pragnień. Celem moralności antycznej była zdaniem Foucaulta wolność pojęta jako autonomiczne rozporządzanie samym sobą – także w sferze seksualnej.

W daleko idącej opozycji wobec moralności greckiej stawia Foucault moralność chrześcijańską, moralność nastawioną na kodeks, a więc na konkretny zbiór nakazów i zakazów. *Askesis* przyjmuje tu postać ascezy, co oznacza, że panowanie nad sobą zostaje zamienione na wyrzekanie się siebie. Samo-ujarzmienie, samodyscyplinowanie się jednostki ustępuje tu miejsca władzy duszpasterza, który sprawuje kontrolę nad przestrzeganiem kodeksu przez jednostkę. Dążenie do panowania nad sobą i do autonomii zostaje zastąpione przez dążenie do podporządkowania się duszpasterzowi, tworzenie własnej podmiotowości ulega dewaluacji na rzecz bycia wytworem kodeksu i duszpasterza.

Warto wspomnieć w tym miejscu o innym rozróżnieniu, które przywołuje Foucault, a mianowicie o rozróżnieniu na *ars erotica* oraz *scientia sexualis*. Zdaniem francuskiego filozofa jednym z wyróżników kultury zachodniej jest fakt, że niezwykle szybko wytworzyła ona naukę o seksie mającą na celu pozyskanie uporządkowanej i prawdziwej wiedzy na temat seksualności, podczas gdy np. kultury Wschodu (a do pewnego stopnia również antyczna Grecja i Rzym) zainteresowane były raczej sztuką erotyczną nastawioną na pozyskanie przyjemności. Foucault przekonuje, że *ars erotica* związana jest z postawą zaangażowania wobec seksu, postawą uczestnika, natomiast *scientia sexualis* stara się na seks spoglądać z dystansu, z pozycji bezinteresownego obserwatora, co z kolei prowadzi do sytuacji, w której w kulturze zachodniej ma miejsce nadprodukcja wiedzy teoretycznej i nieświadomość w kwestii pragnień podmiotu [Foucault 2010a, 202].

Przejdziemy teraz do omówienia badań dotyczących współczesnej seksualności, skupiając się głównie na analizach Wojciecha Klimczyka. Współczesna seksualność, a zarazem cała sfera intymna, są zdaniem niektórych badaczy wyzwolone z kieratu obyczajowych regulacji, wyemancypowane z ekonomicznych uwarunkowań i – po długim okresie podlegania reżimom i unormowaniom – wolne. Anthony Giddens [2007] przekonuje, że mamy współcześnie do czynienia ze związkami, które nazwać można czystymi relacjami – czystymi, bo nie zanieczyszczonymi regulacjami ekonomicznymi i obyczajowymi, czy obowiązkiem instytucjonalizacji. Zdaniem Giddensa kształt współczesnych relacji intymnych zależy tylko od woli jednostek w nich partycypujących. Brytyjski socjolog pisze również o plastycznej seksualności, która – dzięki m.in. wynalazkom takim jak pigułka antykoncepcyjna – nie jest bezwarunkowo związana z prokreacją, lecz może stanowić źródło beztroskiej przyjemności i być dowolnie kształtowana podług potrzeb konkretnych jednostek. Czysta relacja i plastyczna seksualność mają stanowić wyraz demokratyzacji intymności polegającej na rosnącym równouprawnieniu (kobiet i mężczyzn, lepiej i gorzej sytuowanych, przynależnych do wyższych i niższych klas społecznych itd.) jeśli idzie o partycypację w sferze intymnej i na wzrastającej w jej ramach przestrzeni wolności pozwalającej na samorealizację. W sukurs przychodzi Giddensowi m.in. Brian McNair [2004], który opisując współczesność jako kulturę striptizu, kulturę zerotyzowaną, głosi jednocześnie demokratyzację pożądania, polegającą na emancypacji relacji seksualnych wcześniej uważanych za dewiacje, np. homoseksualizmu.

Giddens i McNair niewątpliwie w znacznym stopniu mają słuszność, diagnozując współczesną intymność jako intymność wyemancypowaną, wolną i plastyczną, podatną na dostosowywanie do potrzeb jednostek. Niemniej jednak optymistyczne diagnozy są tylko jedną stroną medalu. Po drugiej stronie barykady znajdują się badacze tacy jak Arlie Russell Hochschild i Wojciech Klimczyk, którzy przekonują, że samorealizacyjny potencjał tkwiący w wyemancypowanej intymności pozostał w znacznym stopniu niezaktualizowany, jako że intymność na rozmaite sposoby została uwikłana w mechanizmy rynku kapitalistycznego [Hochschild 2003]. W dalszych rozważaniach przyjrzymy się bliżej myśli Wojciecha Klimczyka, jako że obiekt jego badań (erotyzm, rozumiany jako

funkcjonujące kulturze przekonania i przedstawienia dotyczące sfery seksualnej [Klimczyk 2008, 18]) jest najbardziej zbliżony do przedmiotu zainteresowań Foucaulta. Nie będzie to detaliczne zreferowanie rezultatów badań Klimczyka, lecz raczej wyłożenie jego głównych założeń i idei, które następnie zostaną odniesione do dotychczas zreferowanych wywodów autora *Słów i rzeczy*.

Wojciech Klimczyk podejmuje badanie erotyzmu na podstawie opisów seksu w popularnych czasopismach oraz analizy fenomenu pornografii. Zarówno w przypadku czasopism (Klimczyk bierze pod uwagę tygodniki takie jak „Wprost” czy „Polityka” oraz magazyny jak „CKM” i „Cosmopolitan”), jak i pornografii (krakowski badacz głównie analizuje dostępne w Internecie filmy określane mianem *hard*) skala pisania o seksie i jego przedstawiania jest ogromna – mówiąc językiem Foucaulta: produkcja dyskursów o seksie zdaje się ulegać dalszemu pomnażaniu.

Na łamach popularnych tygodników seks jest przedstawiany jako istotny problem, który należy nieustannie podejmować, jako papierek lakmusowy mający powiedzieć prawdę o współczesnej kulturze i współczesnym człowieczeństwie [tamże, 142–143]. Klimczyk zauważa, że mnożenie seksualnego dyskursu jest samonapędzającym się mechanizmem, dodatkowo stymulowanym przez autorytet nauki: „Im więcej o seksie się pisze, tym ważniejszy się wydaje i tym bardziej wart uwagi, a więc opisanie. Mariaż z ponowoczesną nauką pozwala wzmocnić to przekonanie. Skoro naukowcy zabierają głos w danej sprawie, to ma ona znaczenie” [tamże, 149]. Seks jest zatem współcześnie nadal postrzegany jako źródło prawdy, jako coś, o czym należy dowiedzieć się jak najwięcej, wciąż żywiona jest wobec niego wola wiedzy. Istotną rolę odgrywa również unaukowanie seksu, które, jak wspomniano wcześniej, dodatkowo sprzyja rozrastaniu się obsesji mówienia o seksie i poszukiwania prawdy – o nim, i w nim.

Nauka ma również duże znaczenie w kontekście seksualnego poradnictwa, które wyjątkowo prężnie funkcjonuje na łamach kolorowych magazynów. Seks jest tam przedstawiany jako wyzwanie, któremu można sprostać tylko poprzez permanentne udoskonalanie swoich umiejętności. Staje się swoistym sportem, który należy trenować, by osiąść odpowiednią technikę. Klimczyk przekonuje, że duży w tym udział nauki, która analizując seks (m.in. opisując fizjologiczne doznania i strukturę orgazmu), wykreowała przekonanie,

że aby uprawiać go w sposób satysfakcjonujący należy zapoznać się z – przedstawionymi w formie porad – naukowymi faktami na jego temat: „W sypialni liczyć zaczęła się dobra znajomość anatomii, czyli *de facto* uzyskana od specjalistów wiedza. Przyjemność stała się kwestią umiejętności” [tamże, 156].

Klimczyk interesująco analizuje zasadnicze rysy składające się na logikę widowiska pornograficznego. W ramach tej logiki twierdzi się, że pornografia pokazuje czysty seks pozbawiony jakiegokolwiek woalu, seks bez owijania w bawełnę, bez niepotrzebnych ozdobników. Pornograficzny seks odarty jest z kontekstu, w związku z czym większość filmów pozbawiona jest jakiegokolwiek fabuły, przedstawiając tylko stosunek płciowy [tamże, 217]. Nie istnieje żadna narracja, która spaja przedstawiane sceny w całościową opowieść. W ten sposób pornografia stara się zaspokoić estetyczną potrzebę silnych wrażeń: „Chodzi o dostarczenie jak największej ilości bodźców, najmocniejsze pobudzenie” [tamże, 217]. Jednocześnie w ten sposób, za pomocą czystego seksu, pornografia chce zaprezentować prawdę o seksie: „W pornografii nie chodzi już wcale o film, a więc fikcję. Widz nie chce oglądać intrygi, interesuje go jedynie prawdziwy seks” [tamże, 219]. Prawda seksu jest zatem główną wartością zarówno na łamach czasopism piszących o seksie jak i w ramach widowiska pornograficznego: „Chodzi o to, żeby poznać prawdę o seksie. Pornografia głosi, że tę prawdę pokazuje” [tamże, 192]. Niemniej jednak, mimo że w ramach pornografii nie istnieje spoiwo w postaci fabuły, nie oznacza to, że pozbawiona jest ona porządku – przeciwnie, Klimczyk przekonuje, że pornograficzna logika opiera na klasyfikowaniu i systematyzowaniu. „Stosunki zestawia się tematycznie, ponieważ kolejną ważną cechą pornografii jest jej systematyczność. Upodobania są skrupulatnie skatalogowane. Seks podzielony jest na dyscypliny” [tamże, 220]. Katalogowanie jest właśnie tym, co zastępuje fabułę w roli wyróżnika i kryterium porównawczego. Poszczególne widowiska klasyfikowane są ze względu np. na kolor skóry występujących osób, ich wiek, kolor włosów czy rozmiar piersi aktorek. Wszystko zostaje skrupulatnie umieszczone w odpowiednich szufladkach i opatrzone stosownymi fiszkami. Każde pragnienie (np. oglądania seksu, w którym biorą udział kobiety o rudych włosach i obfitych biustach) może zostać zaspokojone, bez konieczności oglądania tego, czym nie jesteśmy w danej chwili zainteresowani –

wystarczy sięgnąć do odpowiedniej szufladki. Mimo że pornografia chce jawić się jako spontaniczna i autentyczna, jest w znacznym stopniu zrjonalizowana i skalkulowana: „Pornografia jest symptomatyczną dla ponowoczesności formą erotyzmu, gdyż pielęgnując złudzenie spełnienia na powierzchni dyskursu, czyni go w głębi cynicznym, stając się odbiciem rynkowej gry interesów. (...) Ma przedstawiać seks wyzwolony z ograniczeń, seks spontaniczny, a w rzeczywistości jest seksem przedstawianym, zaplanowanym, usystematyzowanym. Jest iluzją wyzwolenia, przygotowaną na potrzeby rynku. Jest seksem, który ma przynieść zysk, taki zaś seks nie może być źródłem wyzwolenia, gdyż swoboda zaprogramowana nie jest żadną swobodą” [tamże, 247].

Mnożenie się seksualnych dyskursów, rosnąca skala przedstawiania i opisywania seksu, jaka jest udziałem czasopism i pornografii, na pierwszy rzut oka wydaje się mieć na celu dostarczanie przyjemności. Porady mają przecież uczynić seks bardziej satysfakcjonującym, ekstatycznym, natomiast pornografia sama w sobie ma być źródłem przyjemności, jednocześnie dostarczając wiedzy o tym, jak pozyskać przyjemność poprzez uczestnictwo w akcie seksualnym, a nie jego obserwację. Niemniej jednak, zdaniem Klimczyka, ani zastosowanie się do porad, ani lektura widowiska pornograficznego nie stanowią źródła przyjemności, lecz wręcz przeciwnie. Krakowski badacz przekonuje, że seksualne poradniki obiecują rozkosz niemożliwą, a niemożliwość ta wynika z samej treści owych porad.

Po pierwsze, porady zalecają bycie spontanicznym, naturalnym i autentycznym, opisując te dyspozycje jako konieczny warunek rozkoszy, jednak z drugiej strony serwują gotowe przepisy, niemal zbiory procedur: „Seks okazuje się równocześnie tajemnym lądem, który kryje niezgłębione sekrety, i dyscypliną wiedzy, którą należy studiować, sportem, który należy stale uprawiać, by nie wyjść z formy. Pożądanie musi zostać uwolnione z więzów logiki, musi być *spontaniczne*, ale też logika pożądania musi zostać *zrozumiana*” [tamże, 182]. Mówiąc najprościej: „Spontaniczność nie daje się pogodzić z korzystaniem z seksualnych porad” [tamże, 182]. Po drugie, jedną z naczelných zasad zarówno porad jak i przekazu pornograficznego jest zasada transgresji, postulat ciągłego przekraczania granic: „Seks *zawsze* można ulepszyć – przekonują nas magazyny. – Seks nigdy nie jest doskonały. Trzeba wciąż od nowa próbować wspiać się na szczyt. Nad seksem nie można przejść do porządku dziennego, bo grozi to

nieumiejętnością odpowiedniego zaspokojenia partnera” [tamże, 165]. Otóż jeśli należy wciąż przekraczać kolejne granice, okazuje się, że właściwie żaden stosunek nie jest źródłem należytej rozkoszy, ponieważ zawsze można postarać się bardziej – w ten sposób nieustannie obiecywane przez porady i pornografię spełnienie staje się nieosiągalne. Klimczyk nie poprzestaje jednak na skonstatowaniu syndromu „rozkoszy niemożliwej” i braku spełnienia, wskazując również na wynikające z tych niemożliwości i braków poczucie frustracji i niezadowolenia: „Orgazm staje się doznaniem niemal mistycznym, gdy się o nim czyta [lub ogląda w filmie pornograficznym – przyp. M.M.], to zaś powoduje, że rzeczywiste doznania wydają się przy opisywanych blade i niesatysfakcjonujące” [tamże, 179].

Jeśli zatem porady i pornografia wbrew swoim zapewnieniom nie służą przyjemności, pojawia się pytanie o sens ich funkcjonowania i o przyczynę ich popularności. Klimczyk odpowiada na nie w następujący sposób: „Nie sposób (...) udawać, że ponowoczesny erotyzm to sprawa pożądania i rozkoszy dla nich samych. W świecie naczyń połączonych, gdzie sfery praktyki nachodzą na siebie, nie da się oddzielić emocji od ekonomii, fizjologii od konsumpcji. Nasze pożądanie jest kształtowane przez rynek tak, żeby owocowało konkretnymi decyzjami konsumenckimi, a przez to napędzało mechanizm produkcji i konsumpcji dóbr” [tamże, 96]. Treści, jakie przekazują poradniki i filmy pornograficzne, jawią się zatem jako mające na celu nie tyle zaspokojenie ludzkich potrzeb, dostarczenie rozkoszy, lecz raczej zaspokojenie potrzeb rynku kapitalistycznego, dostarczenie producentów i – w szczególności – konsumentów. Mnożące się dyskursy o seksie są więc funkcjonalne wobec kapitalizmu.

Przejdźmy teraz do odczytania myśli Klimczyka z perspektywy filozofii Foucaulta. Poradnictwo i pornografia jawią się jako Foucaultowskie dyskursy będące częścią urządzenia seksualności mającego na celu wytworzenie takiej wizji seksu, która okaże się funkcjonalna wobec systemu stosunków władzy – w tym przypadku dominującym elementem w ramach tych stosunków jest kapitalizm. Wciąż żywa okazuje się wola wiedzy dotycząca seksu – seks ma nam powiedzieć prawdę o sobie oraz o nas samych. Klimczyk przekonuje, że obietnica dostarczenia owych prawd jest jedną z głównych przyczyn popularności poradnictwa i pornografii. Daleko idące uwikłanie nauki w treści porad oraz funkcjonowanie seksu jako umiejętności

wymagającej przyswojenia odpowiedniej wiedzy i techniki wskazują na to, że mechanizm władzy-wiedzy jest współcześnie wciąż obecny. Tym samym, ponowoczesnemu erotyzmowi jest bliżej do *scientia sexualis* – poszukiwania prawdy i uporządkowanej wiedzy – niż do *ars erotica* – sztuki sprawiania przyjemności i zaspokajania pragnień. Mimo że porady i pornografia obiecują dostarczać przyjemności, ostatecznie stają się źródłem frustracji i cierpień. Ich systematyczność, skłonność do klasyfikowania i wytwarzania gotowych instrukcji nie ma nic wspólnego z bazującą na wyobraźni spontaniczną sztuką erotyczną, jednocześnie stanowiąc wyraz funkcjonowania mechanizmu woli wiedzy.

Wpisując współczesność w klasyczną, „represyjną” historię seksualności, badacze tacy jak Giddens czy McNair wieszczą wyemancypowanie się seksu z zewnętrznych regulacji – jest to zdanie nie tylko dwóch wzmiankowanych socjologów, lecz w znacznej mierze również powszechnie przyjmowane „zdroworozsądkowe” przekonanie. Niezależnie od tego, czy owo wyzwolenie seksu waloryzuje się pozytywnie jako przejaw emancypacji, czy negatywnie jako przejaw zepsucia obyczajów, sam fakt wyzwolenia przyjmuje się bez większych dyskusji. Perspektywa Foucaulta przedstawia zupełnie inny obraz. Historia seksualności jawi się jako coraz częstsze i coraz głośniejsze mówienie o seksualności, które zostaje uwikłane w mechanizmy władzy, by w końcu wytworzyć wzorzec seksualności przyjmowany przez jednostki jako „naturalny”. Współczesny erotyzm jawi się w tym kontekście jako wyjątkowo sprawnie funkcjonujące urządzenie seksualności, w wysokim stopniu funkcjonalne wobec kapitalizmu, a co więcej – niesłychanie skuteczne. Skuteczność ta polega na tym, że ponowoczesne urządzenie seksualności zamiast z jawnej przemocy korzysta z perswazji, utrzymując w jednostkach przekonanie, że kształt seksualności, którą przyjmują jako własną, jest wynikiem ich autonomicznych decyzji. Zamiast posługiwać się retoryką nakazów i zakazów, korzysta z retoryki uwodzenia i obietnicy przyjemności. Co więcej, współczesny erotyzm stanowi kolejny wariant klasyfikującej i wykluczającej *scientia sexualis* – podczas gdy kiedyś władza-wiedza oddzielała „normalnych” od „dewiantów”, dziś eksperci przedstawiają katalogi umiejętności, które należy osiąść, i warunków, jakie należy spełnić, by podołać lansowanym w kulturze wzorcom. Ulepszanie miłości i seksu przestaje jawić się jako możliwość, staje się

koniecznością, opresją. Jak powiada Wojciech Klimczyk, „seks przestał być sprawą pożądania, a stał się umiejętnością, której niepełne opanowanie skazuje na wykluczenie i samotność” [Klimczyk 2008, 76–77]. W świetle filozofii Foucaulta współczesna seksualność jawi się nie jako wyemancypowana, lecz jako pogrążona w iluzji wolności i w tym sensie zniewolona tym bardziej, że nieświadoma uwarunkowań jakim podlega.

Poczynione w ramach tego szkicu ustalenia mogą jawić się jako radykalne, jednostronne i pesymistyczne. Niemniej jednak należy zastrzec, że nie przesądza się tutaj, iż zaprezentowane poglądy Foucaulta i Klimczyka stanowią jedyną i niepodważalną prawdę o seksualności kultury zachodniej. Nie odmawiamy słuszności wzmiankowanym wcześniej wizjom wyemancypowanej i zdemokratyzowanej intymności, jakich zwolennikami są m.in. Giddens i McNair⁸. Niniejszy tekst przedstawia tylko jedno z wielu możliwych stanowisk i w żadnej mierze nie rości sobie prawa do bycia tzw. „ostatnim słowem”. Przeciwnie, jego głównym zamierzeniem jest nie tyle zamknięcie dyskusji na temat seksualności, co raczej próba jej stymulacji.

⁸ Ponadto, nawet jeśli zgodzimy się, że Klimczyk i Foucault mają słuszność, warto zaznaczyć, iż z filozofii francuskiego myśliciela da się wyinterpretować swoisty program pozytywny stanowiący potencjalne remedium na nakreślony powyżej stan rzeczy. Analiza owego programu pozytywnego nie została wykonana w niniejszym tekście ze względu na ograniczone miejsce. Niemniej jednak takową analizę w przekonujący sposób przeprowadza Urszula Zbrzeźniak [2010, 134–204]

BIBLIOGRAFIA

- Banasiak, Bogdan, 1988, *Michel Foucault – mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie”, 6, ss. 330–338.
- Błesznowski, Bartłomiej, 2009, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucault jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Foucault, Michel, 2010d, *Bezpieczeństwo terytorium populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978*, przeł. Michał Herer, Warszawa: PWN.
- Foucault, Michel, 1998a, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, Michel, 1998b, *Podmiot i władza*, przeł. Jacek Zychowicz, [w:] „Lewą Nogą”, 10, ss. 175-172.
- Foucault, Michel. 2000a, *Seksualność i władza*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, Warszawa – Wrocław: PWN.
- Foucault, Michel, 2000b *Techniki siebie*, [w:] *Filozofia, historia, polityka*, dz. cyt.
- Foucault, Michel, 2010c, *Troska o siebie*, [w:] tenże, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Foucault, Michel, 1998c, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, Michel, 2010b, *Użytek z przyjemności*, [w:] *Historia seksualności*, dz. cyt.
- Foucault, Michel, 2010a, *Wola wiedzy*, [w:] *Historia seksualności*, dz. cyt.
- Giddens, Anthony, 2007, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Herer, Michał, 2000, *Michela Foucault wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, publikacja internetowa: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf>, data dostępu: 12.07.2012.

- Hochschild, Arlie Russell, 2003, *The Commercialization of Intimate Life: Notes From Home And Work*, San Francisco and Los Angeles: University of California Press.
- Kapusta, Andrzej, 2002, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kmita, Jerzy, 2007, *Jacy moglibyśmy być? [w:] tenże, Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Klimczyk, Wojciech, 2008, *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków: Universitas.
- Koczanowicz, Leszek, 1999, *Wstęp*, [w:] Lemert, Charles C., Gillan, Garth, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, Warszawa – Wrocław: PWN.
- Lemert, Charles C., Gillan, Garth, 1999, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, dz. cyt.
- McNair, Brian, 2004 *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Muza.
- Nehamas Alexander, 1998, *Socratic Reflection from Plato to Foucault*, Los Angeles: University of California Press.
- Zbrzeźniak, Urszula, 2010, *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

ABSTRACT

CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS OF INTIMACY IN THE PERSPECTIVE OF MICHEL FOUCAULT'S HISTORY OF SEXUALITY

This article discusses relations between Foucault's history of sexuality and the contemporary transformations of eroticism diagnosed by Wojciech Klimczyk. The Klimczyk's studies are interpreted in the perspective of theoretical tools provided by Foucault and seem to lead to an interesting conclusions. Peculiarity of those conclusions is especially connected with the fact that they are opposite to the diagnosis provided by Brian McNair and Anthony Giddens. Simply speaking, Giddens and McNair claim that contemporary intimacy is emancipated from most of regulations and contains a high amount of freedom, while Klimczyk (with theoretical support of Foucault) argues that nowadays sexuality is strongly regulated by the outside conditions, especially by the market.



BARTOSZ JANIK
UNIwersytet Jagielloński

CZY NEURONALNE KORELATY ŚWIADOMOŚCI SĄ POTRZEBNE FILOZOFII?

1.0 Czym są NCC?

1.1 D. Chalmers

Rozważania dotyczące NCC warto rozpocząć od prezentacji dwóch podstawowych koncepcji poruszających tę problematykę. Z jednej strony, jest to koncepcja metodologiczna D. Chalmersa, z drugiej koncepcja neurobiologiczna Ch. Kocha i F. Cricka. Obie kwestie, dzięki temu, że znakomicie uzupełniają się wzajemnie, warto potraktować jako punkt wyjścia do zagadnień filozoficznych związanych z NCC. W opinii Chalmersa, problem NCC rozбивa się na kilka pytań, których rozstrzygnięcie powinno doprowadzić do przełomu w neuronaukach [Chalmers 2000, 17]:

1. Co rozumiemy przez 'świadomość' ?
2. Co rozumiemy przez 'neuronalne korelaty świadomości' ?
3. Jak możemy znaleźć neuronalne korelaty świadomości?
4. Co może nam wyjaśnić istnienie neuronalnych korelatów świadomości?
5. Czy świadomość jest redukowalna do jej neuronalnych korelatów?

Jako że większość z zaprezentowanych pytań można odnieść do całej filozofii umysłu, filozof ogranicza pole działania do niektórych kwestii. Przede wszystkim, NCC stanowią kwestię szczegółową, należy zatem ograniczyć rozstrzygnięcia w zakresie odpowiedzi na pytania 'Czym jest

świadomość?’ i pozostawić je na później.

Chalmers, zajmując się jedynie drugim pytaniem, swoje rozważania skierował ku dokładnemu określeniu aparatu pojęciowego związanego z NCC. Na pierwszy ogień poszła definicja NCC związana z programem konferencji ASSC¹ [Chalmers 2000, 18]:

System neuronalny N jest NCC, jeżeli stan N koreluje bezpośrednio ze stanem świadomości.

Jest to definicja operacyjna, mająca jedynie wstępny charakter. Chalmers pokazał, że niemalże wszystkie istotne elementy tej definicji są dyskusyjne i jako takie powinny zostać ponownie przeanalizowane i dookreślone. Powyższa definicja jest tylko jedną z możliwych. Przede wszystkim powinniśmy ustalić znaczenie pojęcia stanu świadomości, które wydaje się kluczowe dla zrozumienia tej definicji. Chalmers wspomina o stanie świadomości związanym z tłem (Background State of Consciousness), ale nie rozwija tego tematu. W opinii Chalmersa, można mówić o NCC, posługując się innym pojęciem – treścią świadomości. Takie podejście ma sporo zalet. Przenosi ciężar z potrzeby określania stanu świadomości na odniesienie do konkretnych jej treści, które –w jego uznaniu – są łatwiejsze do uchwycenia. Druga definicja operacyjna może być zatem sformułowana następująco [Chalmers 2000, 20]:

Neuronalny korelat treści świadomości jest neuronalnym systemem reprezentacji N takim, że neuronalna reprezentacja treści w N bezpośrednio koreluje z reprezentacją tej treści w świadomości.

Pojęciem, które wymaga zdaniem Chalmersa precyzyjnego wyjaśnienia, jest pojęcie korelacji. Chalmers, zamiast wyjaśniać naturę proponowanej relacji lub jej cechy empiryczne, postanowił w komentowanym artykule w sposób dokładny zbadać, jakie własności logiczne powinna posiadać, aby wpisywała się dobrze w koncepcję NCC. Okazuje się, że systemy neuronalne powinny w sposób minimalny wystarczać do wywoływania stanów świadomych. Na podstawie rozważań

¹ Stowarzyszenie zajmujące się naukowym badaniem świadomości.

dotyczących zakresu stosowalności definicji NCC, opierającej się na pojęciu minimalnego wystarczania, Chalmers wspomina o możliwym wyróżnieniu NCC całościowych i NCC jądra. Te pierwsze korelują z całością świadomego stanu i stanowią wystarczający warunek jego istnienia, te drugie zaś stanowią jego jądro. Pojawia się pytanie – które zostaje dostrzeżone przez Chalmersa – jak wyróżnić NCC jądra? Hipoteza NCC jądra nie zapewnia właściwego potraktowania problematyki uszkodzeń mózgu i przypadków jego złego funkcjonowania. Wskazuje się na ograniczenia i możliwe zakłócenia procesu badania NCC, związanego z bezpośrednią stymulacją mózgu i potrzebą rozróżnienia jego ‘dobrych’ i ‘złych’ lezji. Można się zastanawiać, czy każdorazowo istnieją NCC mózgu osoby chorej psychicznie. Możliwa etiologia niektórych chorób psychicznych, związana z niewłaściwym funkcjonowaniem mózgu, może wskazywać na ślepią uliczkę dla badań nad NCC takich pacjentów. Chalmers w związku z tym decyduje się przyjąć następujące definicje NCC:

NCC jest najmniejszym (minimalnym) systemem neuronalnym N takim, że istnieje odwzorowanie ze stanów N do stanów świadomości, w którym dany stan N jest wystarczający pod warunkami C, dla korespondującego mu stanu świadomości oraz NCC (dla treści) jest najmniejszym (minimalnym) reprezentacyjnym systemem neuronalnym N takim, że reprezentacja treści w N jest wystarczająca pod warunkami C, do reprezentacji tej treści w świadomości [Chalmers 2000, 30].

Pomimo że Chalmers bardziej unika problemów, niż je rozwiązuje, to w artykule, którego zadaniem było postawić problem NCC, zrobił to wyjątkowo jasno. Nietrudno wskazać problemy związane z filozofią. Przede wszystkim określona musi zostać odpowiednia relacja pomiędzy ujmowanymi w języku biologicznym aktywnościami neuronalnymi a treściami świadomości. Z drugiej jednak strony, stworzona musi zostać (lub odpowiednio dobrana) metoda badań treści świadomych, na której ograniczenia wskazuje Chalmers.

Pojawia się dość ciekawa kwestia własności fenomenalnych. Chalmers twierdzi, że każdemu wyróżnionemu stanowi świadomego doświadczenia można przyporządkować taką własność: posiadania stanu świadomego doświadczenia właśnie tego stanu. Na bazie tego można

dokonać reinterpretacji pojęcia NCC i powiązać jego naturę z istnieniem takiej właśnie własności. Chalmers mówi również o rodzinach własności fenomenalnych, które korelować miałyby ze złożonymi stanami podmiotu. Można zapytać, czy decydując się na większą złożoność, nie traci się największej zalety NCC, jaką ma być ich minimalny charakter. Podkreślić należy jednak, że są to uwagi o marginalnym znaczeniu dla Chalmersa. Konkluzja dotycząca metody badania NCC w ujęciu Chalmersa jest następująca. Niezbędne są nam narzędzia do określania treści świadomości podmiotu oraz metody monitorowania stanów neuronalnych podmiotu w połączeniu z tymi treściami. Poprzez powtarzanie eksperymentów powinniśmy zlokalizować pewne powtarzalne wzorce aktywności neuronalnej, które posłużą nam za podstawę wyróżnienia NCC. Ostatecznie, na podstawie badań i formułowanych hipotez, powinniśmy móc wyróżnić systemy, które mocno korelują z doświadczanymi treściami świadomości. Naturalną metodą badania stanów świadomych wydaje się pojmowana neurologicznie fenomenologia, ale przychodzi ona z własnym bagażem problemów i treści spornych [Varela 1996]. Problematyka konieczności i możliwości istnienia NCC poruszona zostanie w ostatniej części niniejszego tekstu.

1.2 Ch. Koch, F. Crick

David Chalmers, jak zostało to zaprezentowane w poprzednim fragmencie, do zagadnienia NCC podszedł z teoretycznego punktu widzenia, kreśląc pewne ramy, w jakich powinna zmieścić się teoria NCC. Możemy to podejście nazwać podejściem filozoficznym. Z drugiej strony, zupełnie inaczej do tej kwestii podeszli Ch. Koch i F. Crick, których podejście możemy nazwać neurologicznym. Podejście to charakteryzuje się położeniem nacisku na biologiczne aspekty funkcjonowania mózgu i budowanie teorii na podstawie przeprowadzanych badań szukających jakichkolwiek śladów NCC. W takim ujęciu Chalmers pyta o warunki i granice teorii NCC, a Crick i Koch pytają o przestrzeń pomiędzy granicami nakreślonymi przez Chalmersa.

Jako punkt wyjścia dla badaczy przyjęta została definicja świadomości autorstwa Searle'a, którą znaleźć możemy w [Searle 1998]

oraz [Searle 2008, 141]:

[...] świadomość składa się z tych stanów związanych z wrażeniami, doznaniem lub przytomnością, które rozpoczynają się rankiem, gdy budzimy się ze snu, i ciągną się do chwili, gdy zapadniemy w śpiączkę lub umrzemy, albo znów zaśniemy, albo w inny sposób zapadniemy w stan nieświadomości.

Definicja ta ma charakter operacyjny i jako taka nie może być postrzegana jako wyraz teoretycznych rozważań poszukiwaczy NCC. W ramach budowy spójnej teorii NCC opartej na badaniach neurologicznych teorię świadomości zaproponował A. Damasio. W swoim artykule, stanowiącym podsumowanie jego teoretycznych i praktycznych działań, proponuje on odróżnienie świadomości rozszerzonej i jądra świadomości (odpowiednio *extended consciousness* oraz *core consciousness*), które ontogenetycznie miałyby spełniać różne role i stanowić odpowiedź na możliwe pytania o wpływ czynników środowiskowych na NCC. Świadomość rozszerzona w tym ujęciu zawierałaby mechanizmy interpretacji oparte na zebranych doświadczeniach oraz mechanizmy jednoczące świadomość. To w tej świadomości Damasio nakazuje szukać 'Jaźni' (*self*) uświadomionej, jednocześnie uważając, że jaźń doświadczana bkuje się w jądrze świadomości [Damasio 2000]. Crick i Koch, jak na badaczy empirycznych przystało, rozumieją, jakie znaczenie powinna mieć i jakie funkcje powinna spełniać nowa teoria NCC [Koch 2008] Potrzebujemy teorii, która zasypie przepaść eksplanacyjną i wyjaśni, dlaczego aktywność pewnej grupy komórek nerwowych stanowi podłoże określonego wrażenia (albo jest z nim identyczna). Musi ona tłumaczyć, dlaczego aktywność owej grupy komórek oznacza dla organizmu coś konkretnego (na przykład dlaczego odczuwa się ból) oraz wyjaśniać odczuwanie qualiów (na przykład dlaczego czerwień wygląda zupełnie inaczej niż błękit).

Zagadnienie ewentualnej redukcji świadomego perceptu do stanów mózgu pozostaje przez Ch. Kocha odstawione na boczny tor. Wydaje się, że jest to jeden z najbardziej charakterystycznych zabiegów związanych z refleksją nad NCC. Z jednej strony, w sposób dorozumiany proponowana jest koncepcja fibzoficzna, oparta na bardzo mocnych tezach

redukcjonistycznych, z drugiej jednak strony, w zagadnieniach szczegółowych teza ta nie zostaje rozwinięta i pozostaje jedynie pustą deklaracją. Za przyjęciem hipotezy istnienia NCC oraz możliwości ich opisu w języku naukowym i filozoficznym podążają bardzo silne zobowiązania, dotyczące sposobu funkcjonowania mózgu. Przede wszystkim, Koch w swojej książce wymienia następujące elementy niezbędne dla możliwości dalszego prowadzenia badań [Koch 2008]:

1. NCC wymagają założenia bezpośrednich reprezentacji neuronalnych na poziomie świadomości.
2. Zbadana i odniesiona do problemu NCC musi zostać organizacja kolumnowa kory oraz jej zależności funkcjonalne, w szczególności dotyczące 'starej' kory.
3. Przyjęcie zasady aktywności [Koch, 2008]. Zgodnie z tą zasadą u podłoża każdego bezpośredniego i świadomego spostrzeżenia leży bezpośrednia reprezentacja, będąca zespołem neuronów, które cechuje pewien szczególny wzorzec aktywności.
4. Rozpatrzenie hipotezy świadomości jako oscylacji 40Hz mózgu jaką proponuje m.in. R. Llinas [Llinas, 2002], a która w ograniczonym zakresie proponowana była przez F. Cricka i Ch. Kocho. [Bremer, 2010].

Tak określone problemy oraz konieczność działania w takich a nie innych kierunkach powodują, że same neuronauki nakładają na hipotezę istnienia NCC pewne warunki, w ramach której [chodzi o warunki? wtedy: których] może ona być rozwijana w spójną teorię. Nasuwają się pewne trudności związane z badaniem NCC. Naturalną metodą postępowania wydaje się badanie uszkodzeń mózgu i odnoszenie ich do zmian w treści świadomości. Pomijając konceptualne problemy i problem opisu pierwszoosobowego, warto podkreślić, że dzięki neuroplastyczności sam mózg stwarza trudności natury biologicznej, obiektywne i rzetelne badania. Ten aspekt sam w sobie stanowi marginalny element rozważań, jednakże wskazuje on na pewne ograniczenia badawcze związane ze strukturą biologiczną mózgu. Wspomniane wyżej warunki zebrać można w następujące punkty [Koch, 2008]:

1. Reprezentacja bezpośrednia: cecha powinna być reprezentowana bezpośrednio dzięki organizacji kolumnowej.
2. Węzeł zasadniczy: problem zniszczeń i uszkodzeń.
3. Badanie korelacji perceptu i aktywności neuronalnej.
4. Stabilność perceptu. Niezależność od zaburzeń zmysłowych.
5. Bezpośredni dostęp do etapów planowania działania.

Podsumowując, koncepcja Kocha i Cricka – tak jak to było sygnalizowane – oświetla problem świadomości i NCC z perspektywy nauk szczegółowych, odnosząc się do poszczególnych badań związanych z poszukiwaniem NCC. Przegląd badań nastawionych na zlokalizowanie NCC zawiera praca [Noe and Thompson 2004]. Z drugiej strony, koncepcja ta zostawia dużo miejsca na filozoficzną interpretację i zbudowanie pewnej spójnej filozoficznej perspektywy dla NCC. W wielu miejscach Crick i Koch pozostawiają miejsce na wysnuwanie domysłów oraz budowanie teorii, nie opowiadając się po żadnej ze stron klasycznych sporów filozoficznych związanych z umysłem.

1.3 J. Bremer

W swojej pracy dotyczącej analitycznych teorii świadomości oraz neuronalnych korelatów świadomości J. Bremer proponuje sformułowanie metodologii oraz podstawowych definicji prototeorii świadomości, która obejmować ma odpowiednio sformułowaną teorię NCC [Bremer 2005, 275]. Punktem wyjścia komentowanej prototeorii jest dokładne sformułowanie definicji NCC innych niż omawiane definicje D. Chalmersa. W [Bremer 2005, 277–278] podane zostały te dwie definicje NCC, które stanowić mają podstawę budowanej prototeorii:

Definicja 1.1. Neuronalny korelat świadomości to najmniejszy system neuronów, którego aktywność w koneksjonistycznie rozumianym mózgu jest wystarczająca dla jej pojawienia się.

Koneksjonistyczny element definicji w ujęciu autora jest wyrazem

modularnej teorii umysłu i wymusza na nas zwrócenie się ku subiektywnej teorii świadomości, nie przesądzając, z którego miejsca w mózgu owa subiektywność bierze początek. Druga definicja stanowi dopełnienie pierwszej:

Definicja 1.2. Neuronalny korelat świadomości (w przypadku treści świadomości) jest określonym neuronalnym systemem $[\Phi_j - \Phi_n]$ o taki, że neurochemiczne przedstawienie treści w $[\Phi_j - \Phi_n]$ jest wystarczające (przy normalnie funkcjonującym mózgu) dla przedstawienia tej treści w świadomości zjawiskowej $[\Psi_i]$.

J. Bremer wskazuje, że u podstaw tych definicji leży założenie, że istnieje jakiś neuronalny system skorelowany ze stanem świadomości zjawiskowej i wystarczający do jego pojawienia się [Bremer 2005, 278]. Wskazuje również na opozycję do twierdzeń Chalmersa, która wyraża się wspomnianym zwróceniem ku subiektywnej teorii świadomości oraz przyjęciem trudności z doświadczeniami, których treść zmienia się w sposób ciągły. Chalmers uznałby, że skorelowane są one z określoną grupą NCC, tymczasem przyjęcie takiego rozwiązania jest wysoce problematyczne. Z drugiej strony, w prezentowanym podejściu zakłada się internalizm, co może się stać źródłem zarzutów prezentowanych w ostatniej części pracy.

J. Bremer wskazuje również – w ramach ogólnych struktur teorii NCC – na okoliczności związane z trudnością odnalezienia neuronalnych korelatów treści odczuwania oraz na konieczność wyróżnienia świadomości tła oraz świadomości treści, analogicznie do propozycji Chalmersa czy Damasio. Podjęty jednak zostaje nowy wątek, dotyczący sposobu wydobywania treści z neuronalnej części korelacji 'NCC – treść świadomości'. Z uwagi na ogólny charakter rozważań prowadzonych w ramach tego artykułu pozostawione na marginesie zostaną rozważania dotyczące poszukiwań NCC w ramach zaburzonego i uszkodzonego mózgu, zasługują one jednak na uwagę, ze względu na swoją oryginalność i podejście do tematu omijające problemy naświetlone przez D. Chalmersa.

2.0 Wybrane problemy filozoficzne

2.1 Stany świadomości

W poprzedniej części omówione zostały warunki, w jakich możemy budować spójną teorię świadomości w związku z NCC. Problematyczne wydają się pewne kwestie związane z metodami badań oraz pewnymi założeniami leżącymi u podstaw prac komentowanych autorów. Przede wszystkim, co sygnalizowane było uprzednio, wielką trudnością wydaje się mowa o świadomości, o doświadczaniu świadomości oraz o treściach świadomości bez precyzyjnego określenia tych pojęć oraz wskazania metody poznawczej. Gdy mowa jest o treściach świadomości, naturalnym działaniem jest dokonanie analizy fenomenologicznej w celu uzyskania obiektywnej treści doświadczenia. Jak wiemy, dla fenomenologii podstawowym pojęciem związanym ze świadomością jest intencjonalność, która jest własnością przeżycia intencjonalnego (aktu świadomości), charakteryzującą się ukierunkowaniem tego aktu na określony przedmiot, który to jako sens (znaczenie) pojawia się w tym akcie. Z pojęciem aktu intencjonalnego wiążą się kolejne dwa terminy istotne dla fenomenologii: noeza jako to, co wniesione przez intencjonalność do świadomości. Inaczej można określić ją jako akt interpretacji skierowany na intencjonalny obiekt (noemat), którego rezultatem jest wytworzenie pewnego sensu (znaczenia) – oraz noemat, jako zawarte w przedmiotowym odpowiedniku momenty odpowiadające momentom noetycznym lub obiekt, na który jest skierowana noeza, a będący intencjonalną „formą” czy sposobem reprezentacji zjawiska w świadomości. Inaczej mówiąc, przeżycie intencjonalne zawiera sens jako formę, sposób, w jaki przedmiot jest dany, oraz przedmiotowy korelat tego sensu [Husserl 1967]. Zapytać zatem można, czy korelację z NCC możemy przypisywać noezie, noematowi czy może ich sumie logicznej? Czy zasadne wydaje się pytanie o NCC w momencie, w którym nie jesteśmy pewni, w jaki sposób noemat intencjonalnie jawi się w świadomości? Czy sens noematyczny może być uchwycony przez badania biologiczne oraz czy różne jakościowo stany będą korelowały z różnymi ilościowo grupami neuronów? Wydaje się, że w tej chwili teoria NCC jest bezbronna, jeżeli chodzi o ataki ze strony precyzyjnej filozofii analizującej pole świadomości. Chalmers oraz Crick i Koch zapewne odpowiedzieliby na te zarzuty,

wskazując na nieistotny charakter zmian jakościowych związanych z postrzeganiem tego samego obiektu, ale wydaje mi się, że dla konstytucji świadomości problem ten jest zasadniczy. Rolę fenomenologii w badaniach neurologicznych powoli zaczyna przejmować neurofenomenologia, która prezentuje własną, ciekawą koncepcję badania świadomości [Varela 1996]. Z drugiej strony, odchodząc od rozważań fenomenologicznych, można – posługując się zmodyfikowanym schematem A. Damasio, zapytać, czy wyróżnić możemy świadomość tła oraz świadomość aktualną, z czego jedna stanowić miałaby niezmiennik dla zmieniających się perceptów, a druga treść wspomnianej zmiany. Możliwe jest teoretyczne odróżnienie takich elementów świadomości. Czy w związku z tym różne jakościowo stany świadomości posiadałyby wspólne neuronalne podłoże, związane ze świadomością tła? Jeżeli tak, to badanie ilościowe stanów świadomości w ramach rezygnacji z takiej koncepcji może być bezowocne.

2.2 Korelacja i problem porównywania

Na poziomie koncepcyjnym i definicyjnym pojawi się sporo trudności, które mogą zostać przezwyciężone jedynie, jak się wydaje, poprzez odpowiednią analizę filozoficzną. Na wiele z takich problemów wskazują [Noe and Thompson 2004]. Przede wszystkim, jeżeli mówimy o teorii korelacji lub odpowiadania sobie na poziomie treści (*content matching, correlation*), to na początku rzuca nam się w oczy sygnalizowana przez D. Chalmersa i przez J. Bremera trudność z odczytaniem i odpowiednią interpretacją treści świadomości. Z drugiej strony, na poziomie korelacji oraz odpowiedniości istnieje bardziej fundamentalny problem związany z niewspółmiernością treści świadomości i treści związanych z aktywnością neuronalną. Autorzy wspomnianego artykułu wskazują, że korelacja jako pojęcie silne jest niemożliwa do utrzymania i powinniśmy mówić jedynie o zgodzie pewnych treści ze sobą [Noe and Thompson 2004, 11]. Dodatkowo badania NCC związanych z percepcjami wzrokowymi w ramach rywalizacji bodźców pokazują, że w pewnych warunkach o NCC, rozumianych jako zależność treściowa, mówić nie można [Noe and Thompson 2004, 11]. Problemem jest więc precyzyjne ustalenie relacji pomiędzy treścią świadomości a treściami neuronalnymi. Współczesna filozofia umysłu

proponuje nam wiele możliwych rozwiązań, opierających się na pojęciach korelacji lub kowariancji. Po raz kolejny warto podkreślić, że poszukiwany jest odpowiedni model, przystający do teorii.

2.3 Problem konieczności istnienia

Na marginesie rozważań dotyczących definicji i metodologii NCC pojawia się zasadnicze pytanie dotyczące konieczności ich istnienia. Chalmers w swoim artykule zastanawiał się, czy wszystkie rozważania teoretyczne gwarantują nam, że NCC zostaną odnalezione. Otóż w ramach założenia, że świadomość zależy systemowo od stanów mózgu (pojmowanego holistycznie), można przyjąć, że w pewnym sensie mózg jako całość stanowi NCC. Takie wyjaśnienie nie jest jednak satysfakcjonujące. Chalmers sformułował również bardziej precyzyjny argument dotyczący odpowiedzi na pytanie o konieczność istnienia. Otóż jeżeli treści świadomości korespondują z treściami dostępnymi do werbalnego wyrażenia oraz jeżeli istnieje zależność pomiędzy treściami świadomości oraz treściami związanymi z funkcjonalnymi stanami mózgu, to możliwe jest przyjęcie, że świadome treści są w jakiś sposób reprezentowane wewnątrz systemu poznawczego. Natura tej reprezentacji wyrażałaby się funkcjonalnie [Noe and Thompson 2004, 19]. Wskazane zostało, że argument ten stara się ominąć problem poprzez rezygnację z uwzględnienia perspektywy osobowej (konceptualnej) i subpersonalnej. W przypadku gdy przyjmujemy relację pomiędzy treściami świadomości a treściami funkcjonalnymi, to zależność opisana przez Chalmersa jest bezzasadna, natomiast gdy wprowadzamy perspektywę subpersonalną dotyczącą funkcjonalnych aspektów, powstaje problem połączenia poziomów subpersonalnego i [Noe i Thompson 2004, 20]. Najważniejsze jest zwrócenie uwagi na fakt, że problemy te mogą zostać rozwiązane jedynie przez analizę filozoficzną dostępnych pojęć i budowę adekwatnych modeli dla teorii naukowych. D. Chalmers wskazuje na ograniczenia metody badania NCC w związku z rozważaniami, jakie prowadził on o ogólnej kwestii problemów związanych z leżami czy precyzyjnym określeniem pojęć związanych z NCC. Problemy te wskazują na potrzebę dołączenia do problematyki NCC ogólnych rozważań dotyczących metody naukowej i jej

ograniczeń, które wiążą się z klasyczną filozofią nauki.

2.4 'Prawdziwy problem filozoficzny'

W ujęciu [Noe i Thompson, 2004] u podstaw pojęcia NCC leży założenie internalistyczne w stosunku do treści doświadczenia percepcyjnego. Równoważne może być to zarówno potrzebie rozwiązania problemu internalizm – eksternalizm, jak i konieczności wprowadzenia dodatkowych pojęć dotyczących natury relacji treści świadomości i systemów neuronalnych. Przydatne może być pojęcie superwencji. Podejście internalistyczne lub oparte na superwencji narażone jest na argument z iluzji, którego jądrem jest zwrócenie uwagi, że treści przeżyć świadomych i iluzji internalistycznie nie różnią się w żaden sposób. Problemem jest przy tak przyjmowanym internalizmie – a *expressis verbis* przyjmuje go J. Bremer – brak elementów decydujących o ocenie treści świadomości. Tak pojęty internalizm staje się wrażliwy na wiele oczywistych zarzutów związanych z niedostatecznym określeniem treści świadomości. Problem internalizm – eksternalizm w sposób bezpośredni odnosi się do klasycznej trudności związanej z filozofią umysłu i jako taki powinien być potraktowany w sposób wyjątkowy.

3.0 Podsumowanie

W artykule tym przedstawiona została koncepcja NCC oraz związane z nią rozważania o naukach empirycznych oraz filozofii. Koncepcja została przedstawiona w sposób ogólny, bez przesadnego zagłębiania się w niuanse oraz bez prezentacji wyników badań empirycznych; zainteresowanych odesłać można do pozycji bibliograficznych stanowiących wyczerpującą prezentację idei NCC [Metzinger 2000] oraz będących ogólnym przedstawieniem najważniejszych koncepcji i badań związanych z NCC oraz współczesnym badaniem neurologii świadomości [Noe i Thompson 2004] oraz [Varela 1996]. Konkluzja pracy jest neutralna. Z jednej strony widoczna jest dla autora bardzo ważna i wciąż rosnąca rola teorii NCC oraz neurofenomenologii we współczesnych badaniach kognitywistycznych i filozofii zorientowanej na dialog z naukami empirycznymi. Z drugiej strony,

rażące jest uciekanie autorów badań i teorii związanych z materiałem empirycznym od formułowania tez o charakterze filozoficznym pomimo (świadomego lub nie) przyjmowania założeń filozoficznych w ramach prowadzonych badań. NCC jest teorią bardzo ciekawą, która w perspektywie może połączyć filozofię umysłu, kognitywistykę i nauki empiryczne przez stworzenie teorii świadomości opartej na jej neuronalnych korelatach. Refleksja filozoficzna w ramach tej teorii powinna być prowadzona z uwagi na mnogość problemów i bezkrytycznych założeń, które prezentowane przez pewnych naukowców przesądzają o przyjęciu pewnych stanowisk filozoficznych w sytuacji, gdy autor formalnie się od tego odcina.

BIBLIOGRAFIA

- Bremer, J., 2005., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych korelatów świadomości*, WFiS PAN.
- Bremer, J., 2010, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, WAM.
- Chalmers, D. J., 2000, *What is a neural correlate of consciousness?*, [w:] T. Metzinger, (ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, s. 17–39.
- Damasio, A. R., 2000, *A neurobiology for consciousness*, [w:] T. Metzinger(ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, s. 108–117.
- Husserl, E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN.
- Koch, C., 2008, *Neurobiologia na tropie świadomości*, WUW.
- Llinas, R. R., 2002, *I of the Vortex: From Neurons to Self*, MIT Press.
- Noe, A. and Thompson, E., 2004, *Are there neural correlates of consciousness?*, *Journal of Consciousness Studies*, 11, s. 3–28.
- Searle, J. R., 2008, *Philosophy in a new century*, [w:] Searle J. R., *The self as a problem in philosophy and neurobiology*, Cambridge University Press, s. 137–151.
- Varela, F. J., 1996, *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*, *Journal of Consciousness Studies*, 3, s. 330–49.

ABSTRACT

ARE NEURAL CORRELATES OF CONSCIOUSNESS NECESSARY FOR PHILOSOPHY?

This article discusses philosophical issues concerning theory of neural correlates of consciousness (NCC) and the possible philosophical interpretation of the positions taken by scholars dealing with these issues, whether these views expressly refer to the philosophy of mind, or not. In the first part I will present existing theories regarding the NCC, and try to find their common ground. The concept of NCC was defined by D. Chalmers, by F. Crick and Ch. Koch, and by A. Damasio and it is argued that those definitions are perfectly complementary. The summary of this section presents the methodological problems associated with the theory of NCC pointed out by J. Bremer. In the second part, the intersection of the positions is contrasted with the classical discussion concerning the philosophy of mind and interpreted from a philosophical point of view. In particular, the issue of possible points of contact between the classical phenomenological method and NCC is pursued.



MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ
UNIwersytet Jagielloński

WYBRANE PROBLEMY METODOLOGICZNE STUDIÓW NAD FILOZOFIĄ MARTINA HEIDEGGERA

W artykule przedstawię wybrane problemy metodologiczne studiów nad filozofią Martina Heideggera. Omówię główne metody stosowane w badaniach nad myślą Heideggera, ich założenia oraz towarzyszące im trudności. Sądzę, że próba systematyzacji zagadnień metodologicznych studiów poświęconych autorowi *Bycia i czasu*, której dotychczas brakowało w literaturze przedmiotu, może korzystnie wpłynąć na ich dalszy rozwój. Jest to ważne, ponieważ świadomość metodologiczna stanowi jeden z najważniejszych czynników wpływających na jakość prowadzonych badań.

Systematycznie czy historycznie?

Przystępując do pracy badawczej nad filozofią Heideggera, należy rozstrzygnąć podstawowy problem metodologiczny dotyczący tego, czy będzie się ją prowadzić z pozycji historyka filozofii czy filozofa-systematyka. Należy tu wziąć pod uwagę, do czego, interpretując dany tekst, zmierzamy. To pierwsze podejście ma na celu ustalenie historycznych faktów: określenie sytuacji poznawczej (stanu wiedzy, dominujących prądów intelektualnych epoki), w jakiej powstała dana koncepcja, oraz przedstawienie jej tez i faktycznie wynikających z niej twierdzeń. Natomiast filozof-systematyk, zainteresowany rozstrzygnięciem wciąż aktualnych problemów filozoficznych, traktuje analizowaną koncepcję jako próbę ich rozwiązania [Nowaczyk 2006, 20–21; Gogacz 1964, 55–56]. Można powiedzieć za Adamem Nowaczykiem, że historyk filozofii pragnie uprzytomnić współczesnemu czytelnikowi, co mógł mieć na myśli Parmenides, natomiast filozof-systematyk rozważa, czy przedstawił on adekwatne ujęcie zasady tożsamości [Nowaczyk 2006, 7].

Role historyka filozofii i filozofa-systematyka w praktyce są jednak trudne do rozdzielenia. Należy bowiem zauważyć, że prace historyka filozofii mogą mieć nachylenie albo bardziej historyczne, albo bardziej systematyczne. W pierwszym przypadku historyk filozofii dąży do odszukania i opisania procesów, w których dokonują się dzieje filozofii, wynalezienia przyczyn ich przebiegu itp. Jest to optyka, którą możemy nazwać „historyczną” [zob. Ingarden 1952, 278]. W tym sensie przykładem pracy historycznej o Heideggerze jest tekst Marii Gołębiewskiej dotyczący jego zależności od Edmunda Husserla [zob. Gołębiewska 2009] lub esej Małgorzaty Kowalskiej omawiający wpływ, jaki Heidegger wywarł na Emmanuela Levinasa [zob. Kowalska 2008].

Z drugiej zaś strony historykowi filozofii może zależeć na odkryciu i rekonstrukcji treści danych poglądów oraz wykryciu faktycznych właściwości wskazanej koncepcji (krytycznej weryfikacji) i oceny jej aparatury pojęciowej oraz walorów poznawczych. Taką perspektywę moglibyśmy określić jako „systematyczną” [zob. Ingarden 1952, 278].

W takim jednak przypadku pojawia się istotna trudność przeprowadzenia wyraźnego rozgraniczenia zadań historyka filozofii i filozofa-systematyka. Historyk filozofii rzadko bowiem chce tylko precyzyjnie przedstawić omawianą koncepcję. Zazwyczaj zależy mu także na tym, aby czytelnik współczesny, który jest adresatem jego pracy, mógł uczynić z niej użytek. W rezultacie historyk filozofii stara się tak opisać daną koncepcję, aby mogła ona być źródłem inspiracji. Oznacza to, że historyk pragnie pokazać aktualność i atrakcyjność poglądów dawnych filozofów, a tym samym staje się filozofem-systematykiem [zob. Nowaczyk 2006, 21].

Sądzę, że zwłaszcza w wypadku Heideggera – filozofa kontrowersyjnego, wzbudzającego skrajne emocje – pojawia się niemożność wskazania, do którego miejsca mamy do czynienia z pracą historyka filozofii, a gdzie zaczyna się praca filozofa-systematyka. Znakomita większość badaczy jego filozofii nie ogranicza się bowiem do ścisłego zaprezentowania jego myśli, lecz dąży również do przedstawienia jej jako wartościowej i filozoficznie doniosłej [zob. np. Demske 1970, 2]. Praktyczna nierozłączność tych motywacji nie zmienia jednak tego, że należy zachowywać świadomość, że są to dwie różne intencje towarzyszące studiom nad filozofią Heideggera.

Większość zatem prac poświęconych Heideggerowi charakteryzuje chęć przybliżenia – pogłębienia rozumienia – jego filozofii. Warto zauważyć, że taka motywacja jest oparta na następujących założeniach: po pierwsze, Heidegger ma do przekazania treści ważne, które są warte bliższego zrozumienia; po drugie, nie są one zazwyczaj prawidłowo rozumiane; po trzecie, autor(ka) zdiagnozował(a) przyczynę tego niezrozumienia; oraz, po czwarte, jest w stanie ją usunąć. Najważniejsze wydaje się tu trzecie założenie. Samo bowiem stwierdzenie, że Heidegger jest błędnie interpretowany, niewiele by nam dało, gdyby nie wskazano z czego wynikają owe nieporozumienia. Trudno także wyobrazić sobie, w jaki sposób można by przystąpić do ich zwalczania bez określenia w czym są ugruntowane [zob. Pöggeler 2002, 6].

Zidentyfikowanie tych założeń pozwala nam przejść do właściwej części rozważań, czyli opisanie metod, jakie wykorzystuje się w celu objaśnienia filozofii Heideggera, oraz omówienia wiążących się z nimi trudności.

Parafraza

W literaturze poświęconej metodologii badań filozoficznych postuluje się, aby dokonywać interpretacji tekstu filozoficznego poprzez jego sparafrazowanie [zob. Woleński 1989, 66; Nowaczyk 2006, 6]. Parafraza – „rozumiejący przekład” – służy wówczas jako komentarz, którego zadaniem jest wytłumaczenie koncepcji przedstawionej w owym dziele. Wielu filozofów uważa, że jest to najlepszy środek służący przeprowadzeniu wykładni wypowiedzi filozoficznych, ponieważ większość z nich cechuje się tym, że stanowią „metafory”. Termin „metafora” jest tu rozumiany bardzo szeroko i odnosi się do wyrażień, których interpretacja dosłowna jest nie do przyjęcia jako absurdalna, trywialna lub jawnie fałszywa [Nowaczyk 2006, 9]. Ważne jest, aby parafraza tekstu filozoficznego spełniała określone standardy. Po pierwsze, poszukując odpowiedniej parafrazy dla cudzej wypowiedzi należy kierować się życzliwością dla jej autora (autorki). Nie można z góry zakładać, że wypowiada on(a) nonsensy lub oczywiste fałszy. Po drugie, nie należy parafrazować metafor innymi metaforami, których rozszyfrowanie byłoby równie trudne. Po trzecie wreszcie, zalecane jest użycie składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu. Oczywiście w zależności od tego, czy przygotowywany przez

badacza tekst ma charakter popularyzatorski czy specjalistyczny, można tu w różnym stopniu oczekiwać od potencjalnego czytelnika pewnej znajomości terminologii filozoficznej. Należy podkreślić, że lista reguł dotyczących prawidłowego parafrazowania nie jest zbyt długa, ponieważ nie wolno zapominać, że teksty filozoficzne są niewątpliwie zbyt zróżnicowane, aby można było przykładać do nich jedną miarę [zob. Nowaczyk 2006, 7–9].

Taka metoda jest też stosowana w pracach poświęconych Heideggerowi. Omówienie założeń jego koncepcji poprzez ich sparafrazowanie w tym przypadku wydaje się szczególnie słusznym zabiegiem. Język Heideggera jest bowiem wyjątkowo hermetyczny. Omówienie specyfiki jego języka nie jest zadaniem niniejszego artykułu, dlatego tylko wskażę jego podstawowe cechy, którymi są: (1) odrzucenie klasycznej terminologii metafizycznej, (2) stworzenie własnego słownika, którego pojęcia są w znacznej części neologizmami, nie dającymi się jednoznacznie zdefiniować, (3) złamanie niektórych reguł gramatyki [zob. Woźniak 2004, 19–21]. Wszystkie te posunięcia Heideggera wynikają z dokonanej przez niego krytyki klasycznej metafizyki, której celem było wykazanie, że jej kategorie nie są adekwatne do opisu rzeczywistości. Ta swoistość języka Heideggera powoduje jednak specyficzne trudności w parafrazowaniu jego wypowiedzi i komentowaniu jego filozofii. Poniżej przedstawię główne pułapki, w jakie może wpaść badacz myśli Heideggera.

Pierwszą trudnością w przypadku wyjaśniającego opisu filozofii Heideggera jest ustosunkowanie się do zalecenia użycia składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu. Czy jest to możliwe w przypadku Heideggera? Janusz Mizera uważa, że „udana próba stworzenia metajęzyka, który potrafiłby wysłowić Heideggerowskie myślenie, byłaby – jak się wydaje – jednoznaczna z fiaskiem tego myślenia. Skoro bowiem istnieje język, w którym to samo można powiedzieć prościej i bardziej czytelnie, to cały wysiłek Heideggera sprowadzałby się do bezzasadnego gwałtu na języku. Jeśli zaś ten potencjalny metajęzyk miałby się okazać równie lub jeszcze bardziej złożony niż język samego Heideggera, to lepiej oddać głos samemu autorowi” [Mizera 2006, 123]. Takie podejście, właściwe dla większości piszących o Heideggerze, oparte jest na przekonaniu, że jego próba wyrażenia swojej koncepcji poprzez szczególne zabiegi językowe jest uzasadniona. Spełnia ono tym samym wymóg życzliwości, który powinien charakteryzować chęć

przeprowadzenia wykładni danej koncepcji. Innymi słowy, badacze filozofii Heideggera zakładają, że stworzone przez niego terminy są potrzebne i nie muszą (a nawet nie mogą) być zastępowane innymi wyrażeniami.

Nie oznacza to jednak usprawiedliwienia dla tzw. heideggerzenia, którego moim zdaniem należy unikać. „Heideggerzeniem” można nazwać „uporczywą żonglerkę kluczowymi słowami” [zob. Nowaczyk 2006, 111], czyli nadużywanie specyficznych dla Heideggera wyrażen, które przedstawia się w różnych konfiguracjach. Rodzi to bowiem podejrzenie, czy osoba pisząca o Heideggerze faktycznie przybliżyła się do zrozumienia jego filozofii, czy też nabyła tylko wyjątkowej sprawności w jej opisywaniu. Taką wątpliwość wyraził m.in. Étienne Gilson, mówiąc: „Szczęśliwi ci, co dzięki długotrwałemu obcowaniu z dziełem [Heideggera] tak dobrze przyswoili sobie język, że posługują się nim tak, jakby to był ich własny język. Gdy słuchamy tych wirtuozów, niekiedy tylko nasuwa się nam pytanie, czy przypadkiem nie biorą oni za zrozumienie doktryny tego, co jest jedynie łatwością mówienia o niej [Gilson 1963, 319]”. Posługiwanie się wyłącznie Heideggerowskimi wyrażeniami może zatem zostać zakwalifikowane jak błąd logiczny *ignotum per ignotum*.

Pisanie o Heideggerze wymaga więc wypracowania języka, który będzie narzędziem umożliwiającym omówienie jego filozofii z wykorzystaniem jej własnych kategorii i pojęć, i który równocześnie nie będzie tylko kurczowym trzymaniem się i powtarzaniem wyrażen charakterystycznych dla Heideggera. Niemniej należy mieć na uwadze, że zawsze istnieje ryzyko, iż nawet w rozumiejącym omówieniu tego, co Heidegger chciał przekazać, może nastąpić uproszczenie Heideggerowskiej myśli, spowodowane posługiwaniem się pośledniejszym językiem w stosunku do tego, którym mówi autor *Przyczynków do filozofii* [zob. Woźniak 2004, 10].

Innym niebezpieczeństwem czyhającym na piszących o Heideggerze, które Cezary Woźniak przytacza za Walterem Biemelem, jest „ponowne przełożenie jego pojęć i interpretacja na język metafizyki, co tylko pozornie ułatwia ich zrozumienie, w rzeczywistości całkowicie je uniemożliwiając [tamże, 10]”. Heidegger poddał krytyce klasyczne kategorie metafizyczne takie jak „byt”, „bycie”, „podmiot”, „przedmiot”, „duch”, „Nic” („nicość”). Wiele z nich odrzucił lub znacząco przededefiniował. Dlatego też na przykład próba zrozumienia, dlaczego

Heidegger uznał bycie za identyczne z Niczym (*Nichts*) odwołująca się do tradycyjnego znaczenia „niczego” (nicości, tj. braku bytu, pierwiastka destrukcyjnego), zamiast potraktowania tego pojęcia jako wyrażającego odmienność bycia i bytu („nie-byt”) będzie prowadzić do fałszywych wniosków, oddalających czytelnika od uchwycenia faktycznych intencji Heideggera [zob. Hoły-Łuczaj 2012, 7–9].

Umiejętne odtworzenie słownika Heideggera natrafia na jeszcze jedną przeszkodę: uzgodnienie polskiego przekładu z oryginałem. Heidegger przeprowadził krytykę metafizyki, w znacznej mierze dokonując rozbioru jej języka i stojących za nim założeń. Stąd właśnie bierze się, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, „ta cała praca w języku i nad językiem, która uczyniła Heideggera słynnym słowotwórcą [Rymkiewicz 2002, 8]”. Rymkiewicz twierdzi, że skala i rozmach przekształceń językowych, które Heidegger przeprowadza w swoich analizach, niemal uniemożliwiają dokonanie dobrego przekładu, w którym niczego by nie brakowało lub nic nie zostałoby niepotrzebnie dodane. Heidegger bowiem dekonstruuje i rekonstruuje język klasycznej filozofii niemieckiej za pomocą potocznej niemczyzny i neologizmów, a więc w sposób naturalny i zgodny z duchem języka. Według Rymkiewicza wszystko to niestety ginie w przekładzie. Dlatego też proponuje on, aby „zamiast tłumaczyć Heideggera, zacząć go imitować: powtórzyć te myśli w innym materiale językowym, jakim jest polszczyzna [tamże, 8]”. W związku z tym wprowadza on swoje własne wyrażenia takie jak „podstawa podstawy”, „część ogarniająca całość”, „zakrzywienie całości” [zob. tamże, 9].

Odnosnie do takiego projektu można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, które wyraził Mizera (stworzenie terminologii trudniejszej niż Heideggerowska) i Biemel (język pośledniejszy od Heideggerowskiego). Ponadto należy zauważyć, że Rymkiewicz zawęża krytykę Heideggera tylko do terminologii filozofii niemieckiej, podczas gdy znaczna część jego prac poświęcona była analizie klasycznych pojęć metafizyki, pochodzących z greki i następnie przełożonych na łacinę. To wspólne pochodzenie zachodniej terminologii filozoficznej sprawia, że jest ona często podobna w różnych narodowych językach. Przykładem może być tu pojęcie „podmiotu” i „przedmiotu”. Heidegger w analizie tych pojęć koncentruje się na wskazaniu władczej skłonności przedstawiania (*Vor-stell-ung*), które dąży do u-stawiania, ze-stawiania (*Ge-*

stell) przedmiotu, co dobrze można oddać w języku polskim [Michalski 2011, 178–183].

Oczywiście nie wszystkie terminy, jakimi posługuje się Heidegger, pozwalają na tak czytelny przekład. Flagowy przykład stanowi tu *Dasein*. Jest to klasyczny termin filozofii niemieckiej, przekładany jako „egzystencja”, „istnienie”, „obecność”, „bycie obecnym”. Trudność przekładu tego terminu dodatkowo wzmacnia fakt, że Heidegger pragnął odejść od takich jego znaczeń, odnosząc go do bycia bytu ludzkiego, w którym bycie staje się jawne. Chcąc sprostać temu zadaniu tłumaczono ten termin na język polski bardzo różnie, jako: „byt ludzki” [zob. Kołakowski 1965], „jestestwo” [zob. Baran 1989], „byt przytomny” [zob. Michalski 1978]. Część tłumaczy, uznając, że jest to termin nieprzekładalny, decyduje się na pozostawianie w oryginale [zob. Wodziński 2007, Rymkiewicz 2002, 79]. Posunięcie takie można jednak uznać za rodzaj translatorskiej kapitulacji [Mizera 2004, 105].

Warto zauważyć, że polscy badacze filozofii Heideggera są i tak w stosunkowo dogodnej sytuacji, na przykład w porównaniu z jej angielskimi komentatorami. Ci ostatni mają bowiem problem już z wysłowieniem różnicy między terminem „bycie” i „byt” – mogą ją oddać, tłumacząc je odpowiednio jako „*being*” i „*a being*”, co jednak w dłuższym tekście nie jest zbyt czytelne. Dlatego często tłumacze decydują się na użycie słów „*being*” oraz „*entity*” (byt), które z kolei nie uchwytyje wspólnego rdzenia *Sein* i *Seiende* [zob. komentarz tłumaczy, Heidegger 1962, 1]. Ponadto język angielski nie posiada odpowiednika „Się” (*das Man*), co trzeba wyrażać poprzez zdania typu «*People do usually so...*», «*They claim that...*», «*Everyone thinks that...*» [Inwood 1999, 212]. Warto też zauważyć, że polski przekład ma pewne „dodatkowe” walory. Przykładem może być tu tłumaczenie *Ereignis* jako „wydarzenia”. Według Heideggera *Ereignis* jest tym, co daje (obdarza) byt jego własną istotą [Heidegger 2000, 194–195, zob. Kettering 1987, 320; Mizera 2006, 73–74]. Ten „dar” dobrze słychać w polskim słowie „wy-dar-zanie”, natomiast nie jest to zbyt widoczne w języku niemieckim, w związku z czym Heidegger musi odwoływać się do charakterystycznej dla języka niemieckiego formuły *Es gibt*, oznaczającej „jest (dane)” [Mizera 2006, 101]. Niemniej należy zachowywać świadomość, że w niektórych kontekstach Heidegger odwołuje się do pokrewieństwa rzeczownika *Ereignis* z czasownikiem

eigen oznaczającym „być właściwym komuś” oraz przymiotnikiem *eigen*, który znaczy „własny”, i wówczas lepiej przełożyć ten termin jako „przyswojenie”, „przywłaszczenie” [zob. Wodziński 2007, 338].

To prowadzi nas do trudności, jaką jest brak uzusu translacyjnego. Jakkolwiek zachodzi niewątpliwy postęp w tej kwestii [zob. Woźniak 2004, 21], to nieraz rzeczywiście trudno rozstrzygnąć, które tłumaczenie jest lepsze w danym kontekście. Osoba pisząca o Heideggerze może przyjąć tu, jak sądzę, dwa rozwiązania: albo zdecydować się na jedno tłumaczenie i je konsekwentnie stosować, albo korzystać z różnych możliwych tłumaczeń, każdorazowo zaznaczając (np. w nawiasie) do jakiego pojęcia się odnosi.

Przygotowanie komentarza wyjaśniającego różne zagadnienia filozofii Heideggera nie ogranicza się jednak tylko do sparafrazowania jego poszczególnych wypowiedzi. Ich niezrozumienie wynika bowiem często nie tylko ze specyfiki języka Heideggera, lecz spowodowane jest wyrwaniem danej wypowiedzi z kontekstu całości jego filozofii. Strategią, która ma wyeliminować tego typu błędy, jest „rekonstrukcja”.

Rekonstrukcja

W pisaniu o filozofii Heideggera znaczącą trudność – często podkreślaną w literaturze przedmiotu – stanowi jej „wewnętrzna dynamika” [Woźniak 2004, 12]. To określenie odnosi się zasadniczo do dwóch kwestii: wielowątkowości filozofii Heideggera oraz jej przemian. Zobaczmy, jakie rodzą one problemy.

Heidegger w swoich rozważaniach podjął kwestię m.in. zapomnienia bycia, różnicy bycia i bytu, możliwości rozumienia bycia, prawdy, czasu, przestrzeni, techniki, sztuki, nauki. Główną trudnością, z którą trzeba się zmierzyć, gdy dokonuje się analizy tych zagadnień, jest ich nierozłączność. Nie sposób wyjaśnić, na czym polega koncepcja prawdy u Heideggera, nie odnosząc się do problemu różnicy bycia i bytu, które z kolei wymaga poruszenia kwestii zapomnienia tego pierwszego [zob. Michalski 1978, 201; Wodziński 2007, 333–334]. W związku z tym osoby piszące o filozofii Heideggera korzystają z metody przedstawionej w klasycznej teorii Étienne’a Gilsona: analizy kontekstowej. Zakłada ona, że znajomość pewnych części danej doktryny jest niezbędna, aby móc w ich kontekście objaśniać inne jej wątki. Oznacza to, że poszczególne zagadnienia należy interpretować w świetle innych zagadnień współtworzących daną doktrynę, a także

całości doktryny [zob. Swieżawski 1966, 713]. Łączy się z tym zasada pochodząca z metody hermeneutycznej: konieczne jest wychodzenie od części do całości, aby następnie powrócić od tej całości do bliższego zrozumienia poszczególnych części [zob. Burzyńska i Markowski 2006, 177].

Wewnętrzne połączenia licznych wątków filozofii Heideggera są tak silne, że nie jest możliwa pogłębiona analiza całości jego filozofii w jednym dziele¹. Chcąc jednak dokonać pewnych syntez filozofii Heideggera, badacze przyjmują różne strategie. Jedną z najpopularniejszych jest wskazanie kluczowej kwestii (w opinii danego badacza), na podstawie której da się zrozumieć inne zagadnienia, oraz uzasadnienie tego wyboru. Dobrą ilustracją takiego podejścia stanowi praca Emila Ketteringa [1987]. Jej główna teza brzmi następująco: „Doświadczenie bliskości (*Nähe*) nie stanowi tylko jednego z wielu podstawowych doświadczeń (*Grunderfahrung*) Heideggera, lecz jest tym, co najdokładniej określa sens tego podstawowego doświadczenia, będąc kluczem do Heideggerowskiego rozumienia bycia” [Kettering 1987, 18]. Warto tu zauważyć, że przedmiotem rozprawy nie musi być zagadnienie wprost podjęte przez Heideggera. Kettering podkreśla, że jego zamiarem jest stematyzowanie (*thematisieren*) kwestii „bliskości” w dziele Heideggera, czyli uczynienie przedmiotem analizy problematyki, której sam filozof nigdy nie podejmował w systematyczny sposób [tamże, 17].

Z drugiej strony „wewnętrzna dynamika” filozofii Heideggera opiera się na istotnych przekształceniach, jakim ulegały jej poszczególne zagadnienia. Nieuwzględnianie tych przemian jest jednym z poważniejszych błędów metodologicznych. Nieraz bowiem mówi się, że pewna kwestia przedstawia się „u Heideggera” tak a tak, podczas gdy ujęcie to dotyczy tylko koncepcji z wczesnego okresu filozofii Heideggera, która później mogła zostać znacząco zmodyfikowana. Dlatego, jak zaznacza Otto Pöggeler, „nie możemy dziś traktować filozoficznych prób Heideggera w sposób oderwany od całości jego dzieła” [Pöggeler 2002, 421]. Obecnie, gdy znamy przebieg całości

¹ Prace Otta Pöggelera (*Droga myślowa Martina Heideggera*) i Williama J. Richardсона (*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*) – powszechnie znane i często cytowane – które starają się przedstawić całokształt filozofii Heideggera, stanowią bardzo wartościowe pozycje, ale z konieczności są raczej przeglądem najważniejszych zagadnień, nie dokonującym ich pogłębionej analizy.

rozwoju filozofii Heideggera, musimy w naszych analizach uwzględnić, jak dane zagadnienie było przedstawiane we wczesnym okresie jego filozofii (1927–1934), oraz jakim przeobrażeniem ulegało w okresie średnim (1935–1949) i późnym (1950–1969) [zob. Kettering 1987, 90–93, 318–319; Wodziński 2007, 498–499].

W związku z tym wiele komentarzy filozofii Heideggera traktuje późniejsze lub wcześniejsze prace Heideggera jako swojego rodzaju „materiał pomocniczy”. Tak na przykład Krzysztof Michalski korzysta z późniejszej twórczości Heideggera jako perspektywy, z której „łatwiej zrozumieć te myśli Heideggera, które we wczesnej fazie jego twórczości znajdują się jeszcze w załączkowym stadium” [Michalski 1978, 8]. Z kolei Ewa Borowska w pracy *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera* nawiązuje do wcześniejszych tekstów filozofa, „aby porównać bądź skontrastować je z dziełami późniejszymi lub dlatego, że uzupełniają one interpretację danego stanowiska filozoficznego” [Borowska 2008, 22].

Warto przytoczyć tu kolejną ważną uwagę Otto Pöggelera: „Musimy zawsze widzieć drogę, jaką Heidegger przebył; jednakowo błędne jest zarówno głoszenie pozbawionej różnic identyczności lub tylko powierzchownych różnic we wczesnym i późnym myśleniu Heideggera, jak i branie poszczególnych jego drogi myślowej jako samych w sobie i wygrywanie ich przeciw sobie nawzajem” [Pöggeler, 198–199]. Dlatego badacz filozofii Heideggera nie może swoich wysiłków ograniczać tylko do udokumentowania jej przemian, ale musi wyjaśnić, z jakiego powodu one zaszły. Co ciekawe, Pöggeler podaje jako przykład niewłaściwego podejścia w tym względzie pracę Ketteringa, ponieważ Kettering, który skupia się na krążeniu późnego Heideggera wokół zagadnienia „bliskości”, w ogóle nie rozważa, dlaczego u autora *Bycia i czasu*, który postrzegał wykładnię temporalną jako najwłaściwszy sposób uchwycenia specyfiki ludzkiej egzystencji, dominującą rolę przejęła ostatecznie metaforyka przestrzeni [tamże, 412].

Widzimy zatem, że komentatorzy filozofii Heideggera zgadzają się, że jej fragmentaryczne ujęcie nie pozwala na pełne zrozumienie [zob. Woźniak 2004, 12]. Dlatego też w swoich badaniach często stosują metodę, którą nazywam „rekonstrukcją”. Rozumiem pod tym pojęciem zespół czynności, których opis świetnie przedstawił Bruce V. Foltz we wstępie do swojej pracy poświęconej zagadnieniu przyrody w filozofii

Heideggera. Czytamy tam: „W moim studium zdecydowałem się przede wszystkim na eksponująco-wyjaśniające (*expository*) podejście do myśli Heideggera nie dlatego, że bezkrytycznie przyjmuję poglądy Heideggera na te lub tamte kwestie, ale dlatego, że moim podstawowym celem jest po prostu zobaczyć, jakie te poglądy są, gdy się je zbierze i uporządkuje oraz przeczyta i zaprezentuje życzliwie – ta procedura wydaje się nieodzownym punktem wyjścia dla prób zrozumienia myśli kogokolwiek, kogo prace zasługują na to, aby być potraktowane poważnie na swych własnych zasadach” [Foltz 1995, X]. Podobne przekonanie w swojej pracy wyraziła Ewa Borowska: „Staralam się wiernie podążać za jego myślą, by na podstawie rozproszonych wypowiedzi zrekonstruować wykładnię kolejnych stanowisk i ich progresji. Myślę, że w ten sposób radykalizm i krytyczny geniusz Heideggera ukazał się w pełnym świetle – lepiej niż mogłaby to wskazywać lektura tematycznie zróżnicowanych rozpraw i wykładów” [Borowska 2008, 21].

Podnoszenie przez badających filozofię Heideggera potrzeby dokonywania „rekonstrukcji” różnych jej zagadnień (zebrania i uporządkowania jego poglądów na dany temat, wyjaśnienia powodów ich transformacji) zdaje się wynikać z przekonania, że jedną z przyczyn nierozumienia filozofii Heideggera jest „niedoczytanie”, czyli nie tylko pobieżna, ale też wybiórcza lektura jego prac. To ona często sprawia, że koncepcja Heideggera jest przedstawiana w sposób niewłaściwy.

Podsumowując, można powiedzieć, że metodologia badań nad Heideggerem oznacza próbę wypracowania możliwie najskuteczniejszej, jak ujmuje to Cezary Wodziński, „strategii hermeneutycznej” [Wodziński 2007, 9]. Jej zadaniem jest umożliwienie przeprowadzenia „rozprawy” z filozofią Heideggera. „Rozprawa”, stanowiąca techniczne pojęcie u samego Heideggera (*Auseinandersetzung*), oznacza nie tyle krytykę jako wytknięcie pewnych usterek, ale ekspozycję, wydobywanie na jaw tego, co najistotniejsze [tamże, 7–8]. Taki cel zdaje się stawiać sobie większość piszących o Heideggerze. Pragną oni odkryć to, co w jego filozofii najważniejsze, najbardziej fundamentalne [zob. Mizera 2006, 11]. Dodajmy, że jest to zamiar, jaki stawiają przed sobą wszyscy badacze filozofii bez względu na swój obiekt zainteresowania [zob. Gogacz 1964, 55]. Osobiście sądzę, że dążenie do wydobywania centralnego zagadnienia u badanego myśliciela stanowi najbardziej owocne podejście dla

historyka filozofii, pozwalające na prawdziwie filozoficzną (twórczą, koncepcyjną) pracę. Grozi ono jednak narażeniem się na zarzut arbitralności wskazania kluczowej kwestii dla danej filozofii. Jak można próbować oddalić ten zarzut? Tu już nie sposób podać „metody” – jedynej, skutecznej „recepty na sukces”. O tym, na ile przekonująca będzie proponowana wykładnia, decydowało będzie to, czy faktycznie pogłębi ona rozumienie omawianej filozofii, ukaże znaczenie podjętych przez nią kwestii i zachęci do ich dalszego rozwijania.

Podsumowanie

Stefan Swieżawski zwracał uwagę, że metodologii badań historycznofilozoficznych nie można tworzyć „a priori”. Powinna ona wyrastać z potrzeb i doświadczeń warsztatowych [Swieżawski 1966, 702–703]. Tak też niniejszy artykuł powstał z potrzeby zebrania doświadczeń różnych badaczy, w tym także badań własnych: dostrzeżenia określonych problemów, jakie pojawiają się w konfrontacji z praktyką pisania o filozofii Heideggera.

Główne problemy metodologiczne studiów nad filozofią Heideggera są zatem następujące. Wstępnie konieczne jest określenie, czy podchodzimy do niej w „historyczny” czy „systematyczny sposób”. Dalej, w przypadku omówienia wybranej koncepcji Heideggera poprzez jej „sparafrazowanie”, niezbędne jest zachowanie świadomości w kwestii języka, jakim posługujemy się, pisząc o Heideggerze. Należy wystrzegać się tu, z jednej strony, „heideggerzenia”, z drugiej zaś błędu „uzgodnienia” Heideggerowskiej terminologii ze słownikiem klasycznej metafizyki. Powinno się mieć również na uwadze niebezpieczeństwo mówienia językiem jeszcze trudniejszym niż Heidegger lub językiem znacznie zubażającym jego koncepcję, a także trudności translacyjne. Z kolei chcąc dokonać rekonstrukcji poszczególnych zagadnień u Heideggera, trzeba uwzględnić, po pierwsze, że nie sposób ich omówić, nie odnosząc się do innych wątków w jego filozofii, oraz, po drugie, że ulegały one znaczącym przekształceniom na przestrzeni jego drogi myślowej.

Sądzę, że usystematyzowanie tych zagadnień może być pomocne w dalszych badaniach nad filozofią Martina Heideggera, której ciągle wiele kwestii domaga się bliższego opracowania. Ponadto warto

zauważyć, że wskazane w artykule trudności metodologiczne (podchwycenie idiolektu omawianego filozofa, nieuwzględnianie interferowania i ewolucji kluczowych wątków, lektura fragmentaryczna, odchodzenie w przekładzie na język ojczysty od oryginału) nie są specyficzne dla studiów nad myślą Heideggera, lecz pojawiają się w pracach badawczych nad wieloma innymi filozofami. Dlatego sądzę, że uświadomienie ich sobie może być przydatne dla rozwoju warsztatu każdego historyka filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- Baran, B., 1989, *Saga Heideggera*, Kraków: Wyd. PAT.
- Borowska, E., 2008, *Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa: Scholar.
- Burzyńska, A., Markowski, M.P., 2006, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków: Znak.
- Demske, J.M., 1970, *Being, Man, and Death. A Key to Heidegger*, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Foltz, B., 1995, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanity Books.
- Gilson, É., 1963), *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: PAX.
- Gogacz, M., 1964, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3 (27).
- Gołębiowska, M., 2009, *Husserl a transcendentálna fenomenologia Heideggera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 18, nr 4.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie, E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M., 2000, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński.
- Hoły-Łuczaj, M., 2012, *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ingarden, R., 1952, *O przedmiocie historii filozofii*, [w:] Sprawozdania PAU, nr 5 (1952).
- Inwood, M., 2000, *Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Kettering, E., 1987, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- Kołąkowski, L., 1965, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalska, M., 2008, *Od innej intencjonalności do doświadczenia innego albo od egzystencji do etyki*, [w:] E. Levinas, Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem, tłum. E. Sowa, Warszawa: Wyd. IFiS PAN.
- Kuderowicz, Z., 1978, *Przegląd metod historii filozofii*, Wrocław-Warszawa.
- Michalski, K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Michalski, K., 2011, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Mizera, J., 2004, «Bycie i czas» po dziesięciu latach, [w:] „Diametros”, nr 2 (2004).
- Mizera, J., 2006, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków: Wyd. UJ.
- Nowaczyk, A., 2006, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Pöggeler, O., 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Rymkiewicz, W., 2002, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wyd. UWr.
- Swieżawski, S., 1966, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wodziński, C., 2007, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Woleński, J., 1989, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woźniak, C., 2004, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków: Wydawnictwo A.

ABSTRACT

**METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THE STUDIES ON THE
PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER**

This paper presents the methodological problems of studies on the philosophy of Martin Heidegger. I discuss the main methods used in the study of Heidegger's thought, their assumptions and difficulties, which accompany them. I focus on the problem of the metalanguage, which is used in works on Heidegger, and the principles of "reconstructing" Heidegger's concepts.



KINGA KOWALCZYK-PUROL
UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

NATURALIZACJA ABSOLUTU. ZASTOSOWANIE MECHANIZMÓW EKSPLANACYJNYCH EWOLUCJONIZMU DO BADAŃ NAD RELIGIĄ

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie najważniejszych, konstytutywnych cech ewolucjonistycznych teorii religii, które – krótko rzecz ujmując – są nowatorską propozycją badawczą mającą przezwyciężyć impas w dociekaniach nad powstaniem i przekształceniami religii na przestrzeni wieków. Poza zaprezentowaniem głównych właściwości poszczególnych podejść występujących w ramach tej perspektywy zostaną także wypunktowane problematyczne aspekty ewolucjonistycznych teorii religii.

Obecnie nie ma potrzeby przekonywać żadnego audytorium o istotności religii we współczesnych społeczeństwach, a także jej wadze dla poszczególnych jednostek. Religia jest niejako prabudulcem struktur społecznych; jest jednym z podstawowych czynników konstytuujących relacje wewnątrz-, jak i zewnątrzspółnotowe. Co więcej, prawdziwe wydaje się stwierdzenie, że dzieje ludzkości to w dużej mierze historia wierzeń religijnych. Na przykład, wskazywanie na kondycje oraz kształt dzisiejszych stosunków geopolitycznych państw europejskich jako emanację takich procesów jak schizmy, konwersje, inkwizycja, ale także *aggiornamento*, ekumenizm oraz dialog międzyreligijny jest wręcz trywialne. Oczywiście, procesy – jeżeli można tak to ująć – czysto świeckie także wpływają na kierunki zmian zachodzących w obrębie religii. Niemniej jednak trudno jest podważyć twierdzenie mówiące, że religia jest jednym z centralnych komponentów niemal każdej społeczności [Flis 2003, 203–204].

Przechodząc do głównego tematu artykułu, a więc prób konceptualizacji religii z pozycji ewolucjonistycznych, należy podkreślić, że naczelnym bodźcem zachęcającym badaczy do podjęcia tego przedsięwzięcia jest po prostu chęć lepszego, głębszego oraz szerszego poznania tego wielobarwnego i wieloaspektowego zjawiska. Problematyka genezy, trwania (utrzymywania się w społeczeństwach), a także kondycji religii wpisuje się bowiem w katalog najbardziej fundamentalnych pytań zadawanych przez człowieka. Kwestia ta sytuowana jest obok takich zagadnień jak: powstanie świata, początek życia oraz świadomości, czy też zagadka wyewoluowania płci. Co więcej, należy podkreślić, że optymizm związany z paradygmatem ewolucjonistycznym jest przede wszystkim ufundowany na umożliwieniu przez tę perspektywę diachronicznego ujęcia religii; innymi słowy, ujęcia jej jako dynamicznego układu wielorako oddziałującego ze swoim środowiskiem ideowym, czyli systemami politycznymi, sztuką, nauką, *etc.*

Poza wspomnianą wyżej autoteliczną wartością tego projektu badawczego, przedsięwzięcie angażujące mechanizmy wyjaśniające właściwe dla ewolucjonizmu może również dać efekt w postaci użytecznych, praktycznych korzyści. Zważywszy na dzisiejszy globalny kontekst społeczno-kulturowy – który wydaje się trafnie oddany przez metaforę Samuela Huntingtona „zderzenia cywilizacji” – miarodajny opis i wyjaśnienie religii z pewnością przyczyni się do, przynajmniej konceptualnego, opanowania religijnego fundamentalizmu. A w dalszej konsekwencji do złagodzenia jego działań, które ma już wymiar *stricte* praktyczny.

Teoretyczne tło ewolucjonistycznych teorii religii

Warto w tym miejscu wyartykułować, że ewolucjonistyczne teorie religii są odnogą większego programu badawczego, a mianowicie darwinizmu kosmicznego¹. Przez darwinizm kosmiczny należy rozu-

¹ W historii nauki można wyodrębnić ewolucjonistyczne teorie religii, które powstawały już na przełomie XIX/XX wieku i których źródło należy upatrywać w ogólnym entuzjazmie towarzyszącym pierwszej fali propagacji biologicznej teorii ewolucji. Od współczesnych ewolucjonistycznych teorii religii odróżniały się one skupieniem na wyróżnianiu poszczególnych stadiów, czyli tak zwanych wyższych form religii. Natomiast obecne ewolucjonistyczne teorie religii po prostu kładą akcent na wdrażanie, zastosowanie kategorii eksplanacyjnych swoistych dla darwinizmu do badań nad religią [Nowaczyk 1989, 3–30].

mieć ewolucję dowolnych replikatorów², którym przysługują trzy fundamentalne właściwości: zmienność, dobór, dziedziczność. W przeciwieństwie do tradycyjnie rozumianego darwinizmu, darwinizm kosmiczny nie ogranicza się tylko do operowania na replikatorach biologicznych, a więc genach [Blackmore 2002, 37–40]. Nadto fundamentalnym założeniem, teoretycznym kamieniem węgielnym, dla tego rodzaju dociekań jest przyjęcie, że mechanizmy adaptacyjne, czyli konieczność ciągłego przystosowania się do zmiennego otoczenia, są uniwersalną właściwością nie tylko organizmów żywych, ale również takich bytów, jak postulowane kontrowersyjne jednostki ewolucji kultury (memy), czy też całe wszechświaty (jest to konstrukt teoretyczny amerykańskiego fizyka Lee Smolina) [Smolin 1997]. Poza tym kategoria doboru naturalnego jest również intensywnie wykorzystywana w dyscyplinach zajmujących się zagadnieniem szeroko pojętej prostoty i złożoności. Za przykład może tu posłużyć plektyka – nowatorska nauka pogranicza, autorstwa laureata nagrody Nobla Murraya Gell–Manna, na gruncie której bada się złożone układy adaptacyjne, takie jak rynek akcji giełdowych, zachowania owadów społecznych, czy układ immunologiczny [Gell-Mann 2002, 16].

Kolejną charakterystyczną cechą darwinizmu kosmicznego jest posługiwanie się terminami tradycyjnie kojarzonymi z ewolucją biologiczną do przedmiotów badawczych nie podejmowanych, przynajmniej do tej pory, przez biologów właśnie. Za egemplifikację tej praktyki niech posłuży następujący fragment:

[...] *gradientowym*³ zjawiskiem z obszaru ludzkiej kultury jest stosowanie przypraw – od sporadycznego ich użycia w regionach północnych po coraz częstsze na terenach południowych. Użycie ostrych przypraw [...] tłumaczy się najczęściej na dwa sposoby. Po pierwsze, ostre przyprawy wywołują silniejszą perspirację, która chłodzi ciało i w ten sposób przynosi ulgę w gorącym klimacie. Po drugie, użycie przypraw o zdecydowanym smaku prawdopodobnie pomaga w przechowywaniu żywności, a być może również w maskowaniu nieco nieprzyjemnego smaku i zapachu lekko nadpsutego pożywienia.

² Ogólnie rzecz biorąc, wszystko to, czego struktura jest powielana w następnym pokoleniu, jest replikatorem [Rosenberg, McShea 2008, 161].

³ Gradienty ilustrują zmiany ewolucyjne w odniesieniu do przestrzeni; inaczej niż drzewa filogenetyczne (kłady), które ukazują te zmiany w czasie [Stone, Lurquin 2009, 297].

Tradycyjną kuchnię brytyjską, choć może to stereotyp, uważa się powszechnie za dość mdłą w smaku. Podobnie kuchnie skandynawskie i inne północnoeuropejskie. Kiedy jednak wyruszamy na południe Europy, na przykład do Włoch [...], łatwo zauważyć zwiększony udział ostrych przypraw, m.in. ostrej papryczki czerwonej. [...] To prawda, że pewne kultury rozwijające się w klimacie umiarkowanym również korzystają z ostrych przypraw. Europejczycy już dawno odkryli na przykład ostry smak chrzanu, podobnie jak Japończycy wasabi, wzbogacający łagodne potrawy. Są one jednak w obu tych przypadkach stosowane oszczędnie i najczęściej jako dodatki pozostające z boku talerza. [...] Wydaje się zatem, że „gradient przyprawowy” jest przykładem *adaptacji* kulturowej do warunków klimatycznych [Stone, Lurquin 2009, 297–298]⁴.

Już choćby w tym ewolucjonistycznym wyjaśnieniu używania danego rodzaju przypraw w zależności od szerokości geograficznej można zauważyć zastosowanie takich terminów, jak gradient czy adaptacja. Aby przedstawić nieco pełniejszą ilustrację praktyki asymilacji terminologii darwinistycznej w innych dziedzinach nauki niż biologia, do powyższych dwóch terminów należy dołączyć katalog następujących pojęć: klady, dobór kulturowy, dryf kulturowy, model przesuwałej się fali, przekaz poziomy, przekaz pionowy, efekt założyciela, ślepej wariacji i selektywnej retencji, czy w końcu niszy i symbiozy [Stone, Lurquin 2009, 316; Wężowicz-Ziółkowska 2008, 33]. Słowem, te dojrzałe na gruncie biologii terminy są coraz powszechniej wykorzystywane w dyskursach typowo humanistycznych.

Nadto należy odnotować, że metodologia swoista dla darwinisty, zważywszy na szeroki zakres egzaminowanych przez niego fenomenów, jest niezwykle płodna heurystycznie. Co interesujące, fakt ten niejako przyczynia się do spotykanego obecnie wysokiego stopnia pluralizacji ewolucjonistycznych teorii religii. Pluralizm w odniesieniu do tego ewolucjonistycznego programu należy rozumieć jako wiązkę nurtów badawczych dotyczących religii, dla których wspólnym mianownikiem jest przede wszystkim czerpanie z potencji heurystycznych darwinizmu. Tę wielość podejść ewolucjonistycznych należy złożyć na karb wczesnego (*resp.* niedojrzałego) stadium darwinizmu kosmicznego. Z kolei sam darwinizm kosmiczny jest częścią składową tak zwanej

⁴ Podkreślenia moje – K.K.-P.

trzeciej kultury – której korzenie sięgają zaledwie połowy XX wieku [Brockman 1996, 16].

Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że trzecia kultura jest postulatem, czy też trendem badawczym kreatywnej interakcji zachodzącej pomiędzy humanistyką a naukami ścisłymi. Dokonując pewnego uproszczenia, można ją zwięźle określić jako biologizację dywagacji humanistycznych oraz, analogicznie, uhumanistycznienie badań przyrodoznawczych [Wężowicz-Ziółkowska 2008, 11–20].

Przechodząc do ścisłego meritum niniejszego artykułu, warto podjąć kwestię przypisania poszczególnych teorii do większych bloków tematycznych. Ze względu na walor usystematyzowania prezentacji podjętej problematyki poszczególne koncepcje zostały przyporządkowane do dwóch głównych grup: biologicznych eksplanacji religii oraz kulturowych eksplanacji religii.

Taka strukturyzacja jest w głównej mierze podyktowana wyłuszczeniem przez taki podział naczelných cech poszczególnych teorii, a więc odwoływania się przez nie bądź do kultury (infosfery), bądź do środowiska naturalnego jako rozsadnika formowania się religii. Trzecim, osobnym blokiem, jest koewolucjonistyczna teoria religii, która jednak jest wciąż we wczesnej fazie i wymaga dalszych, wielostronnych rozwinięć. W tym artykule rozwiązania proponowane przez to stanowisko zostaną tylko z grubsza zarysowane.

Gwoli klaryfikacji zakresu tematycznego niniejszej pracy warto jeszcze dopowiedzieć, że ze względu na wielość pytań o charakterze filozoficznym, które są wywoływane przez omawiany program badawczy, każde poszczególne podejście brane z osobna mogłoby stanowić temat oddzielnego referatu. Jednak celem tej pracy jest po prostu przybliżenie najważniejszych założeń i postulatów nowego, prężnie rozwijanego – przede wszystkim przez Anglosasów⁵ – trendu badawczego, jakim są ewolucjonistyczne teorie religii.

Wyjaśnienia biologiczne

Pierwszym z dwóch bloków, które zostaną tu zaprezentowane, jest blok wyjaśnień o biologicznym pochodzeniu. Jak sama nazwa wska-

⁵ Świadectwem urzeczelniającym powyższe sformułowanie są chociażby wydane w tym obszarze kulturowym znakomite antologie przedmiotu: *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques* oraz *Where God and Science Meet*.

zuje, ujęcia z tego bloku abstrahują od fenomenów pozabiologicznych. Centrum ich zainteresowania jest organizm ludzki oraz osiągnięcia z zakresu prymatologii. Wyjaśnienia biologiczne stanowią swego rodzaju *patchwork* różnorodnych hipotez, niemniej jednak w ramach podejścia biologicznego należy wyróżnić dwie najszerzej dyskutowane teorie religii, a więc socjobiologię oraz kognitywizm.

Chronologicznie wcześniejsza jest socjobiologia, której obecną kontynuatorką jest psychologia ewolucyjna. Co nieczęste w historii nauki, w przypadku tej dyscypliny jest możliwe wskazanie jej ojca założyciela oraz roku powstania. Tak więc, cezurą wyznaczającą początek uprawiania socjobiologii jest rok 1975, w którym zostało opublikowane studium entomologa z Harvardu Edwarda O. Wilsona *Sociobiology: The New Synthesis* [Wilson 1975]. Co ciekawe, oryginalnym polem badań Wilsona było zachowanie owadów społecznych. A na tym właśnie gruncie duży sukces osiągnęła hipoteza genocentryczna, w której – ujmując tę kwestię skrótowo – to geny, a nie gatunki czy indywidualne organizmy, są jednostką, na której operuje dobór naturalny [Dawkins 1996, 56–61]. Bazując na tym założeniu, każdy żywy organizm (biont), mimo swego ogromnego skomplikowania i różnorodności relacji, w których tkwi, jest sprowadzany zaledwie do wehikułu, czy też futerału na geny [Wszolek 2004, 42–45]. Metaforą, która streszcza ten pogląd, jest popularne sformułowanie Wilsona, że: „[...] geny trzymają kulturę na smyczy”⁶. Sformułowanie to jest wyrażeniem wprost determinizmu biologicznego, którego na gruncie każde działanie dowolnego organizmu, w tym i ludzi, odczytuje się jako manifestacje dostosowania genów do zmieniających się warunków środowiska [Wright 2004, 317]. Stosując tę optykę, badacze zdołali włączyć do ram wyjaśniających genocentryzmu nawet, występujący w różnorodnych formach wśród wielu gatunków, altruizm. Altruizm był postrzegany jako najbardziej oczywiste zjawisko przeczące postulatowi socjobiologów. Ludzka dobroczynność dotychczas wymykała się schematom wyjaśniającym charakterystycznym dla logiki pomnażania potomstwa [Blackmore 2002, 227–234].

⁶ W tym miejscu warto zaznaczyć, że Wilson nie jest przedstawicielem „wulgarniej” socjobiologii, a więc głoszącej jednostronny determinizm genowy. W książce *Konsiliencja. Jedność wiedzy* wyraźnie opowiedział się za koewolucjonistyczną wizją relacji kultura – geny [Wężowicz-Ziółkowska 2008, 161–162; Piątek 2007, 42–50].

Przenoszenie schematów wyjaśniających socjologii na wiązkę zagadnień dotyczących religii, zgodnie z tym, co zostało dotychczas wyartykułowane, nakazuje skonceptualizować religię jako jedną z form adaptacyjnych genów.

I tak, jedną z najbardziej wpływowych hipotez o przystosowawczej roli religii jest jej domniemana ochronna funkcja względem strachu przed śmiercią. Jak powszechnie wiadomo, niemal każda religia posiada warstwę soteriologiczną (zbawienną), która zawiera kojącą lęki egzystencjalne narrację o pozytywnym ludzkim *rite de passage* [Persinger 2002, 274]. Najbardziej oczywistym przykładem takiej narracji w obrębie kultury chrześcijańskiej jest wiara w Paruzję Jezusa Chrystusa.

Inną propozycją wyjaśniającą powstanie religii jako rezultat działania doboru naturalnego jest wyakcentowanie jej konsolidującej natury. Grupa spojona wspólnym transcendentnym czynnikiem jest bardziej monolityczna, a przez to efektywniejsza na polu walki, aniżeli gromada osób zebrana tymczasowo dla jakiegoś doraźnego instrumentalnego celu. Czynnikiem, które solidaryzują jednostki są tu, w mniemaniu socjologów, przede wszystkim: rytuały, hierarchia sakralna, elementy stabuizowane w religijnym obrazie świata oraz konserwatyzm tego świata [Wilson 2003].

Kolejna hipoteza głosi, że religia jest tak szeroko rozpowszechniona, ponieważ ma pozytywny wpływ na dobrostan jednostki [Newberg, d'Aquili, Rause 2001, 108] oraz przyczynia się do wyższej dzietności [Blume 2009, 117–123]. Badania, na które powołują się forsujący tę hipotezę, mają świadczyć o tym, że ludzie religijni są zdrowsi, szczęśliwsi oraz sprawniej funkcjonują w społeczeństwie. Ma to być spowodowane większym poczuciem własnej wartości oraz bardziej pozytywnym nastawieniem do codzienności.

Drugim trendem badawczym w obrębie bloku wyjaśnień biologicznych są kognitywistyczne teorie religii, które są konglomeratem rozmaitych wyjaśnień odwołujących się do ukształtowanych we wcześniejszej historii *Homo sapiens* mechanizmów mózgowych. Obecnie teorie formułowane z pozycji kognitywistycznych są najintensywniej rozwijanymi ewolucjonistycznymi teoriami religii. To w nich badacze widzą, by tak rzec, „teorię wszystkiego religii”. Właściwością wyróżniającą tych teorii, która z pewnością przyczyniła się do ich dobrych notowań, jest walor empirycznej testowalności. Silnym ramieniem, na którym wspierają się inicjatywy kognitywistów, jest bowiem metodologia wła-

ściwa dla neurologii oraz informacje dzięki niej uzyskiwane [Barrett 2008, 295–297]. Kognitywiści w przeważającej mierze konceptualizują religię nie jako adaptację – jak chciałaby większość socjobiologów⁷ – lecz jako produkt uboczny (z ang. *by-product*) innych, bardziej zasadniczych dla przeżycia procesów mentalnych [Thomson, Aukofer 2011, 10]. Kontrowersyjną analogią (z ang. *fast-food hypothesis*) stosowaną do zobrazowania owej kontyngencji religii jest szkodliwość w obecnych, sytych czasach silnego łaknienia wysokotłuszczowych oraz wysokowęglowodanowych produktów spożywczych, którego efektem jest epidemia otyłości w krajach Zachodu. Religia, tak jak silne łaknienie wysokokalorycznego pokarmu, w odległych czasach była właściwością adaptacyjną, ale – w opinii niektórych kognitywistów – jest obecnie cechą kontrproduktywną [Thomson, Aukofer 2011, 38–40].

Aby pokazać próbkę metodologii kognitywistów na odcinku badań związanych z religią, zostaną przedstawione najczęściej wymieniane przez nich bazowe mechanizmy mentalne, które miały przyczynić się niejako „rykoszetem” do powstania i utrwalenia religii. Wspomniane mechanizmy to:

- potrzeba przynależności (do różnorodnych grup) – jest to jedna z elementarnych potrzeb ludzkich, na której religia ma zerować poprzez utworzenie więzi z nadnaturalnym bytem. Religia, w tym ujęciu, jest substytutem (*resp.* uzupełnieniem) więzi rodzinnych. Świadczyć o tym ma, między innymi, powszechne używanie w grupach religijnych takich zwrotów jak: brat, siostra, Bóg Ojciec, *etc.*;
- łatwowierność dziecięca – dzieci ze względu na wrodzone i bezkrytyczne przyswajanie wzorów zachowań oraz przekonań dorosłych z ich otoczenia są szczególnie podatne na przyswajanie kontryfaktycznych religijnych orzeczeń. Ma o tym świadczyć fakt, że niezwykle powszechnym zjawiskiem jest dziedziczenie przynależności do danej denominacji po rodzicach, a rzadkim zjawiskiem jest konwersja na inną wiarę;
- uleganie autorytetom – konformizm, podzielenie opinii bardziej wpływowych osób jest bardziej powszechną postawą, niż się

⁷ Warto zaznaczyć, że w świetle egzaptacji (preadaptacji), czyli cech organizmu, które dopiero w nowym środowisku nabierają funkcji przystosowawczych, oba spojrzenia na genezę religii są możliwe do pogodzenia [Kąkol 2007, 618].

zwykle sądzi. Z kolei same autorytety hierarchii religijnej przynależą do najbardziej wpływowych kręgów opiniotwórczych;

- promiskuityzm teleologiczny – dzięki temu mechanizmowi zmienne, by nie powiedzieć po prostu chaotyczne, otoczenie jest postrzegane przez pryzmat celowości, co w prostej linii prowadzi do konkluzji, że nawigację światem (tym najbardziej kompleksowym bytem) można przypisać wyłącznie istocie o nadnaturalnych siłach. Mechanizm teleologicznego myślenia ma po prostu wartość komformującą, czy też terapeutyczną dla ludzi żyjących w niestabilnych warunkach żywnościowych, bytowych i społecznych;
- hiperaktywna detekcja intencjonalnych podmiotów – ten mechanizm poznawczy jest ściśle związany z wyżej opisanym promiskuityzmem teleologicznym. Przyczynia się on do nadmiernego „intencjonalnego” interpretowania zjawisk, np. zwykłego świstu wiatru jako nadchodzenia groźnego drapieżnika. Niemniej koszty związane z hiperaktywną detekcją intencjonalnych podmiotów są mniejsze niż ewentualne zlekceważenie rzeczywistego zagrożenia;
- krewniacza psychologia – również jest mocno sprzężona z innym mechanizmem poznawczym, mianowicie z potrzebą przynależności. Krewniacza psychologia bazuje na dobrze ugruntowanej w biologii koncepcji doboru krewniaczego, który – ogólnie rzecz ujmując – sprowadza się do preferowania bliżej spokrewnionych osobników. Religia poprzez kreowanie rodzinnych związków ma wykorzystywać ten mechanizm [Thomson, Aukofer 2011, 142–144];
- kosztowne sygnalizowanie – jest to koncepcja, która ma wyjaśniać sprzeczne z darwinowską logiką religijne zachowania, na przykład: ascetyczne posty, umartwienia czy celibat. W ujęciu kognitywistycznym, tego rodzaju zachowania mają zwyczajnie wzmacniać wiarygodność poszczególnego ascety w odbiorze religijnej grupy [Sosis 2004, 166–170].

W perspektywie kognitywistycznej powszechność ludzkiej religijności jest właśnie produktem ubocznym tych zasadniczych mechanizmów poznawczych.

Wyjaśnienia kulturowe

Ten segment ewolucjonistycznych teorii religii jest bogaty w niuanse. Niuanse te głównie są ufundowane na różnym określeniu ontologii kultury oraz jej relacji z biosferą. Na przykład, teoria podwójnego przekazu bazuje na podobieństwach występujących pomiędzy ewolucją biologiczną a kulturową, natomiast koncepcja konstrukcji ni-szy akcentuje możliwość aktywnego wpływania na środowisko przez organizmy, które, w tym ujęciu, nie są bezwładnie kształtowane przez otoczenie [Stone, Lurquin 2009, 167–174].

Kolejną propozycją w obrębie wyjaśnień kulturowych, która ze względu na swoją popularność zostanie szerzej omówiona, jest memetyka. Jest to teoria dokonująca w pewnym sensie rewolucji konceptualnej. Bowiem w praktyce na gruncie memetycznym kultura zostaje skwantyfikowana, tj. podzielona na jednostki replikacji kulturowej czyli memy. Co więcej, centralnym założeniem tej dyscypliny jest przenoszenie logiki funkcjonowania biologicznego replikatora, genu, na kulturę poprzez wstawienie w miejsce tego replikatora właśnie memu. Mem, analogicznie do genocentrycznej interpretacji neodarwinizmu, o której była mowa we fragmencie dotyczącym socjobiologii⁸, jest „samolubnym” replikatorem [Dawkins 1996, 266–268]. Człowiek, jak i inne zwierzęta obdarzone choćby załączkami świadomości, jest tu postrzegany jako wehikuł przetrwania dla paczek informacyjnych w postaci genów i memów. Co warto podkreślić, natura relacji pomiędzy genami a memami jest przedmiotem żywych polemik.

W obrębie memetyki religia doczekała się kilku wyjaśnień. Najbardziej znana i zarazem najbardziej kontrowersyjna jest autorstwa brytyjskiego zoologa-ewolucjonisty Richarda Dawkinsa, który bezparadonowo określił religię jako wirus umysłu [Dawkins 2003, 128–144]. To sformułowanie należy rozumieć paralelnie do wirusa komputerowego, którego naczelnym celem jest zainfekowanie jak największej liczby komputerów. Religia jest więc, w opinii Dawkinsa, swego rodzaju rozsadnikiem epidemii, z którym ludzkość ciągle musi się zmagać, tak jak zмага się od zarania swych dziejów z wirusami, bakteriami i grzybami.

⁸ Można więc zaryzykować stwierdzenie, że wspólnym mianownikiem obu podejść, tj. socjobiologicznego oraz memetycznego, jest uwypuklanie wyższości replikatora (genu i memeu) nad wehikułem (dowolnym organizmem, w tym także człowiekiem).

Tak skrajnie negatywne ujęcie, co jest warte podkreślenia, nie należy do istoty memetycznej teorii religii. Amerykański filozof i zarazem propagator memetyki Daniel Dennett łągodzi epidemiologiczną perspektywę Dawkinsa. Zdaniem Dennetta, religia jest tak powszechna i trwała ze względu na liczne pożytki jakie niesie dla społeczeństw ludzkich oraz poszczególnych indywidualów. Wymienia na przykład konsolidującą, monolitotwórczą funkcję religii oraz wskazuje, że może ona być źródłem motywów do bardziej moralnego, czyli, w opinii Dennetta, społecznie aprobowanego prowadzenia się [Dennett 2008, 214–238]⁹.

Podejście koewolucjonistyczne

Odrębnym, rozsadzającym zarówno ramy teoretyczne wyjaśnień kulturowych, jak i biologicznych, projektem jest podejście koewolucjonistyczne. To podejście ma znamiona syntezy, bowiem czerpie z dorobku dwóch pozostałych grup wyjaśnień. Należy nadmienić, że fundamentem teoretycznym tego projektu są dwie koncepcje z zakresu psychologii poznawczej, mianowicie skąpca poznawczego oraz schematów poznawczych [Grzymała-Moszczyńska 2004, 135–137; 142–145]. W skrócie, schemat poznawczy to „[...] kognitywna struktura bądź reprezentacja mentalna zawierająca zorganizowaną, uprzednią wiedzę na temat danej dziedziny, włącznie z określeniem relacji pomiędzy jej atrybutami” [McIntosh 1995, 2]¹⁰. Natomiast koncepcję skąpca poznawczego należy rozumieć jako metaforę odnoszącą się do ludzkiej skłonności tworzenia stereotypów, które, wbrew obiegowej opinii, pełnią użyteczną funkcję w procesach poznawczych. Jak pisze psycholog religii Halina Grzymała-Moszczyńska: „[...] spostrzeganie przez pryzmat stereotypu jest bardzo nagradzające, a co za tym idzie – łatwe do przyswojenia i trwałe” [Grzymała-Moszczyńska 2004, 135]. Obie te koncepcje wiarygodnie tłumaczą ewentualne modyfikacje bądź konserwacje światopoglądu religijnego na przestrzeni życia jednostek w zależności od ich doświadczeń życiowych. Kolejną zaletą paradygmatu koewolucjonistycznego jest uwzględnianie przez niego całości oddziałującego na człowieka otoczenia, którego składnikami są właśnie komponenty kulturowe i przyrodnicze [Grzymała-Moszczyńska 2004, 6–11]. Nie-

⁹ Należy jednak dodać, że Dennett, jako prominentny przedstawiciel ruchu nowego ateizmu, owe pożytki religii poddaje systematycznej dekonstrukcji.

¹⁰ Tłum. własne.

mniej zintegrowanie nadmienionych tu osiągnięć psychologii poznawczej z perspektywą ewolucjonistyczną domaga się na obecnym etapie wielostronnych doprecyzowań i rozwinięć.

Problematyczne kwestie

W ostatniej części pracy zostaną wypunktowane problematyczne, wymagające dalszego opracowania kwestie związane z programem ewolucjonistycznych teorii religii:

1. Nierozstrzygniętym zagadnieniem jest to, czy zastosowanie biologicznych mechanizmów ewolucyjnych do innych obszarów badawczych (np. do zjawisk kulturowych) ma charakter analogiczny (metaforyczny) czy izomorficzny. Izomorfizm, w tym kontekście, łączy się z pytaniem dotyczącym zasadności przenoszenia metod teorii, która jest wydajna poznawczo na danym obszarze na zupełnie inny poziom badań. Natomiast analogiczność wiąże się z niebezpieczeństwem „metaforyzacji nauki”, czyli podważaniem, bardzo ważnej w nauce, praktyki operowania precyzyjnymi terminami [Martin 2008, 349–351].
2. Wspomniany pluralizm, wielość teorii, a więc brak dominującej perspektywy, która przyczynia się do powstania szeregu nieścisłości, jak na przykład kłopot ze wskazaniem funkcji i natury religii (tzn. czy jest ona właściwością adaptacyjną, kontrproduktywną, czy też produktem ubocznym).
3. Przyrodnicze instrumentarium zaprzęgnięte w ewolucjonistyczny program badań nad religią, pomimo znaczących sukcesów, nie jest stosowalne, wbrew aspiracjom niektórych uczonych, do badania prawdziwości (*resp.* fałszywości) teizmu. Ważne jest, aby mieć świadomość nieobalalności religijnych twierdzeń za pomocą metodologii przyrodniczej.
4. Ze względu na niebywałą różnorodność manifestacji religii, jej wielowarstwowość zarówno na poziomie indywidualnym, jak i grup ludzkich, konieczne jest w celu dalszego udoskonalania tego programu scalenie obecnie dominującej perspektywy kognitywistycznej z analizami z zakre-

- su historii, antropologii, socjologii, psychologii i religio-
logii.
5. Wielce problematyczne jest również samo określenie przedmiotu badań, a więc sama definicja religii. Na przykład, odwołując się do jaskrawej opozycji, czy systemy totalitarne – takie jak stalinizm – oraz kibicowskie grupy ultrasów, ze względu na ich fanatyzm, rytualizm oraz wysoką sprawność zorganizowania, wyczerpują znamiona religii? Natomiast prześmiewczy kościół Latającego Potwora Spaghetti i budzący raczej humorystyczne skojarzenia kościół Diego Maradony, pomimo ich formalnie religijnej struktury, już nie?
 6. Z problemem dotyczącym szeroko akceptowanej definicji religii bezpośrednio związana jest również kwestia, czy religię należy badać w jej całościowej postaci, czy analizie powinny być poddane poszczególne jej aspekty (np. rytuały, wierzenia, wartości, doświadczenia emocjonalne). Innymi słowy, czy przedmiotem badań powinna być religia *en bloc*, czy też jej dane fragmenty?
 7. I w końcu, w obliczu domniemanej wysokiej wartości adaptacyjnej religii i jej powszechności, wyjaśnienia – na gruncie ewolucyjnym – domaga się samo zjawisko ateizmu [Fetchenhauer 2009, 275–290]. Jak można w ramach ewolucjonistycznych teorii religii wyjaśnić postępującą ateizację krajów Zachodu, która, w tej perspektywie, wydaje się kontrproduktywną właściwością?

Zakończenie

Powyższy, lapidarny spis spornych kwestii pojawiających się w dociekaniach z zakresu ewolucjonistycznych teorii religii jest symptomatyczny dla nowych, nieskrystalizowanych jeszcze obszarów badawczych. Niedoprecyzowany przedmiot analiz, niejednorodności metodologiczne (np., wspomniany problem, czy badać religię w całości, czy też bardziej praktyczna poznawczo jest jej fragmentaryzacja na poszczególne elementy?) wskazują na potrzebę uporządkowania podstaw koncepcyjnych całego przedsięwzięcia. Niemniej jednak swoisty rozkwit różnorodnych badań nad religią z pozycji ewolucjonistycznych

świadczy o znacznym potencjale poznawczym tych projektów badawczych, jak i entuzjazmie jaki im towarzyszy.

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, Justin L., 2008, *Keeping „Science” in the Cognitive Science of Religion*, [w:] Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris i in. (red.), *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques*, Santa Margarita: Collins Foundation Press, ss. 295–301.
- Blackmore, Susan, 2002, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Poznań: Rebis.
- Blume, Michael, 2009, *The Reproductive Benefits of Religious Affiliation*, [w:] Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Nowy Jork: Springer-Verlag, ss. 117–126.
- Brockman, John, 1996, *Powstaje trzecia kultura*, [w:] J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, przeł. Piotr Amsterdamski i in., Warszawa: CiS, ss. 15–36.
- Dawkins, Richard, 1996, *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dawkins, Richard, 2003, *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, Nowy Jork: Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel, 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: PIW.
- Fetchenhauer, Detlef, 2009, *Evolutionary Perspectives on Religion – What They Can and What They Cannot Explain (Yet)*, [w:] Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Nowy Jork: Springer-Verlag, ss. 275–291.
- Flis, Andrzej, 2003, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków: Nomos.
- Gell-Mann, Murray, 2002, *Plectics: The study of simplicity and complexity*, „Europhysics News”, nr 33, ss. 17–20.
- Grzymała-Moszczyńska, Halina, 2004, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Martin, Luther H., 2008, *Can Religion Really Evolve? (And What Is It Anyway?)*, [w:] Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris i in. (red.), *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques*, Santa Margarita: Collins Foundation Press, ss. 349–355.

- McIntosh, Daniel N., 1995, *Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping*, "The International Journal for the Psychology of Religion", nr 5, 1–16.
- Newberg, Andrew; d'Aquili, Eugene i Rause, Vince, 2001, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nowy Jork: Ballantine Books.
- Nowaczyk, Mirosław, 1989, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa: PWN.
- Persinger, Michael, 2002, *The temporal lobe: The biological basis of the God Experience*, [w:] Rhawn Joseph (red.), *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience*, San Jose: University Press, ss. 273–278.
- Piątek, Zdzisława, 2007, *Pawi ogon czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rosenberg, Alex i McShea, Daniel W., 2008, *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*, Nowy Jork: Routledge.
- Smolin, Lee, 1997, *Życie wszechświata: Nowe spojrzenie na kosmologię*, przeł. Danuta Czyżewska, Warszawa: Amber.
- Sosis, Richard, 2004, *The Adaptive Value of Religious Ritual. Rituals Promote Group Cohesion by Requiring Members to Engage in Behavior that is too Costly to Fake*, „American Scientist”, nr 92, ss. 166–172.
- Stone, Linda i Lurquin, Paul F., 2009, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, przeł. Wojciech Branicki, Wiesław Więckowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Thomson, J. Anderson i Aukofer, Clare, 2011, *Why we believe in god(s). A Concise Guide to the Science of Faith*, Charlottesville 2011: Pitchstone Publishing.
- Wężowicz-Ziółkowska, Dobrosława, 2008, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wilson, David S., 2003, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard: Belknap Press.

Wright, Richard, 2004, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Wszolek, Stanisław, 2004, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM.

ABSTRACT

NATURALIZATION OF THE ABSOLUTE.

The application of evolution's explanatory mechanism to the study of religion

The question which has troubled scholars for many decades (or even centuries) is the origin and function of religion. In this article, the author tries to sketch an outline of a new and promising paradigm in the study of religion, i.e. the evolutionary theories of religion. It is widely held belief that this enterprise should further provide an explanatory framework for an enormous amount of data about human religiosity. Such an aim requires giving an overview of the three fundamental Darwinian theories which pertain to this extremely multifaceted phenomenon. The sequence in the overview is like this: (a) a historical and conceptual background, (b) a sociobiological account, (c) a cognitive account, (d) a memetic account. The paper also comprises a short presentation of so-called co-evolutionary perspective, which integrates the above-mentioned outlooks, and some shortcomings of the whole evolutionary program of the study of religion.



DAWID NOWAKOWSKI
UNIwersytet Łódzki

ROZWAŻANIA ARYSTOTELESA O NATURZE LICZB (METAFIZYKA, XIII, 6-7)

§ I. W XIII księdze¹ „Metafizyki”, w rozdziałach 6–9, Arystoteles przystępuje do rozważenia natury liczb i charakteru ich substancji. Liczby, jego zdaniem, można pojmować jako porównywalne ze sobą i nieporównywalne.

§ II. [1] Liczby nieporównywalne – „asymbletyczne” [*Ἀσύμβλητος* – nie dający się dodawać, porównać; nieokreślony] – są indywidualnościami nie wchodzącymi ze sobą w żadne relacje. W myśl powyższej definicji każda liczba jest odrębnym rodzajem nie posiadającym z pozostałymi liczbami żadnej wspólnej własności. Pogląd ten, jak stwierdza sam Arystoteles, nie znalazł swego obrońcy (1080b 10) i jako taki nie wydaje się warty omawiania.

§ III. Liczby porównywalne: rodzaj i różnica gatunkowa. Dlatego też przechodzi Arystoteles do omawiania liczb porównywalnych, przeprowadzając następujące wnioskowanie:

Przesłanki:

- 1) liczby są porównywalne;
- 2) liczby są jakimiś bytami;
- 3) porównywalne mogą być jedynie takie byty, które należą do wspólnego rodzaju.

Wniosek:

¹ Pytanie o autentyczność tej księgi jest istotne jedynie ze względów historycznych, a dla potrzeb niniejszego szkicu jest całkowicie zbędne.

„każda liczba musi zawierać to, co jest pierwsze w niej [tj. rodzaj – DN], i to, co następne [tj. różnicę gatunkową – DN], bo każda liczba różni się gatunkowo (...)” (1080a 18-19).

Dalsze rozważania będą prowadzone właśnie wokół tego, w jaki sposób liczby się wobec siebie różnicują.

Wśród poglądów na liczby porównywalne Arystoteles wyróżnia dwa stanowiska i – jak twierdzi – zestaw ten jest wyczerpujący (1080b 11): stanowisko idealistyczne i stanowisko matematyczne.

§ IV. [2] Liczby matematyczne – jak przedstawia je Arystoteles, są różnolicznymi zbiorami takich samych jednostek. Liczba matematyczna $N = (j_1 + j_2 + \dots + j_n)$, gdzie każde „j” jest identyczną jednostką. Warte uwagi jest to, że liczby matematyczne, jako jedyne, są podzielne – sytuując się tym samym niejako pomiędzy liczbami idealnymi a światem powstawania i giniecia – ich natura (podzielność i niezmiennosc) jest bowiem czymś pośrednim między światem zmysłowym (gdzie wszystko jest podzielne), a światem idealnym (który jest niezmienny) [por. Platon, *Timaios*, 35 a-b]. Pojęcie liczby wyczerpuje się w sumie wchodzących w jej skład jednostek (analityczna koncepcja liczby).

§ V. [3] Liczby idealne – liczby te są – wedle Arystotelesa – uporządkowanym ciągiem, choć ich jednostki nie są sobie równe. W Arystotelesowskiej interpretacji platonizmu, liczby te są tożsame z ideami, gdyż jedyną ich właściwością jest uporządkowanie – i tak samo jak idee, znajdują się one w określonych hierarchiach (tak przynajmniej można wnioskować z fragmentów 1080a 22-31 oraz 1081a 8-15). Pojęcie liczby zawiera coś więcej niż sumę pojęć wchodzących w jej skład jednostek (syntetyczna koncepcja liczby).

§ VI. Liczby – skale. Gdybyśmy mieli każdą z tych koncepcji liczb określić na skali, z pewnością liczby nieporównywalne [1] umieścilibyśmy na skali nominalnej, liczby matematyczne [2] na skali ilościowej, a liczby idealne [3] na skali porządkowej.

§ VII. Liczby: możliwe stanowiska filozoficzne. Jak już wspomniano, „asymbletyczna” koncepcja liczb [1] nie miała swoich

obrońców. Natomiast pozostałe dwie [2 i 3] znajdowały licznych zwolenników. Arystoteles wyróżnia zatem cztery możliwe sposoby, na jakie filozofowie mogą się ustosunkowywać (i rzeczywiście tak się ustosunkowywali) wobec omawianych zagadnień. Każde z owych czterech stanowisk przyjmuje (jedynie) jedno z poniższych założeń:

- 1) istnieją tylko liczby matematyczne;
- 2) istnieją tylko liczby idealne;
- 3) istnieją zarówno liczby matematyczne, jak i liczby idealne;
- 4) istnieją liczby, które są zarówno matematyczne, jak i idealne.

§ VIII. Liczby idealne: pierwsza próba konceptualizacji.

Przyjęcie istnienia liczb idealnych rodzi, wedle Arystotelesa, liczne problemy (1081a-b).

Jeśli bowiem przyjmiemy, że liczby są niedodawalne, wówczas każda liczba „sama przez się” (autonomiczna) będzie „zbudowana” z różniących się między sobą jednostek. Innymi słowy, oprócz „jedynki samej przez się” będą istniały jakieś inne jedynki konstytuujące liczby. Każda liczba, z wyjątkiem „jedynki samej przez się”, będzie zbudowana z elementów istniejących w liczbie poprzedzającej i jakiejś nowej jednostki.

By unaocznić owo rozumowanie, wprowadzamy następujące oznaczenia:

dla „liczb samych przez się” – N (np. dla „dwójki samej przez się” – 2);

dla „liczb późniejszych” – $[N]_x$, gdzie x oznacza numer kolejny danej liczby (np. dla „dwójki późniejszej”, drugiej z kolei po „dwójce pierwszej” – $[2]_2$).

Korzystając z wprowadzonych oznaczeń, konstytuowanie się „liczb pierwszych” można opisać następująco („jedynka sama w sobie” zostanie pominięta jako jednostka podstawowa):

$$2 = (1+[1]_2)$$

$$3 = (2+[1]_3) \text{ albo } (1+[2]_2)$$

$$4 = (3+[1]_4) \text{ albo } (2+[2]_3) \text{ albo } (1+[3]_2)$$

$$5 = (4+[1]_5) \text{ albo } (3+[2]_4) \text{ albo } (2+[3]_3) \text{ albo } (1+[4]_2)$$

$$N = ((N-1)+[1]_N) \text{ albo } ((N-2)+[2]_{(N-1)}) \text{ albo } \dots \text{ albo } (1+[(N-1)]_2)$$

Wówczas jednak dochodzi do pewnego paradoksu, bowiem np. zanim powstanie „trójka sama przez się” – 3, będzie istniała już trzecia jednostka $[1]_3$! W ten sposób doprowadza się również do wielkiego

namnożenia różnych idei jednostek – bowiem przyjęcie chociażby pięciu kolejnych „liczb samych przez się” skutkuje powstaniem idei: 1, 2, 3, 4, 5, [1]₂, [1]₃, [1]₄, [1]₅, [2]₂, [2]₃, [2]₄, [3]₂, [3]₃, [4]₂.

Poza tym rodzi się pytanie, w jaki sposób będą mogły istnieć inne liczby poza tymi „samymi przez się” i z jakich będą się składać jednostek. Jeśliby bowiem założyć, że będą się charakteryzować podobną budową, co „liczby same przez się” (to znaczy, że tak samo jak one będą pozostawać w jakichś – choć w innych niż „liczby same przez się” – porządkach), to wówczas będziemy mieli do czynienia z jeszcze większym namnożeniem idei jednostek, co wygląda jeszcze bardziej absurdalnie. Przyjmijmy na przykład istnienie: „liczby 1 samej przez się”, „liczby 2 samej przez się”, „liczby 3 samej przez się” i „liczby 4 samej przez się”:

1; 2; 3; 4.

Ale na mocy powyższych rozważań wiemy, że $2 = (1+[1]_2)$; oraz że $3 = (2+[1]_3)$ albo $(1+[2]_2)$; oraz że $4 = (3+[1]_4)$ albo $(2+[2]_3)$ albo $(1+[3]_2)$.

Lecz wówczas także $[2]_2 = (\{1\}+\{[1]\}_2)$; oraz $[2]_3 = (<1>+<[1]>_2)$; oraz $[3]_2 = (/2/+/[1]_2)$ albo $(/1/+/[2]_2)$.

A wtedy także:

$/[2]_2 = (\langle\langle 1 \rangle\rangle+\langle\langle [1] \rangle\rangle_2)$.

Wówczas, w wyniku przyjęcia jedynie czterech kolejnych „liczb samych przez się”, otrzymujemy 12 rodzajów jedynki (1; [1]₂; [1]₃; [1]₄; {1}; {[1]}; <1>; <[1]>₂; /[1]_2; /1/; «1»; «[1]»₂), 5 rodzajów dwójki (2; [2]₂; [2]₃; /2/; /[2]_2), dwa rodzaje trójki (3; [3]₂) oraz jedną czwórkę (4)...

§ IX. Liczby idealne: druga próba konceptualizacji. Innym możliwym sposobem rozwiązania problemu liczb idealnych jest przyjęcie twierdzenia, że „jednostki są różne w różnych liczbach, a nie są zróżnicowane między sobą tylko w tej samej liczbie” (1081b 31–32). Wówczas każda liczba miałaby niepowtarzalne i sobie tylko właściwe jednostki, ale jednostki te byłyby w obrębie liczby takie same. Jednakże i tę koncepcję Arystoteles poddaje krytyce, rozważając zagadnienie w sposób następujący:

Przyjmijmy istnienie liczby „10” i liczby „5”. Zgodnie z powyższym twierdzeniem, liczba „10” składa się z dziesięciu sobie tylko właściwych jednostek:

[1] „10” = $(10 \times a)$, gdzie a jest niepowtarzalną jednostką „dziesiątki”;

a liczba 5 składa się z pięciu sobie tylko właściwych jednostek:

[2] „5” = $(5 \times b)$, gdzie b jest niepowtarzalną jednostką „piątki”; „ a ” i „ b ” jako niepowtarzalne jednostki muszą się od siebie różnić, a więc:

[3] $a \neq b$.

Jednakże wtedy: „10”:2 \neq „5”, bowiem:

1. „10”:2 = $(10 \times a):2$ – na mocy [1];

2. $(10 \times a):2 = 5 \times a$.

3. „5” = $(5 \times b)$ – na mocy [2];

4. $5 \times a \neq 5 \times b$ – na mocy [3];

5. a więc „10”:2 \neq „5”.

Można z tego wysnuć także wniosek – i Arystoteles (1081b 37–43 [albo 1082a ???]) rzeczywiście to czyni – że „piątki” składające się na „dziesiątkę” są innego rodzaju niż „piątka sama w sobie”. Ale wówczas powracamy do rozwiązania z pierwszego rozumowania dotyczącego liczb idealnych i wikłamy się w te same problemy.

§ X. Liczby idealne – pytania i wątpliwości. Prowadzone przez Stagirytę rozważania stawiają go przed kilkoma poważnymi kwestiami natury filozoficznej.

Po pierwsze, tajemnicą jest to, w jakich relacjach pozostają jednostki wobec „liczb samych przez się”. Nie wiadomo bowiem, czy ontycznie pierwotne są te pierwsze, czy te drugie, jak również nieznana jest wiążąca je zależność. Arystoteles proponuje tutaj dwie możliwości – jedną platońską, drugą zgodną ze swoją koncepcją natury (1082a ???). Pierwsza mówi o relacji uczestnictwa pomiędzy liczbą a jednostkami: „liczba sama przez się” byłaby tym, co uczestniczy w każdej jednostce z osobna. Druga tłumaczy tę relację za pomocą pojęć rodzaju i różnicy gatunkowej: „liczba sama przez się” byłaby rodzajem, a ilość jednostek byłaby różnicą gatunkową – na przykład „trzy” byłoby „liczbą samą przez się” (rodzaj) o trzech jednostkach (różnica gatunkowa)².

Po drugie, nie wiadomo, w jaki sposób jednostki łączą się w liczbę.

² Proponowana tutaj przeze mnie interpretacja budzi oczywiście wątpliwości, lecz w chwili gdy ją pisałem, nie potrafiłem inaczej pojąć tego krótkiego fragmentu.

Po trzecie³, nierozstrzygalną kwestią jest pytanie o to, w jakim porządku pozostawać będą liczby otrzymane w wyniku różnych działań (a więc „liczby nie same przez się”, lecz pochodne)⁴.

Kończąc swe rozważania Arystoteles zauważa, że przyjęcie tych założeń, które, wedle interpretacji Stagiryty przyjmuje Platon, powoduje – o czym już wspominaliśmy wcześniej – ogromne namnożenie idei. Bowiem „(...) wobec tego wszystkie jednostki stają się Ideami (por. § VIII), a Idee będą się składać z Idej” (1082a). Konkludując, Arystoteles jednoznacznie stwierdza, że „W ogóle, zróżnicowanie jednostek w jakikolwiek sposób jest niedorzecznością i fikcją (*πλασματωδης*); a przez fikcję rozumiem naciągnięcie siłą prawdy do hipotezy” (1082b 1–3).

Ostatecznym wnioskiem jest to, że liczby idealne nie istnieją, bowiem ani liczby nie są ideami, ani idee nie są liczbami: „Nie będą więc Idee liczbami” (1082b 24).

§ XI. Możliwe rozwiązanie: Kant. Podsumowując i wskazując na późniejsze dzieje problemu, można stwierdzić, że pojęcie liczb idealnych ma sens jedynie wtedy, gdy ich idealność pojmie się jako warunki konstrukcji liczby. Zachowuje się bowiem w ten sposób to, co można by określić jako „zasadniczość” liczb względem świata doświadczenia, a jednocześnie – jako że warunki liczb same nie są liczbami – uwalnia się od kłopotliwych aporii, do jakich prowadzi klasyczna teoria liczb idealnych Platona. Wydaje się, że w tym właśnie kierunku szły rozważania Kanta, gdy sprzeciwił się on analitycznej koncepcji matematyki, i – wychodząc z założenia, iż poznanie matematyczne jest poznaniem na podstawie konstrukcji pojęć – doszedł do swej, oryginalnej i wciąż budzącej spory, syntetycznej koncepcji matematyki⁵.

³ Zaburzam tu nieco kolejność przedstawienia poszczególnych zagadnień w „Metafizyce”, ale biorąc pod uwagę logiczną konsekwencję mojego wywodu i „prowizoryczny” charakter „Metafizyki”, działanie moje wydaje się usprawiedliwione.

⁴ „Dalej, jeżeli każda jednostka i jakaś inna jednostka tworzą dwa, jednostka odjęta od dwójki samoistnej i jednostka odjęta z trójki samoistnej utworzą dwójkę. Ale ta dwójka będzie utworzona z jednostek różnych; wobec tego, czy będzie ona wcześniejsze od trójki samoistnej, czy późniejsza?” [1082b 11–14].

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 712–717/ B 740–745.

Jednakże dokładne omówienie tego, w jaki sposób te dręczące Arystotelesa dylematy rozwiązał Kant, i ocena tego, czy jego wysiłek zakończył się powodzeniem, są zagadnieniem samym w sobie i wykraczają poza skromne ramy naszego szkicu. Esej niniejszy, jako że dotyczy jedynie fragmentu dzieła, także ma charakter fragmentaryczny, i w związku z tym daleki jest od stawiania jakichś ostatecznych konkluzji.

ABSTRACT

ARISTOTLE'S CONSIDERATIONS ON THE NATURE OF NUMBERS (*METAPHYSICS*, XIII, 6-7)

The article analyses the part of Aristotle's *Metaphysics*, which deals with the Plato's idealistic theory of numbers. In the first six sections it describes and defines a few basic concepts of mathematics, in the seventh section it clarifies Aristotle's opinion on the possible philosophical attitudes toward the nature of numbers. The next sections are devoted to logical analysis of Aristotle's reasoning in refuting the Plato's theory of numbers. The article ends with a short conclusion, where is indicated a possible connection between proposals of Aristotle and foundations of Kantian philosophy.

**ENRICO BERTI**

UNIwersytet w Padwie

POJĘCIE SPOŁECZEŃSTWA POLITYCZNEGO U ARYSTOTELESA¹

Wyrażenie greckie κοινωμία πολιτική tłumaczę jako „społeczeństwo polityczne”, które oznacza u Arystotelesa πόλις, czyli „miasto”. Wolę tłumaczyć „społeczeństwo” niż „wspólnota”, oddawana w różnych przekładach², gdyż w świetle rozróżnienia, czynionego przez F. Tönnies, i podjętego przez J. Maritain między „wspólnotą” (*Gemeinschaft*) i „społeczeństwem” (*Gesellschaft*), miasto dla mnie wydaje się raczej społeczeństwem niż wspólnotą.

We wspólnocie bowiem tym, co łączy, czyli wspólnym elementem (τό κοινόν), „jest fakt, który poprzedza określenie rozumu i woli człowieka i który działa niezależnie od nich” (np. urodzenie, język, tradycja, kultura itd.), podczas gdy w społeczeństwie tym, co łączy jest „zadanie do spełnienia albo cel do osiągnięcia, który zależy od rozumu i woli”³.

Otóż dla Arystotelesa tym, co jednoczy miasto, jest zasadniczo cel do osiągnięcia, czyli najwyższe dobro dla wszystkich, „dobre życie”, które zakłada rozum i wolę, a w konsekwencji, wydaje mi się, że miasto jest pewnym społeczeństwem⁴.

¹ Tekst ten ukazał się w zbiorze pt. *Il dibattito etico e politico In Grecia tra il V e il IV secolo*, a cura di Maurizio Migliori, La citta del sole 2000, s. 511–528. Jest to przekład autorski wykładu wygłoszonego 13 lutego 1987 roku na Sorbonie (Centrum Leon Robin, Uniwersytet Paryski IV) i opublikowanego w: O. Gigon, M. W. Fisher, *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, „Salzburg Schriften zur Rechts-, Staat- und Sozialphilosophie”, VI, P. Lang, Frankfurt a. M., 1988, s. 80–96. Na przekład uzyskano pisemną zgodę autora.

² Cytaty z *Polityki* Arystotelesa podajemy w przekładzie M. Wesołego.

³ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 9.

⁴ Cyceron pojmował κοινωμία πολιτική jako *communitas civilis*, św. Tomasz z Akwinu (w ślad Wilhelma z Moerbecke) jako *communicatio politica*, a Leonardo Bruni (XV wiek) jako *societas civilis* (nie mylić z *bürgerische Gesellschaft*, o której traktuje Hegel).

1. Różnica między społeczeństwem politycznym a rodziną (społecznością domową)

Definicja społeczeństwa politycznego, którą Arystoteles podał w I księdze *Polityki*, jest dobrze znana: jest to społeczeństwo nadrzędne nad wszystkimi i obejmujące wszystkie inne⁵, gdzie termin „społeczeństwo” określa rodzaj, a inne określenia oznaczają różnicę gatunkową. Zaraz po podaniu tej definicji, Arystoteles wchodzi w pewną polemikę z Platonem, która dotyczy właśnie różnicy między miastem a rodziną. Przywódca polityczny, powiada on, czyli ten, kto rządzi miastem, i głowa rodziny, nie posiadają tego samego typu wiedzy, dlatego różnica między miastem a rodziną nie jest tylko w liczbie ich członków (liczniejsi w jednym, mniej liczni w drugiej), tak jakby wielka rodzina i małe miasteczko były tym samym. Wręcz przeciwnie, między tymi dwiema społecznościami jest różnica gatunkowa, czyli pojęciowa.

Ta różnica, która nie jest wprost przedstawiana przez Arystotelesa, nie sprowadza się – powiada on – do różnicy między rządem typu „królewskiego” (gdzie jeden i ten sam władca stoi zawsze na czele społeczeństwa) a rządem typu „politycznego” (gdzie wszyscy członkowie społeczeństwa są na przemian rządzącymi i rządzonymi)⁶. W rzeczywistości wynika to z głębszej różnicy, która jest tą samą przyczyną rozróżnienia między ich formami rządów, czyli faktu, że relacje rodzinne (mąż–żona, rodzice–dzieci, pan–niewolnicy) są relacjami pomiędzy nierównymi jednostkami w stosunku do możliwości rządzenia, podczas gdy relacje specyficznie polityczne, które tworzą miasto, są relacjami pomiędzy jednostkami, w stosunku do tych samych zdolności, zasadniczo równych.

Faktycznie słynna różnica natury potwierdzona przez Arystotelesa między panem a niewolnikiem (różnica, która nie jest, jak powiadał sam Arystoteles, prawdziwym powodem istnienia niewolnictwa, a która jest

W związku z tym zob. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975 (w przekładzie włoskim: Bologna 1990, str. 141–148).

⁵ *Polityka*, I, 1, 1252a5–6.

⁶ *Polityka*, I, 1, 1252 a 7–12.

natomiast konieczna do dysponowania narzędziami właściwymi do zapewnienia środków do życia, jako odpowiednik nowoczesnych maszyn⁷) jest w zasadzie różnicą między tym, kto dzięki zapobiegliwemu rozumowi jest zdolnym do rządzenia, a tym kto z braku rozumności tym nie jest⁸. Ta różnica jest wyraźnie wskazana przez Arystotelesa jako podstawa w różnicy między rządem rodziny (gdzie kluczowy element stanowi stosunek pan–niewolnik) i rządem miasta: ten ostatni – stwierdza Arystoteles – w przeciwieństwie do pierwszego sprawowany jest przez mężczyzn równych i wolnych⁹.

Jeśli chodzi o związek między mężem a żoną, a także między rodzicami i dziećmi, dotyczą one osób, które są wszystkie wolne, ale nie wszyscy są równi w możliwości rządzenia. Arystoteles twierdzi, że mężczyzna z natury lepiej nadaje się do rządzenia (ἡγεμονικώτερον) niż kobieta¹⁰, dziecko też jeszcze nie posiada w pełni takiej możliwości¹¹.

Ustanowione w ten sposób rozróżnienie między rodziną i miastem nie jest sprzeczne z dwiema pozostałymi doktrynami, sformułowanymi również przez Arystotelesa, czyli stwierdzeniem naturalnego charakteru tych dwóch społeczności oraz stwierdzeniem, że miasto jest całością (ὅλον) złożoną z wielu rodzin. Ta pierwsza istotnie zachowuje różnicę między naturalnym charakterem rodziny, która jest porządkiem biologicznym (naturalna tendencja do reprodukcji i przetrwania), a miastem, które wywodzi się z „politycznej” natury człowieka, czyli z faktu posiadania mowy (λόγος), służącej do oznajmiania tego, co pożyteczne i szkodliwe, a także sprawiedliwe i niesprawiedliwe¹². Dla wyjaśnienia naturalnego charakteru miasta nie potrzeba, jak sądzę, rozważenia jego substancji, nawet nie w sensie istoty czy aktu; miasto jest pewnym społeczeństwem, czyli relacją, która wyraża istotę, czyli akt człowieka jako zwierzęcia politycznego, a istota ta zawiera się właśnie w λόγος¹³.

⁷ *Polityka*, I, 4, 1253 b 23– 1254 a 17.

⁸ *Polityka*, I, 2, 1252 a 31–32.

⁹ *Polityka*, I, 7, 1255 b 14–20.

¹⁰ *Polityka*, I, 12, 1259 b 1–2.

¹¹ *Polityka*, I, 13, 1260 a 12–14. „Niewolnik nie posiada w całej pełni części deliberyatywnej [duszy], kobieta ją posiada, lecz bez autorytetu, dziecko wreszcie ją posiada, ale nie rozwiniętą”.

¹² *Polityka*, I, 2, 1252 a 28–31; 1253 a 14–15.

¹³ W związku z tym zob. przeciwne stanowiska: W. Kullmann, *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, *Hermes* 108 (1980), s. 419–443; A. Kamp, *Die politi-*

To pewne, że miasto na początku tworzy się, by spełniało podstawowe potrzeby życiowe, w taki sam sposób jak rodzina i gmina. Jest to też jedynym społeczeństwem, w którym możliwe jest osiągnięcie pełnej niezależności ekonomicznej (αὐτάρκεια)¹⁴; natomiast rodzina, a należy też przyjąć, że gmina, to także miejsce, gdzie wykorzystywany jest rozum λόγος¹⁵. Ale cel miasta, którym jest „dobre życie”, czyli εὐδαιμονία, szczęśliwość (w ostatecznej instancji „życie teoretyczne”), pozostaje znacząco różny i wyższy od celu rodziny i gminy, a jest nim po prostu „życie”, czyli odpowiednio zaspokojenie codziennych potrzeb i potrzeb, które nie są czysto powszednie¹⁶. Z takiego rozróżnienia wywodzi się charakter społeczeństwa „doskonałego” (τέλειος), które należy do miasta, oraz różnica między rządem rodziny i gminy z jednej strony, a rządem miasta – z drugiej. Tylko gmina ma taką samą strukturę i taką samą formę rządu jak rodzina, ponieważ ma ten sam cel: dlatego Arystoteles nazywa ją „rozszerzeniem rodziny” (ἀποικία)¹⁷.

Wszelako doktryna, zgodnie z którą miasto jest całością, w której jednostka, rodzina i gmina są jej częściami, czyli faktycznie jest to zbiór rodzin i gmin, nie usuwa rozróżnienia między strukturą rodziny i miasta¹⁸.

Przykład podany przez Arystotelesa dla zilustrowania tej cechy, czyli ciała, stopy i dłoni, ukazuje bowiem, że pojęcie całości zastosowane w tym przypadku nie jest tym, co ogólny predykat o wielu podmiotach, w którym części mają dokładnie cechę wyrażonej całości, ale tym, co naturalne organizmy, w których części różnią się od całości a jedność wynika tylko z ich zespołu¹⁹. W sumie rodziny nie są podmiotami, o których można orzekać tę samą cechę, która[?] jest predykatem ich zespołu, czyli miasta, tak jak noga i ręka nie mają tej samej cechy co ciało, którego są częściami. Otóż, gdy dwie realności, czyli rodzina i miasto, są społeczeństwem, różnica między nimi nie dotyczy rodzaju, lecz jest

sche Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen, Alber, Freiburg-München 1985, s. 106–115.

¹⁴ *Polityka*, I, 2, 1252 b 29–30.

¹⁵ *Polityka*, I, 2, 1253 a 18.

¹⁶ *Polityka*, I, 2, 1252 b 12–16; 1253 a 30.

¹⁷ *Polityka*, I, 2, 1252 b 17.

¹⁸ *Polityka*, I, 2, 1253 a 18–25.

¹⁹ Cfr. Arystoteles, *Metafizyka* V 26, 1023b28–36. Zostało to słusznie podkreślone przez P. Accantino, *L'anatomia delle citta nella 'Politica' di Aristotele*, Tirrenia, Torino 1986, s. 14–19.

różnicą gatunkową, która polega na byciu społeczeństwem „domowym” lub [?], „politycznym”.

Ta różnica jest silnie akcentowana przez Arystotelesa w jego krytyce *Politei* Platona, zawartej w II księdze *Polityki*. Dla Platona, jak wiadomo, konieczne jest, aby obywatele miasta idealnego mieli nie tylko wspólne terytorium i ustrój, jak we wszystkich miastach, ale także kobiety, dzieci i własności. Jest to wymogiem fundamentalnej zasady głoszonej przez Platona, czyli podług Arystotelesa twierdzenia, zgodnie z którym „jednością najbardziej możliwie spełnioną jest, dla każdego miasta, jego najwyższe dobro”²⁰.

Otóż dla Arystotelesa ta zasada jest błędna z dwóch powodów: dlatego że miasto jest ze swojej natury wielością i dlatego że jest wielością elementów specyficznie różnych.

Może się wydawać, że te dwie cechy były właściwe zarówno dla miasta, jak i dla rodziny, ale Arystoteles rozróżnia bardzo wyraźnie wielość, która tworzy rodzinę od tej tworzącej miasto. Albowiem rodzina, twierdzi on, jest bardziej „jednością” od miasta, tak jak jednostka jest bardziej „jednością” od rodziny. Stąd trzeba postrzegać przebieg procesu jednoczenia się niezbyt daleko, gdyż w ten sposób zachodziłoby dla miasta ryzyko stania się rodziną i uległoby destrukcji jako miasto²¹. Oznacza to, że błędem Platona jest rozpatrywanie miasta jakby było rodziną; tylko bowiem w rodzinie każda własność jest wspólna, i to wyjaśnia, dlaczego Platon nie zakładał żadnej różnicy między rządem miasta a tym w rodzinie.

Ponadto elementy, które tworzą miasto, są specyficznie różne w pewien sposób, który jest sam różny od tego, w jaki są elementy, które tworzą rodzinę. Te ostatnie, jak już widzieliśmy, to mąż i żona, rodzice i dzieci, pan i niewolnicy, którzy różnią się od siebie względem zdolności rządzenia.

Zamiast różnych elementów tworzących miasto, o których mówi tu Arystoteles, nie ma więcej różnych rodzin czy różnych gmin, które nazywał „częściami miasta” w księdze I, ale są, jak słusznie zauważono, obywatele sprawujący różne funkcje społeczne, na przykład szewcy, murarze itp., czyli jednostki, które nie różnią się od siebie względem

²⁰ *Polityka*, II, 2, 1261 a 15–16.

²¹ *Polityka*, II, 2, 1261 a 16–22.

zdolności rządu, lecz tylko względem ich funkcji społecznej²². Arystoteles twierdzi, że także między tymi funkcjami zachodzi równość, lecz chodzi o pewną równość jako wzajemność (τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπο-
vθός), czyli o równość wynikającą z wymiany towarów lub usług, która ustanawia się pomiędzy funkcjami społecznymi, które pozostają specy-
ficznie różne²³.

„To należy koniecznie uprawomocnić także między osobami wol-
nymi i równymi, gdyż nie mogą rządzić wszyscy w tym samym
czasie, lecz albo przez rok albo przez inny okres czasu”²⁴.

Jest tu oczywiste, iż Arystoteles nie rozpatruje tu osób jako tych, którzy sprawują różne funkcje społeczne, ale bierze pod uwagę jed-
nostki pozostające w związku z ich zdolnością do rządu, czyli do-
słownie obywatele właściwie zwanych: osoby płci męskiej, dorosłych
i wolnych, czyli głowy rodziny. Oni bowiem są, jak już widzieliśmy,
„wolni i równi”, w tym sensie, że wszyscy mają taką samą zdolność do
rządu. Ale nawet wśród nich musi być ustalona różnica, dlatego że
nie mogą rządzić wszyscy w tym samym czasie: ta różnica jest między
tymi, którzy rządzą oraz tymi, którzy są rządzeni. Lecz ta różnica jest
także rodzajem równości poprzez wzajemność, gdzie w miejsce wymia-
ny towarów i usług jest wymiana funkcji.

Wspomniana teza tłumaczona jest przez Arystotelesa w następu-
jący sposób:

„W ten sposób zachodzi, że wszyscy dochodzą do władzy, tak jak-
by szewcy u cieśle wymieniali się swym zawodem i nie byli szew-
cami zawsze ci sami”.

Ta wymiana funkcji, która w przypadku zawodów nie jest rzeczą
dobrą, pojawia się w sprawach politycznych, ponieważ zapewnia co
najmniej równość wzajemności. Arystoteles odnosi się do tej zasady,
gdy mówi w następstwie:

„Skoro wykonywanie tych samych funkcji lepsze jest dla spraw
wspólnoty politycznej, najwidoczniej jest czymś preferowanym,
jeśli tak można, by zawsze ci sami byli w rządzie: w mieście zaś,
gdzie to nie jest możliwe, gdyż wszyscy są równi z natury, a zara-
zem jest też słuszne, by czy to rządy jest dobre czy złe, wszy-
scy w nim uczestniczyli, jeśli ma się takie podejście, gdy ci nie-

²² *Polityka*, II, 2, 1261 a 16–22. Przykład szewców i cieśli podany w II, 36–37. W
związku z tym zob. E. Schutrumpf, *Die Analyse der polis durch Aristoteles*, Gruner, Am-
sterdam 1980, s. 69n., cytowany przez Accantino, dz. cyt., s. 19–22.

²³ *Etyka Nikomachejska*, V, 8, 1132 b 32.

²⁴ *Polityka* II, 4, 1261 a, s. 45.

równi przekazują na przemian władzę i są jako równi, raz poza urzędem; zatem ci rządzą, tamci zaś są rządzeni na przemian, jak gdyby innymi się stali”.²⁵

Tu Arystoteles nie twierdzi, jak wielu sądziło, że byłoby lepiej, gdyby niektórzy obywatele zarządzili zawsze, a niektórzy nie zarządzili wcale, jak to się dzieje w oligarchiach, ponieważ w tym przypadku nie byłoby wymiany, a zatem jakiejś równości przez wzajemność. Twierdzi wręcz przeciwnie, że byłoby lepiej, aby ci, którzy są równi, zarządzili zawsze, lecz skoro to niemożliwe, ze względu na fakt, że wszyscy obywatele są równi i nie mogą rządzić wszyscy razem, należy przynajmniej naśladować to, co byłoby idealnym stanem, czyniąc odwołanie do rządu kolejno (oto równość przez wzajemność), jak to bywa w demokracjach.

Rząd następujący po sobie kolejno nie jest zatem naśladowaniem podobnej sytuacji, jak ciągły rząd nielicznych występujący w oligarchiach, czyli pogorszeniem względem nich, ale jest naśladowaniem niemożliwego ideału, czyli ciągłego rządu wszystkich, a zatem jest najlepszy z realności możliwych²⁶. Lecz tym, co interesuje Arystotelesa, jest istnienie różnicy między obywatelami, czyli między wolnymi i równymi.

Warto zauważyć, że w miastach właśnie równość obywateli względem zdolności rządu (my powiemy równości praw politycznych) jest powodem ich efektywnej różnicy w sprawowaniu funkcji politycznych, czyli ich podziału na rządzących i rządzonych. Potwierdzone to jest, jak dodaje Arystoteles na koniec swej argumentacji, faktem, że także wśród rządzących różne osoby wykonują różne funkcje rządu²⁷. Dlatego z tych wszystkich powodów miasto nie ma jedności przypisywanej przez Platona, i stąd jest nader różne od rodziny.

Nie ma zatem żadnej podstawy u Arystotelesa, aby oprzeć na tym to, co nazywane bywało „modelem arystotelesowskim” społeczeństwa politycznego, głoszonym przez filozofów konserwatywnych i no-

²⁵ *Polityka* II, 6 1261 b, s. 45–46.

²⁶ Nie podzielam dlatego interpretacji tego miejsca podanej przez F. Calami, *La città dell'oikos. La Politia di Aristotele*, Lucca 1984, s. 45, oraz przez S. Campese, *Publico e privato nella Politica di Aristotele*, Sandalin 8–9 (1985–1986), s. 60–83, zwłaszcza s. 80–81.

²⁷ *Polityka*, II, 2, 1261 b 5–6.

wożytnych tradycjonalistów²⁸, czyli społeczeństwo polityczne zorganizowane hierarchicznie jak rodzina²⁹. Ten model, który należałoby nazwać paternalistycznym czy rodzinnym, sięga raczej do Platona, a przez Arystotelesa był zwalczony. Podobny model społeczeństwa implikowałby bowiem kompletne „upolitycznienie” rodziny i jednocześnie kompletną „ekonomizację” (w sensie ekonomii antycznej) miasta, ujednoczenie wszystkich relacji ludzkich, co jest dokładnym przeciwieństwem myśli Arystotelesa³⁰. Podobnie nie ma u Arystotelesa podstaw do koncepcji „ideologicznej” polityki, która z powodu tego samego błędu bywa mu do dziś przypisywana przez niektórych marksistów z zamiarem polemiki³¹.

2. Różnica między πόλις, πολιτεία i πολίτευμα

Termin πολιτεία, który jest ewidentnym paronimem z πόλις (jak przymiotnik πολιτικός), ma u Arystotelesa wiele znaczeń, aczkolwiek nie jest to nigdzie jednoznacznie powiedziane³². Pierwsze z tych znaczeń pojawia się na początku księgi III *Polityki*, gdzie πολιτεία jest definiowana jako „określona organizacja osób mieszkających w mieście”³³. Chodzi o znaczenie bardzo ogólne, które dotyczy wszystkich mieszkańców miasta, nie tylko właściwych obywateli, lecz także kobiet, dzieci, metożków i niewolników.

Kilka linii dalej Arystoteles podaje nową definicję miasta, różną od tej w księdze I, która przygotowuje drugą definicję πολιτεία. Miasto, stwierdza on, należy do klasy rzeczywistości, która jest całością utworzoną z wielu części: z tych, które w księdze I zostały ukazane

²⁸ Na przykład Robert Filmer, który broni absolutyzmu królewskiego po rewolucji angielskiej, albo Carl von Haller, obrońca restauracji monarchii po rewolucji francuskiej.

²⁹ To utrzymywali N. Bobbio – M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, s. 40–49.

³⁰ Cfr. G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, s. 323–335.

³¹ Cfr. E.M. i N. Woods, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Oxford, New York 1978, rozdz. V.

³² W *Polityce*, III 2, 1276a23–24, Arystoteles stwierdza tylko, że *polis* orzekana jest w wielu znaczeniach.

³³ *Polityka*, III, 1, 1274 b 38.

w rodzinach i gminach³⁴, a teraz są ukazane w obywatelach. W konsekwencji miasto jest definiowane jako „większość obywateli”³⁵. Ta definicja jest doprecyzowana w dalszym ciągu, gdy Arystoteles mówi, że miasto jest κοινωνία, czyli składa się z czegoś wspólnego (τὸ κοινόν) i jego obiektu κοινωνία, której podmiotami są obywatele, a jest tym πολιτεία³⁶. Tutaj πολιτεία nie oznacza „ustroju”, jak uważali tłumacze, ale wskazuje na to, co wspólne mają obywatele, czyli na cechę bycia obywatelem, „obywatelstwo”³⁷.

Takie samo znaczenie powraca w księdze IV, gdzie Arystoteles stwierdza, że części miasta, czyli obywatele, „uczestniczą w πολιτεία”³⁸. Kontekst, w którym wprowadza on to nowe znaczenie tego terminu, dotyczy definicji obywatela: jest zatem ta ostatnia, czyli istota obywatela, tym, co stanowi πολιτεία. Obywatele, o których mówi tu Arystoteles, to nie wszyscy mieszkańcy miasta, łącznie z kobietami, metojkami i niewolnikami, a tylko „obywatele w pełnym sensie tego terminu”, albo „obywatele w pełnym sensie”, czy wreszcie „obywatele w sensie absolutnym” (ἀπλῶς). Inni, czyli metojkowie i niewolnicy, są jak dzieci, które nie zostały jeszcze wpisane do rejestru φρατρία czy δῆμος, a starcy, którzy zostali zwolnieni ze swoich powinności obywatelskich, są obywatelami niedoskonałymi (ἀτελεῖς)³⁹.

Obywatela w pełnym sensie Arystoteles przedstawia trzema kolejnymi definicjami, coraz bardziej zupełnymi i zadowalającymi: ci, co uczestniczą w funkcjach publicznych w ogóle⁴⁰, ci, co uczestniczą w funkcjach publicznych na czas nieokreślony⁴¹, mianowicie sędziowie lub członkowie zgromadzenia (definicja, która ma zastosowanie przede wszystkim do obywateli demokratycznego miasta); ci, co mają możliwość uczestniczenia we władzy doradczej (niezależnie od jej postaci) lub sądowej⁴².

³⁴ *Polityka*, I, 13, 1260 b 13.

³⁵ *Polityka*, III, 1, 1274 b 39–41. Co do tego nowego znaczenia „części” *polis* zob. Accantino, *Anatomia...*, s. 31–35, który słusznie podkreśla jak tutaj termin „całość” użyty jest w sensie „ogólności”.

³⁶ *Polityka*, III, 3, 1276 b 1–2.

³⁷ Cfr. Kamp, *Politische...*, s. 131–136, który mówi w związku z tym o *Bürgerschaft*.

³⁸ *Polityka*, IV, 3, 1290 a 4.

³⁹ *Polityka*, III, 1, 1275 a 5–22.

⁴⁰ *Polityka*, III, 1, 1275 a 23–24.

⁴¹ *Polityka*, III, 1, 1275 a 33.

⁴² *Polityka*, III, 1, 1275 b 19–20.

Ostatnia definicja jest najbardziej zadowalająca, gdyż odnosi się do dowolnego miasta. Miasto właściwie zwane, w konsekwencji, jest ogółem obywateli rozumianych w ostatnim znaczeniu, czym jest obywatelstwo⁴³ (terminem tym można określić zarówno jakość obywateli, jak i ich zespół). Tym sposobem πολιτεία jest definiowana istotnie jako udział jednostek w życiu miasta, co my nazywamy prawem obywatelstwa, które nie jest regulowane aktem prawnym, ale z żywej przynależności⁴⁴. To samo znaczenie terminu wraca w definicji πολιτεία jako „życie miasta”⁴⁵.

Choć drugie znaczenie terminu πολιτεία jest węższe od pierwszego, gdyż nie dotyczy wszystkich mieszkańców miasta, lecz tylko obywateli w pełnym sensie, nie stosuje się ono tylko do tych, którzy faktycznie rządzą, czyli do tych, którzy uczestniczą w funkcjach publicznych w określonym czasie, gdy są na stanowiskach, ale stosuje się do wszystkich, którzy mogą być wybrani bądź wylosowani do wykonywania tych funkcji, czyli do „obywateli rządzących”. Najważniejsze są bowiem funkcje na czas określony, te tworzące rząd, natomiast te na czas nieokreślony, np. sędziego lub członka zgromadzenia, dają miejsce po prostu prawu obywatelstwa⁴⁶. W drugim znaczeniu πολιτεία jest tym, co określa tożsamość πόλις, jej istotę, lub zakładając, że można odnieść do πόλις doktrynę czterech przyczyn, jej przyczyną formalną⁴⁷.

Trzecie znaczenie πολιτεία, następujące po drugim, jest utworzone przez różne formy, które to ostatnie może przybrać, czyli przez

⁴³ Zob. w związku z tymi trzema definicjami obywatela: C. Johnson, *Who is Aristotle's Citizen?*, *Phronesis* 29 (1984), s. 73–90.

⁴⁴ To jest znaczenie πολιτεία dla Greków ogólne, jak podkreśla V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, przekład włoski, Firenze 1967. Pod tym względem Arystoteles uznał znaczenie tradycyjne terminu πολιτεία, jak zauważa J. Bordes, *Πολιτεία dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.

⁴⁵ *Polityka*, IV, 11, 1295 a 40.

⁴⁶ Rozróżnienie między „obywatelami rządzącymi” i „obywatelami rządzonymi” dokonane zostało przez C. Mose, *Citoyens „actifs” et citoyens „passifs” dans les cités grecques: une approche théorique du problème*, *Revue des Études Anciennes* 81 (1979), s. 241–249, który definiuje obywatelstwo (πολιτεία) jako możliwe sprawowanie funkcji publicznych w czasie ograniczonym.

⁴⁷ W ten sposób wyraża się Riedel, *Metafisica...*, s. 93–97, który jednak rozważa polis jako pewną substancję i przydziela funkcję przyczyny formalnej do πολιτεία pojętej nie jako obywatelstwo, lecz jako ustrój (*Verfassung*). O prymacie πολιτεία jako obywatelstwa (*Bürgerschaft*) względem innych znaczeń tego terminu i o jego odróżnieniu od ustroju, cfr. Kamp, *Politische...*, s. 140–143.

różne rodzaje obywatelstwa odpowiadające ustrojom. Do tych różnic form czy rodzajów Arystoteles już nawiązywał na wstępie III księgi, gdzie powiedział, że niektóre z nich są wcześniejsze, inne zaś późniejsze, i że w konsekwencji nie ma rodzaju wspólnego dla wszystkich⁴⁸. Podejmuje on to pojęcie tuż po omówieniu obywatelstwa, twierdząc, że kiedy forma obywatelska staje się inna i różni się od tego, czym była, także miasto nie jest już takie samo⁴⁹. Mamy w ten sposób πολιτεία jako „ustrój”, definiowany jako „organizację różnych urzędów miasta, a zwłaszcza tego, które jest najwyższy ze wszystkimi”⁵⁰.

Taki porządek nie dotyczy wszystkich mieszkańców miasta, jak πολιτεία w pierwszym znaczeniu, ale tylko tych, którzy mają dostęp do urzędów, czyli obywatele w pełnym sensie. Można zatem ustalić taką analogię: πολιτεία w pierwszym znaczeniu jest organizacją πόλις dokładnie w taki sam sposób, w jaki πολιτεία w trzecim znaczeniu (ustrój) jest zorganizowaniem πολιτεία w jej drugim znaczeniu (obywatelstwo). To trzecie znaczenie πολιτεία jest podstawą słynnej klasyfikacji sześciu ustrojów, mianowicie królestwa, arystokracji i demokracji umiarkowanej, które są ustrojami prawnymi, oraz tyranii, oligarchii i demokracji skrajnej, które są ich dewiacjami⁵¹.

Ale mamy też czwarte i piąte znaczenie πολιτεία. Czwarte jest wskazane zaraz po trzecim, kiedy Arystoteles stwierdza: „Albowiem nadrzędna jest wszędzie część miasta, co rządzi (πολίτευμα), a część, co rządzi, jest ustrojem (πολιτεία)”⁵².

Tutaj πολιτεία jest wyraźnie utożsamiona z πολίτευμα, czyli z zespołem obywatelami, którzy faktycznie rządzą⁵³. Nie są to wszyscy obywatele w pełnym znaczeniu tego terminu, lecz tylko „obywatele aktywni”⁵⁴. Ktoś powiedział, że πολιτεία, tak jak πολίτευμα jest znacze-

⁴⁸ *Polityka*, III, 1, 1275 a 38–b 5. Formy wcześniejsze są wyzbyte defektów, a późniejsze są ich dewiacjami.

⁴⁹ *Polityka*, III, 3, 1276 b 2–3. Cfr. *Polityka*, IV 1, 1287a15: „Ustój jest porządkiem władz w polis, w jaki sposób są rozdzielane, jaka jest władza najwyższa politei”.

⁵⁰ *Polityka*, III, 6, 1278 b 8–10.

⁵¹ *Polityka*, III, 6, 1278 b 10–11.

⁵² *Polityka*, III, 6, 1278 b 10–11.

⁵³ Zob. także inne użycia terminu πολιτεία z tym samym znaczeniem: *Polityka* III 7, 1279a25 („ustój i część, która rządzi oznaczają to samo”); IV 13, 1279b5–10, gdzie członkowie πολιτεία są utożsamieni z członkami πολίτευμα.

⁵⁴ Nie jest to jeszcze jasne w artykule W. Ruppela, *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, *Philologus* 82 (1927), s. 268–312 i 433–454, który

niem „ogniskowym”, do którego odnoszą się wszystkie różne znaczenia terminu πολιτεία, co byłoby πολλαχώς λεγόμενον πρὸς ἓν⁵⁵. Według mnie jest raczej tym, co określa formę πολιτεία jako obywatelstwa (w drugim znaczeniu), czyli jego przyczynę formalną albo znaczenie „ogniskowe”, do którego odnoszą się wszystkie inne formy πολιτεία pojęte jako ustrojowe (w trzecim znaczeniu): wszystkie one bowiem mieszczą się w ich pojęciu w części, która rządzi, i określane są na tej podstawie (niektórzy zachowują w ich imieniu odniesienie do rządu: zob. część κράτια w nazwie „arystokracji” i „demokracji”, i ἀρχία w „oligarchii”).

Wreszcie piąte znaczenie terminu πολιτεία jest nazwą ustroju szczególnego, demokracji umiarkowanej. Tak mówi sam Arystoteles:

„Kiedy zaś lud rządzi miastem, zważając na interes wspólny, taka forma rządu zwana jest wspólną nazwą dla wszystkich form ustroju politycznych”⁵⁶.

Wydaje się, że takie użycie terminu πολιτεία do wskazania szczególnego ustroju, jest właściwe dla Arystotelesa i jest czymś nowym względem poprzedników⁵⁷. Niektórzy twierdzili, że znaczenie πολιτεία w sensie demokracji umiarkowanej jest znaczeniem ‘ogniskowym’, do którego odnoszą się jako do swych jedności (πρὸς ἓν) wszystkie inne ustroje, i jest to więc ustrój w sensie prymarnym i najwłaściwszy dla tego terminu: z tej racji powinien być przetłumaczony jako „Rzeczypospolita”⁵⁸. W rzeczywistości, jak już powiedziałem, takim

wyróżniał trzy znaczenia tego terminu u Arystotelesa: 1. *Vollbürger oder Aktivbürger* (uznane za identyczne); 2. *höchste Gewalt oder Souveränität*; 3. *die Regierung*. Bordes, *Politeia...*, s. 450–451 zauważa, że Arystoteles stosuje termin πολιτεία w liczbie pojedynczej, czyli w sensie nowym wobec greckiej tradycji, aby oznaczyć dokładnie obywateli aktywnych, natomiast przedtem był on stosowany jedynie w licznie mnogiej dla oznaczenia konkretnych aktów politycznych. To dawne znaczenie zostało zachowane przez J. Rittersa, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, przekład włoski, Casale Monferrato 1983, s. 82 przypis 50, który interpretuje πολιτεία przede wszystkim jako praktykę (*Vollzug*) polityczną, działanie polityczne jednostek, a na drugim miejscu jako zespół jednostek, które to wykonują. Ch. Meier, *Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*, Frankfurt a.M. 1077, 7–69, interpretuje to jako *Aktivbürgerschaft* (pojęcie podjęte przez Bordesa). Tego samego zdania jest Accantino, *Anatomia...*, s. 66 przypis 49. Kamp, *Politische...*, s. 146 twierdzi, że πολιτεία jest zarazem *Regierung* (rząd poprawny) i *Herrschaft* (rząd jako dewiacja).

⁵⁵ Kamp, *Politische...*, s. 150–151.

⁵⁶ *Polityka*, III, 7, 1279 a 37–39.

⁵⁷ Bordes, *Politeia...*, s. 446.

⁵⁸ Bien, *Filosofia...*, s. 303–309.

znaczeniem ogniskowym jest raczej πολιτεία jako πολίτευμα, ponieważ pojęcia wszystkich ustrojów zawierają odwołanie do niej, podczas gdy nie zawierają żadnych odniesień do demokracji umiarkowanej.

Można więc ustalić zależność πόλις od πολιτεία jako obywatelstwa (które jest jej przyczyną formalną), tej zaś od πολιτεία jako ustroju (który jest znów jej przyczyną formalną), i tego ostatniego od πολιτεία jako πολίτευμα lub części, która rządzi (co jest jego znaczeniem ogniskowym). Uczestnictwo w rządzeniu jest dla Arystotelesa istotą „polityka”, najgłębszym znaczeniem uprawiania polityki (πολιτεύεσθαι). Jeśli chce się ustalić zależność między różnymi ustrojami, nie w znaczeniu określenia, który jest preferowany, co jest przedmiotem mniemania, ale z logicznego punktu widzenia, czyli na podstawie ich pojęć, można powiedzieć, jak wynika z tekstów Arystotelesa, że wszystkie poprawne ustroje, w których rządzenie sprawowane jest dla wspólnego dobra, są wcześniejsze od ich dewiacji⁵⁹. Ostatecznie oznacza to, że istotą „polityka” jest udział w rządzie ze względu na wspólne dobro.

Po uwzględnieniu różnic między πόλις, πολιτεία we wszystkich ich znaczeniach oraz πολίτευμα, możemy stwierdzić, że żadne z tych pojęć nie pokrywa się z Państwem w nowożytnym sensie tego terminu. Chodzi tu o ważne wyjaśnienie, ponieważ wielu autorów utożsamiało z Państwem πόλις, raz jako πολιτεία, raz jako πολίτευμα. Identyfikacja πόλις z państwem sięga Hegla⁶⁰, który w tym zakresie ma wpływ na większość literatury niemieckojęzycznej⁶¹.

W rzeczywistości Państwo w sensie nowożytnym jest instytucją, najwyższą z instytucji politycznych, która charakteryzuje się cechą suwerenności (J. Bodin), albo monopolem na legalne użycie siły (M. Weber). Jego władza w konsekwencji jest ‘oddzielona’ od jednostek, jak gdyby jego właścicielem była osoba inna niż reszta, rodzaj osoby bezosobowej, a rzeczywiste jednostki są jej „wyzbycie” (*privati*); dlatego one tworzą społeczeństwo obywatelskie (Hegel: *bürgerliche Gesellschaft*), pojęte jako ogół osób prywatnych. Ci ostatni, wyzbyci działania poli-

⁵⁹ *Polityka*, III, 1, 1275 a 38–b 3.

⁶⁰ Cfr. K.–H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963), s. 38–58.

⁶¹ Zob. m. in. Ehrenberg, a także Bien i Riedel w pracach cytowanych, które tłumaczą *polis* jako *Staat*, chociaż przyjmują różnice między Państwem i Państwem nowożytnym.

tycznego, działają tylko dla celów partykularnych, czyli ekonomicznych w nowożytnym sensie tego słowa terminu.

Πόλις Arystotelesa, przeciwnie, nie jest instytucją zawartą w społeczeństwie politycznym albo odeń wyższą, lecz jest ona sama społeczeństwem obywatelskim w swej całości⁶². U Arystotelesa nie ma „społeczeństwa obywatelskiego” w sensie społeczeństwa osób prywatnych: dziedziną ekonomii jest rodzina, czyli „dom w swej całości”, którego głowa, jako obywatel w pełnym tego słowa znaczeniu, ma udział w części władzy politycznej⁶³.

Ale nawet πολιτεία nie jest Państwem, wbrew temu, co przekład *Politei* Platona jako *Państwa* (po niemiecku *Staat*) zdaje się sugerować, i temu, co twierdzą niektórzy⁶⁴. Jeżeli termin ten jest rozumiany w sensie obywatelstwa, to ukazuje zespół obywateli bądź ich istotną cechę, czyli πόλις, w ścisłym tego słowa znaczeniu; jeśli zaś jest pojęty w sensie ustroju, to należy zauważyć, że nie chodzi tu o spisana konstytucję, ale o konstytucję żyjącą („życie miasta”), a zatem nie o instytucję. Ani też nie koincyduje z Państwem – πολιτεύμα, gdyż jest ono zespołem obywateli, którzy rządzą i nie tworzą instytucji bezosobowej, tytularnej władzy jako takiej⁶⁵. Państwo właściwie zwane zrodzi się tylko, czy to jako pojęcie (Machiavelli), czy jako urzeczywistnienie, na początku epoki nowożytnej i jest zupełnie obce problematyce Arystotelesa. W połowie drogi między arystotelesowskim pojęciem miasta i nowożytnym Państwem jest prawdopodobnie pojęcie *regnum* opracowane przez Marsyliusza z Padwy z XIV wieku jako: „commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem”; lecz pewien rodzaj rządu wspólnego dla

⁶² Cfr. E. Voegelin, *Order and History*, II: *The World of the Polis*, Louisiana State University, Baton Rouge 1957, Ritter, *Metafisica...*, s. 67–69; Kamp, *Politische...*, s. 69.

⁶³ Cfr. O. Brunner, *Per una nova storia costituzionale e sociale*, przekład włoski, Vita e Pensiero, Milano 1970, s. 133–164, który w związku z tym stosuje wyrażenie *das ganze Haus*.

⁶⁴ C. Schmidt, *Verfassungslehre*, Berlin 1957, s. 3–4. Także Bordes, *Politeia...*, s. 454, utrzymuje, że u Arystotelesa πολιτεία zmierza ku wartości bardzo bliskiej do tej, którą przyjmie *res publica*, czyli ku znaczeniu instytucjonalnemu, oderwanemu od polis.

⁶⁵ W związku z tym muszę zmodyfikować to, co stwierdziłem w artykule: *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, *Verifiche* 7 (1978), s. 305–359. Skorygowałem już zresztą to stanowisko w artykule cytowanym w następnym przypisie.

wszystkich ustrojów, także tych umiarkowanych, jest przez Arystotelesa wyraźnie wykluczony⁶⁶.

*Z jęz. włoskiego przełożyła **Anna Jaroszewska**
Przekład przejrzał **Marian Wesoły***

⁶⁶ *Polityka*, III, 1, 1275 a 38–b 3. Odsyłam do mego artykułu: *Il „regnum” di Marsilio tra la „polis” e lo „Stato” moderno*, *Medioevo* 5 (1979), s. 165–182.



MAŁGORZTA GLINICKA (przekład i opracowanie)

UNIwersytet Warszawski

**PRAWDA I POZÓR W *MUNIMATALANKARZE*
(*Munimatālamkāra*) ABHAJAKARAGUPTY¹
(*Abhayākaragupta*)***

¹ Abhajakaragupta (*Abhayākaragupta*) – jeden z ostatnich wielkich mistrzów buddyźmu w Indiach, żyjący za panowania Rama Pala (*Rāma Pāla*, ok. 1100 roku), działający w ramach klasztoru Wikramasila (*Vikramaśīla*) – w ostatniej części pierwszego rozdziału traktatu *Ozdoby intencji wieszczka* (*Munimatālamkāra*), zatytułowanego „Przejawienie się oświeconego umysłu” (*byang chub kyi sems kyi slang ba'i le'u, bodhicittālokapariccheda*) – powołując się na *Sutrę o spotkaniu ojca i syna* (*Pitaputrasamāgamanaśūtra*) oraz *Wzniosły dialog z Brahmą* (*Āryabrahmaviśeṣacintipariprcchā*) – stwierdza, że istnieją cztery prawdy: cierpienie, powstawanie, zaprzestanie i ścieżka, wszystkie o trzech naturach: wyobraźniowej, zależnej i absolutnej.

Matthew T. Kapstein podaje, że koncepcja dwóch prawd znalazła swoje odzwierciedlenie w późniejszej myśli, wykraczając poza przestrzeń dyskursu, jaki toczył się w obrębie subkontynentu indyjskiego. Wykorzystał ją między innymi chiński mnich Zhiyi (538–97), którego nauczania położyły podwaliny pod szkołę buddyźmu Tiantai. Myśliciel ten obrał sobie za cel rozładowanie dialektycznego napięcia pomiędzy dwiema prawdami, poprzez wprowadzenie trzeciej prawdy, co przypominało koncepcję Hegla. Kūkai (*Kōbō Daishi*, 774–835), założyciel szkoły ezoterycznego buddyźmu Shingon, uznał z kolei konwencjonalną prawdę za taką, która oznacza istnienie bytów obdarzonych zdolnością odczuwania oraz odbierania świata przy pomocy zmysłów, zaś najwyższa prawda związana była z przekonaniem, że nie istnieją takie byty, co połączone było ze zdolnością odczytywania ezoterycznych symboli. Osoby, które posiadały tę umiejętność, wiedziały, że z punktu widzenia ostatecznej prawdy takie byty istnieją. Ciekawą koncepcję zaprezentował Dol-po-pa Shes-rab-rgyalmtshan (1292–1361), opowiadający się za doktryną „zewnętrznej pustki” (*gzhan-stong*) absolutu – pustki w odniesieniu do wszystkich względnych lub konwencjonalnych fenomenów, zewnętrznych w stosunku do jego właściwej natury. W swoim eseju „Słońce oświecające dwie prawdy” Dol-po-pa dokonał radykalnego podziału pomiędzy dwiema prawdami, uzyskując w rezultacie przedmiot świadomości, pozbawiony w swojej fundamentalnej naturze prawdziwego bytu, oraz przedmiot autentycznej wiedzy. Inne szkoły filozoficzne w Indiach również wykształciły własny pogląd na zagadnienia związane z pojęciem prawdy.

Cztery prawdy, dwie prawdy i jedna prawda

Tych samych osiemnaście elementów² (*dhātu*) ustanawia się tak, aby stały się dwunastoma polami aktywności³ (*āyatana*), kiedy ujmie się [je] w jeden sposób, a [następnie] kiedy ścieśni się je w kolejne pięć wiązek⁴ (*skandha*). [To] one zaiste są czterema prawdami: cierpienie (*duḥkha*), powstawanie (*samudaya*), zaprzestanie (*nirodha*) i ścieżka (*mārga*). Posiadają one także trzy natury: wyobrażeniową (*parikalpita*), zależną (*paratantra*) i absolutną (*pariniṣpanna*). Są one dwojakiego rodzaju: prawda pozorna (*saṁvṛtisatya*) i prawda najwyższej obiektywności (*paramārthasatya*). Co więcej, stanowią one jedność: niepodzielną (*advaya*) prawdę o tym, co w najwyższym stopniu obiektywne. W istocie sytuuje się to ponad [wszelkimi] zabiegami [mającymi na celu] konceptualizację (*niṣprapañcita*). To [także] samo w sobie jest wielkim wehikułem (*mahāyāna*), transcendentną doskonałością mądrości (*prajñāpāramitā*) [oraz] duchem oświecenia utożsamianym z ostateczną obiektywnością (*pāramārthikabodhicitta*).

Pośród tych [czterech prawd], to, co powinno zostać nadmienione (*heya*), to aspekt w pełni przeniknięty cierpieniem (*saṁkliṣṭa*), którego rezultatem (*phala*) jest prawda o cierpieniu, odpowiednia do środków [wiodących do uzyskania] prawdy [na temat] powstawania. To, co należy podjąć (*upādeya*), to aspekt oczyszczenia (*vyavadāna*), stanowiący rezultat prawdy [na temat] zaprzestania, odpowiedni do środków [wiodących do uzyskania] prawdy [na temat] ścieżki. Właściwą istotą prawdy o tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest prawda zaprzestania. Stąd istnieją tylko dwie prawdy. Jak zostało to wyrażone w *Sutrze o spotkaniu ojca i syna* (*Pitaputrasamāgamanasūtra*):

* Tłumaczenie z tłumaczenia angielskiego, z uwzględnieniem dokładnego sprawdzenia terminów sanskryckich na podstawie: „Abhayākaragupta on the Two Truths”, [w:] Kapstein, Matthew T., *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Oxford University Press 2003. Tekst oryginalny: Abhayākaragupta, *Munimatālaṅkāra*. Sde-dge edition of the Tibetan Buddhist Canon.

² *Dhātu* – część składowa, składnik, warstwa, pierwotny element ziemi, prymitywna materia, istotny składnik ciała.

³ *Āyatana* – przyczyna choroby, pięć zmysłów i duchowych zasad oraz jakości przez nie ujmowane, miejsce, siedziba, ołtarz.

⁴ *Skandha* – ciało, część, agregat, podział, ścieżka, pięć przedmiotów zmysłów, pięć składowych elementów bytu.

„Ten, któremu świat jest znany, sam – dzięki sobie – ujrzał te dwie prawdy,

Nie dowiedział się o nich od innych.

Są to: [prawda] pozorna i [prawda o] tym, co w najwyższym stopniu obiektywne.

Nie ma ponad to żadnej trzeciej prawdy”.

Podobnie zostało to ujęte we *Wzniosłym dialogu z Brahmą (Āryabrahmaviśeṣacintiparipṛcchā)*:

„Nie ma cierpienia, nie ma powstawania cierpienia, nie ma jego (dosł. cierpienia) zniszczenia, ani nie ma ścieżki, która byłaby szlachetną prawdą (*āryasatya*). Pomimo to, o Brahmo, to cierpienie pozbawione powstawania jest szlachetną prawdą. To powstawanie bez ruchu jest szlachetną prawdą. To całkowite zniszczenie bez powstawania i zanikania jest szlachetną prawdą. To pełne oddania doskonalenie ścieżki w odniesieniu do wszystkich równorzędnych zasad jest szlachetną prawdą”.

W odniesieniu więc do tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, nie istnieją – cierpienie i inne prawdy. Aby odwrócić umysły pobożnych adeptów (*śrāvaka*) od koła wcieleń (*saṃsāra*) – i na [ich] korzyść – nauczano ich przy pomocy takich tematów jak [np.:] nietrwałość, wyłącznie w celu przedstawienia realności braku inherentnej tożsamości osobowej (*pudgalanairātmyatattva*). Należy jednak podkreślić, że ich [edukacja] nie miała związku z przekazywaniem informacji na temat braku inherentnej tożsamości [zarówno osób, jak i zasad].

Dwie prawdy i trzy natury

Ci, którzy dyskredytują pozorną rzeczywistość, ci, których inteligencja ulega wypaczeniu na skutek obsesyjnego zgłębiania błędnych traktatów itd., oraz ci, którzy w odniesieniu do tego, co konwencjonalne, nieistniejące i zwyczajnie fałszywe, z przesadą przypisują [pozornej rzeczywistości] niezmiennie byty i którzy ujmują formę, itd. w taki sposób, w jaki się [ona] ukazuje – nie wkroczyli

w nieskończenie głęboki przestwór [stanowiący] drogę [wiodącą do] tego, co w najwyższym stopniu obiektywne i właściwe, tzn. pozbawione dwóch ekstremów, ponieważ ich umysły popadły w skrajność [polegającą na] lekceważeniu i przesadnej atrybucji. Z tego właśnie konkretnego powodu, w *Sutrze przyznającej wolność intencji (Saṃdhinirmocanasūtra)*, transcendentny Pan nauczał [na temat] celów [dotyczących] trzech nieobecności istnienia, objaśniając doktrynę o braku powstawania itd. (o powstawaniu współzależnym), która ma odniesienie tylko do tego, co w najwyższym stopniu obiektywne. Ustanowił on zatem pisemnie środkową ścieżkę (*madhyamā pratipat*), wolną od obydwu skrajności, jako taką, która posiada wyłącznie rozstrzygające znaczenie (*nītārtha*).

W tym kontekście, w jakąkolwiek niezbadaną rzecz się wierzy i [jakkolwiek] postrzegałoby się [ją] w taki sposób, w jaki się [ona] ukazuje, to ta rzecz, która wzrosła we współzależności, stanowi przykład natury zależnej. Co więcej, powstaje ona pozornie przy pomocy siły warunków zewnętrznych na nią nakierowanej, a nie przy pomocy swojej własnej natury. Z tego powodu powstawanie określa się jako pozbawione inherentnej natury.

W odniesieniu ściśle do tej zależnej natury stałość i zmienność oraz inne tego typu charakterystyki, w rzeczywistości na nią rzutowane, mają przypisaną istotę. Ta nieobecność inherentnej natury jest w istocie określana relatywnie do zależnej natury, ponieważ jej definiująca charakterystyka jest do niej (zależnej natury) przypisana.

To, co trwa zawsze, w rzeczywistości, jako naturalny brak istoty wszystkich zasad (*dharmā*), stanowi absolutną naturę, ponieważ [byt ten] cechuje wolność od [wszelkich] projekcji. Jak to zostało wyrażone w *Sutrze przyznającej wolność intencji*:

„W odniesieniu do zależnej i absolutnej charakterystyki za właściwości pustki uznaje się: bezustanną nieobecność – we wszystkich aspektach – zarówno cierpienia, jak i oczyszczenia, i w związku z tym brak obiektywizacji”.

Co więcej, w odniesieniu do namiętności itd., przesadne przypisywanie substancjalnej natury pozornym przedmiotom, stanowiącym przykład zależnej charakterystyki – jak przyczyny cierpienia, czynniki sprawcze *samsary* czy elementy wpływające

destrukcyjne na neutralizujące aspekty [ścieżki] itd. – jest w stosunku do nich charakterystyką przypisaną. W pozornej rzeczywistości joginów (*yogisaṃvṛti*) – ponieważ [realizacja] tego, co absolutne, zachodzi o tyle, o ile to, co absolutne, zostało bezbłędnie ustanowione – ma miejsce przesadne przypisanie substancjalnej rzeczywistości, [co prowadzi do przypisania] cechy [właściwej dla] bytu absolutnego czynnikom [odpowiadającym za] oświecenie i innym aspektom oczyszczenia, [które zostają w ten sposób uchwycone] jako decydujący faktor niszczący wszystko, co przeciwstawia się [oświeceniu] i jako prawdziwe czynniki sprawcze nirwany, itd. – to jest w odniesieniu do nich przypisana cecha. Biorąc pod uwagę te zasady, których natura jest przypisaną cechą, żadna z nich dwóch (pozorne przyczyny cierpienia i puryfikacji) nie istnieje w naturalnie promieniującej płaszczyźnie rzeczywistości, ponieważ ostatecznie nie ma żadnych cierpień itd. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie te nie zrodzone zasady [związane] z cierpieniem i oczyszczeniem posiadają jedną jedyną esencję (*ekarasa*), dlatego nie powinno się ich rozdzielać. Skoro więc oba [te czynniki] tak samo trwają jako puste – ale słuszne w terminach ich pozornej prawdy (*tathyaṃvṛtisatya*) – nie zachodzi żaden błąd [polegający na] negowaniu [pozornego rozróżnienia pomiędzy] wymiarem cierpienia i oczyszczenia. To samo zostało wyrażone w 2500. wersie *Doskonałości [transcendentnej] mądrości (Prajñāpāramitā)*:

„Suwikrantawikraminie! Forma nie jest ani ośrodkiem namiętności, ani jej braku. Podobnie [przedstawia się rzecz w przypadku] zmysłów, percepcji, motywacji i świadomości. Doskonałość mądrości (*prajñāpāramitā*) jest ich rzeczywistością jako ‘nie będąca namiętnością’ oraz [równocześnie] ‘nie będąca brakiem namiętności’. I dalej, forma nie stanowi nigdy ani ośrodka awersji, ani jej braku, ani ośrodka głupoty, ani jej braku. Podobnie, doskonałość mądrości, w odniesieniu do świadomości, takiej, jaka jest, jest [jej] rzeczywistością jako ‘nie będąca głupotą’ oraz [równocześnie] ‘nie będąca brakiem głupoty’. Forma nie zostaje dotknięta cierpieniem, ani nie [jest od niego] wolna. Doskonałość mądrości odznacza się między nimi zarówno brakiem choroby, jak i brakiem czystości”.

Znaczenie [terminu] „pozorny”⁵

To, co określa się mianem „pozornego”, to zdezorientowany intelekt, który dokonał projekcji błędnych cech rzeczy na obiekty pozbawione substancjalnej natury. Dzieje się tak, ponieważ [rzeczy] podlegają tutaj zaciemnieniu, lub z tego powodu, że prowadzi to niejako do zasłonięcia rzeczywistości. Jak to zostało wyrażone w sutrze *Zstąpienie Lanki (Laṅkāvatāra, 10.429)*:

„Pozornie rzeczy zaczynają istnieć.
Ostatecznie nie ma substancjalnej natury.
Tę nieobecność substancjalnej natury, dezorientację,
Podtrzymuje się jako pozornie słuszną”.

Albowiem stąd się one wyłoniły, [a zatem] wszystkie fałszywe rzeczy, które wskazuje się w ten sposób, określa się mianem „pozornych”. Ponadto, biorąc to pod uwagę, siła kształtowania się tego, co pozbawione początku – zmieszane dyspozycje (*vāsanā*) – odsłania rzeczy z niczego, tak jak gdyby one naprawdę istniały, i które w ten sposób pośród wszystkich stworzeń powstają do życia. Stosownie do tego, dzięki sile aktywności umysłowej ku nim nakierowanej, wszystkie takie istotowo fałszywe rzeczy nazywane są „pozornymi”. Nie posiadają one prawdziwie inherentnej natury realnych substancji, ponieważ ich sposób ukazywania się nie jest tym, co naprawdę jest (*tattva*). Ani nie posiadają jej, jak róg królika, wiecznie nieistniejące istoty, ponieważ wyraźnie ukazują się one razem z cechami, które –jeśli pozostaną nie przeanalizowane – są wystarczająco dobre. W ten sposób przyswojono słowną konwencję „prawda pozorna”, [aby można było mówić o] tym, co jest projektowane przez poznanie fałszywie przedstawione w związku ze wszystkimi rzeczami, na sposób istot określonych przez osoby podległe zdezorientowanemu poznaniu w odniesieniu do iluzorycznych osób [magicznie stworzonych przez iluzjonistę] i tak dalej. Prawda zatem o najwyższej obiektywności jest tą istotą, która pozostaje ustalona przez słuszne epistemiczne operacje w odniesieniu do wszystkich rzeczy, w znaczeniu istot determinowanych przez

⁵ D. 139b–140b; P. 185.4.1–186.3.4.

nieskażoną świadomość, [która rozpoznaje jako iluzję] te iluzoryczne osoby i tak dalej.

Tak więc, będąc zależnymi od dwóch prawd, pozornej i ostatecznej, których istoty są [odpowiednio] determinowane przez zdeorientowane i niezdeorientowane poznanie, zostało ustanowione, że pozornie, dla tych [ludzi, którzy cierpią na] choroby oczu itd., istnieją krawędzie zarostu i inne tak widoczne przedmioty, podczas gdy dla orędowników obiektów percepcji (*vijñaptivādin*) istnieją zarówno cechy ujmowanego przedmiotu, jak i postrzegającego podmiotu, pomimo że nie istnieją ostatecznie. Dzięki rozróżnieniom poczynionym odnośnie do tego, nie ma żadnej sprzeczności [w ustanowieniu dwóch prawd] i tak to się dzieje w przypadku wszystkich rzeczy.

Stąd, pozorna, zdeorientowana istota, w ten sposób wyjaśniona, w rzeczywistości pozbawiona jest powstawania. Nie mniej jednak wydaje się ona pokazywać, że rzeczy z czegoś powstają. Stąd też, w zależności od tego, mówi się, że „pozornie rzeczy stają się”, pomimo że ostatecznie nie ma powstawania.

Ponieważ posiadają one za swój przedmiot cele nie podlegające błędowi, o wszelkim poznaniu uzyskanym na skutek autentycznych studiów, myśli i samej kontemplacji mówi się jako o „ostatecznych celach”, ponieważ twierdzi się, że posiadają to, co ostateczne za swój cel.

Należy dokonać rozróżnienia w terminach pośredniego i bezpośredniego [poznania tego, co ostateczne]. Dzięki temu wszystkie rzeczy są rozpatrywane jako pozbawione powstawania. Poprawne poznanie informuje nas, że nie zostały one ustanowione jako powstające. Co więcej, to, co nie podlega sprawdzeniu, jest pozorną rzeczywistością.

W ten sposób zdolność rozróżniania zrodzona z myśli wzrasta pod wpływem logicznych operacji epistemicznych, które zaangażowały się w bezbłędne sprawdzenie rzeczywistości. Podobnie funkcjonuje [zdolność rozróżniania] zrodzona z kontemplacji, o której mówi się, że rozpatruje znaczenie rzeczywistości za pomocą zarówno bezpośredniej analizy, jak i tego, co zgadza się z jego podstawą.

Tę, która przestaje angażować się w znaczenie rzeczywistości, określa się mianem fałszywej analizy. Wszystkie postrzeżenia ujmujące fałszywe cechy, które przestają się koncentrować na znaczeniu rzeczywistości, zgodnie z ich usytuowaniem w opozycji do tej [rzeczywistości], są niezbadane. Nie stanowią [one] ani pozbawionej

cechy dyskursywności wiedzy nie wywiedzionej od zmysłów (*nirvikalpakajñāna*), ani zwykłego braku analizy. Dlatego też wszystkie rzeczy [posiadające] fałszywą naturę, których natury są dobrze znane, są jedynie pozorne. Co więcej, pozorne jest to, co jest akceptowane w świecie (*lokaprasiddha*); ponieważ te przedmioty, które są dobrze znane dla całego świata, są traktowane jako wyłącznie pozorne.

Nie każdy przedmiot pozostaje w zakresie wszystkich władz, ponieważ pewne [władze] postrzegają tylko niektóre [przedmioty]. Stąd wszystkie ustalenia determinujące uczynki i ich rezultaty itd., które cechuje nadmierna niejasność (*atiparokṣa*), pozostają wyłącznie w zakresie wszechwiedzącej gnozy. Ale inne [kwestie, które nie są „bezgranicznie niejasne”,] są [znane] przez pozostałe postrzeżenia (świadomość doczesna w przeciwieństwie do wszechwiedzącej gnozy).

Niektórzy autorzy siostry twierdzą, że w opozycji do tego, co jest dobrze znane, rzeczy, które są analizowane jako posiadające naturę przypisywania komuś czegoś i tak dalej, uważane są za [takie, które] istnieją jako błędne pozory (*mithyāsamvṛti*), ponieważ nie są dobrze znane [dla słusznej pozornej prawdy], jako dla tej, która jest analizowana na podstawie tego, co jest dobrze znane – na przykład,

„To nie jest jaźń ani byt.

Te zasady mają podstawę przyczynową” –

O tym mówi się, że istnieje jako słuszna pozorna prawda.

Dlatego też, chociaż autorzy siostry wypracowali wiele [rodzajów] własności, nie prowadzi to do tego, że rzeczy posiadają wiele własności, które są wzajemnie sprzeczne.

Znowu, iluzja jest synonimem tego, co pozorne, a nieprawda jest synonimem iluzji. Chociaż iluzoryczne obiekty posiadają naturę zdezorientowanego poznania, nie zachodzi żadna implikacja, że jest to poznanie, które byłoby [iluzoryczną] rzeczą [postrzeganą]. Dzieje się tak dlatego, że [kiedy zachodzi zmieszane poznanie,] pojawia się pozór, w którym ujmowana jest fałszywa cecha (*mithyākara*), i ponieważ [to, co] prawdziwe, i [to, co] fałszywe, jest w istocie [ze sobą] sprzeczne. Stąd, ponieważ to, czego natura jest fałszywa, może stać się prawdą [w takim stopniu, w jakim poznanie samo w sobie jest iluzją], poznanie nie powinno być ani zmieszane, ani o zróżnicowanej naturze; ponieważ nie byłoby istotowej sprzeczności w jednym [zjawisku].

Co się tyczy fałszywych natur, tak samo, ponieważ są fałszywe, i [zakładając ścisłą tożsamość świadomości i jej przedmiotu], poznanie nie byłoby prawdziwe, nawet w odniesieniu do jego stanu dezorientacji, ponieważ natury [świadomości i przedmiotu] muszą być bez wzajemnych odstępstw, i ponieważ, będąc pojedynczymi, nie mogą być one częściami (*avayava*), ani posiadaczami części (*avayavin*) [w odniesieniu jeden do drugiego]. Stąd, ponieważ poznanie także jest fałszywe [zgodnie tym opisem], jest ono całkiem odmienne od wewnętrznej konstytucji tego, co daje się poznać.

Przeciwko nominalizmowi

Funkcjonuje błędne mniemanie, jakoby to, co pozorne, było wyłącznie nominalne (*śabdamātra*), ale żaden następca Sugaty nie postrzega tego, co pozorne, za jedynie takie. Jak zostało to wyrażone w sutrze:

„Wszystkie spośród nich są tylko nazwami,
Trwając wyłącznie w percepcji.
Nie ma tutaj żadnego wyrażonego autora wypowiedzi.
Z wyjątkiem aktu ekspresji”.

[Powyższe słowa] wskazują na to, że wyrażenie i jego autor są zaangażowani jedynie w czynności operowania pojęciami; [a dzieje się tak po to], aby [można było] odrzucić doktrynę tych, którzy wyobrażają sobie, że wyrażenie jest wyłącznie substancjalną rzeczą, a znowu jego referent czymś innym. Tutaj bowiem „percepcja” (*saṃjñā*) jest aktem konceptualnym (*kalpanā*); i na tym właśnie polega istota czynności konceptualnej, która jest wyraźnie uwarunkowana przez słowo „nazwa” [użyte w tym wersie na oznaczenie] „aktu ekspresji”. Nie jest to przedmiot, który ukazuje się poznaniu poprzez słuch; ponieważ sam w sobie nie jest aktem ekspresji. Co więcej, gdyby [wszystko] się w tym wyczerpywało, wówczas wszystkie rzeczy nie jawiłyby się jako różne – jako widzialne formy itd. – i nie byłoby żadnego rozróżnienia *skandh*⁶

⁶ *Skandha (skandha)* – w doktrynie buddyjskiej pięć składowych elementów bytu (*rūpa*, „cielesna forma”; *vedanā*, „wrażenie”; *saṃjñā*, „percepcja”; *saṃskāra*, „zespół formacji”; *vijñāna*, „świadomość”, „zdolność myślenia”).

itd. Podobnie jak – w odniesieniu do wielu iluzorycznych osób – zachodzi zarzucane działanie istoty, której cechą jest obiektywna ogólność (*arthasāmānya*) [odnosząca się do] powtarzalnego terminu „osoba”, więc także w odniesieniu do rzeczy o tyle, o ile są one pozbawione istoty, w związku z tym, co w najwyższym stopniu obiektywne. To, co jest wyrażalne jako istota przesadnie przypisana temu, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest tylko pozorne; ponieważ to, [co w najwyższym stopniu obiektywne] przekracza wszystkie omówienia (*prapañca*). Tak zostało powiedziane w sutrze (*Āryasaṃvṛtiparamārthanirdeśasūtra*, T. 179):

„O synu bogów! Jeżeli, w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, prawda o tym, co jest takie właśnie (dosł.: w najwyższym stopniu obiektywne), byłaby istotą w zasięgu i w obrębie obszaru ciała, mowy i umysłu, wówczas nie zostałyby uznane to za prawdę, lecz byłoby wyłącznie prawdą pozorną. Ale przeciwnie, w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, prawda o tym, co jest takie (dosł.: w najwyższym stopniu obiektywne), przekracza wszystkie znaki konwencjonalne”.

Co więcej, chwilowość rzeczy jest pozorna. Tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest pustka (*śūnyatā*), która jest rozstrzygająca [w stosunku do] tych wszystkich rzeczy [posiadających] zmienną naturę, ich naturalny brak istoty. I to jest bezustanne, ponieważ stosuje się to w każdym czasie, [bez względu na to,] czy wzrastają *tathagaci*⁷.

Pozorny i epistemiczny autorytet

Jeśli to, co pozorne, jest autorytetem epistemicznym (*pramāṇa*), wówczas w jakim sensie jest to pozorne? Jeśli jednak nie jest ono autorytetem epistemicznym, w jaki sposób wówczas [może zostać] udowodniona na tej podstawie „bezinteresowność”?

⁷ *Tathagata (tathāgata)* – „bycie w takim stanie lub położeniu”, „bycie tym, który posiada taką jakość lub naturę”, „ten, który przychodzi i odchodzi w ten sam sposób/tą samą drogą [jak Budda, który go poprzedza]”, „buddysta”.

Ten [sprzeciw] nie jest właściwy; ponieważ, podobnie jak poznanie oparte na wnioskowaniu przebiega od ujęcia powszechnika, które jest fałszywe [w tym, że wszystkie powszechniki są konstrukcjami pojęciowymi], i stąd jest w istocie pozorne, tym niemniej uważa się je za autorytet epistemiczny do tego właśnie stopnia, że prowadzi do uzyskania zamierzonej, obiektywnej skuteczności (*arthakriyā*). W ten sam sposób pewne pozorne rzeczy, poza byciem fałszywymi w swojej własnej istocie, określane są mianem „autorytetów epistemicznych”, ponieważ nie są one zwodnicze w odniesieniu do światowych lub transcendentnych obiektów, zawdzięczając to dokładnie temu, co wychodzi na jaw w postępującym procesie [podejmowania] stosownych studiów, krytycznej refleksji itd. Również ich przeciwieństwa nie są epistemicznymi autorytetami. Wszystkie te rozróżnienia [dotyczące] autorytetu epistemicznego itd. są jedynie wymuszone przez konwencję (*vyavahāra*) – ponieważ zostało to ustanowione w *Komentarzu do kryteriów poznawczych (Pramāṇavārttika)* itd., pozostaje poza obecnym wywodem.

Ponadto wszystko, co jest pozorne, uległo ukonstytuowaniu jako nie będące w żadnym wypadku istotą rzeczy. Stąd asygnowanie tych pozornych obiektów, takich jak drzewa itd., zostało sensownie ustanowione jako będące tylko pozbawionym początku oraz substancji aktem samorównania. Także świadomość itd. nie jest substancjalna, ponieważ stanowi [czynnik] stojący z tym w sprzeczności. Stąd, w odniesieniu do tego, co jest dobrze znane, kiedy pozostawione bez sprawdzenia – wyolbrzymione własności powstawania, trwania i zniszczenia itd. – te są określane jako prawda pozorna, podobnie jak widziadła, marzenia, miasto gandharwów (*gandhārvanagara*), zaklęcia itd.

Jeśli chodzi o te hiperbolizowane atrybuty, takie jak powstawanie itd., to stwierdzenie ich nieobecności za pomocą autentycznego epistemicznego autorytetu jest prawdą i to prawdą o najwyższej obiektywności. Jak to zostało wyrażone w *Rozmowach o Dharmie (Dharmasaṅgīti T. 238)*:

„Nieobecność powstawania jest prawdą. Zasady, takie jak powstawanie, stanowią przestrzeń dla nieprawdy, fałszywości i oszustwa”.

Ponieważ nieobecność powstawania współgra z tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, mówi się o tym jako o takim (w najwyższym stopniu obiektywnym), ale w rzeczywistości takie nie jest; ponieważ w rzeczywistości (*vastutas*), to, co w najwyższym stopniu obiektywne, przekracza wszystkie omówienia. Chociaż nieobecność powstawania sama zgoła nie podlega przyswojeniu [jako najwyższa] we wszystkich aspektach, niemniej jednak, zawdzięczając to konwencjonalnemu użyciu (*vyavahāraśāt*), podaje się, że rzeczywistość uwarunkowanych rzeczy jest bez wyjątku bezwarunkowa. Ponieważ zarówno powstawanie, jak i jego nieobecność, pozostają w każdym czasie, mówi się o nich także, że są nieuwarunkowane, ale nie należy mówić, że [tym, co najwyższe,] jest istota ich dwóch; ponieważ charakteryzuje się to jako przekraczające wszystkie istoty. Jak to zostało powiedziane w *Wielkiej sutrze o narodzinach doskonałości (Mahāprasādotpādanasūtra)*:

„Niezrealizowana nigdzie indziej, spokojna,
Niedopracowana przez omówienia,
Bezpojęciowa, niezróżnicowana –
To jest charakterystyka ‘będącej taką’ (*tathatā*)”.

Tak więc, istnieją dwadzieścia dwa tylko pozorne [typy] doskonalenia [oświeconego] umysłu (*cittotpādana*), razem z [ich] poszczególnymi [podziałami]. I tak to jest, co więcej, [w tym kontekście], że „indywiduum”, „kwalifikacja”, „atrybut” i „zasada” nie różnią się pod względem znaczenia; a także pod względem znaczenia nie różnią się [wyrażenia:] „uszczerbowiony”, „obdarzony jakościami”, „podłoże atrybutów” oraz „podłoże zasad”.

Kiedy tylko dzięki uchwyceniu indywiduum, posiadającego swoistą własność (*svalakṣaṇa*), termin [oznaczający] zasadę zostaje użyty do wyrażenia jej (dosł. zasady) podłoża, w tym czasie zostaje ona (dosł. zasada) pozornie opisana jako „rzeczywistość” (*dharmatā*) – to określenie znaczenia mowy (*śabdārtha*) wyłącza się z [systemu] znaków (*saṅketa*). Znaczenie mowy może być twierdzące lub przeczące. Co więcej, mogą one zostać zrozumiane natychmiast na podstawie mowy, która wyraża afirmację, jak w przypadku [rozumienia opisu:] „[kwiat] nieskazitelny, biały, o stu płatkach”, [który wyrasta] ze [słyszania] wyrażenia „biały lotos”. Poznanie, wywołane przez

wyrażenie, posiada jako swój przedmiot konkretny byt, który jest pozbawiony wyolbrzymionego atrybutu. Z tego konkretnego powodu dochodzi do wykluczenia obcych [czynników] (*anyāpoha*), których intencja wyzuta jest z takich składników jak rodzaj i właśnie bytu odnoszącego się do intencjonalnego przedmiotu. Co więcej, jeśli ktoś sprzeciwiłby się, że – ponieważ nie istnieje żaden byt odpowiadający przedmiotowi – [konkretny] przedmiot wykluczenia musi być przedmiotem, który jest niebytem, wówczas w odniesieniu do tego, także podmiot, zgodnie z samopotwierdzeniem, [pojmuje] jego intencjonalny obiekt jako przedmiot, nawet jeśli w rzeczywistości nie ma żadnego przedmiotu. I nawet do tego stopnia, w jakim podmiot jest zorientowany na obiekt, nie dzieje się tak we wszystkich przypadkach, ale raczej [kiedy zachodzi akt intencjonalny], którego istota jest ograniczana przez pojedynczy czynnik różnicujący. [Innymi słowy, pojęcie aktu determinowane jest przez to, co wyłącza.]

Ten aspekt bytu, którego natura pozbawiona jest heterogeniczności, stanowi jego konceptualną skalę, [odnoszącą się do] znaczenia wyrażenia. Jak to zostało powiedziane:

„Jak byt, który nie podlega sprawdzeniu,
Może stać się przedmiotem stwierdzenia?”.

Stąd, ponieważ [w tym przypadku] inne wyrażenia mogą się stosować, [tylko] ta natura, która eliminuje każdą heterogeniczną kategorię, jest aspektem bytu, [odnoszącym się] do znaczenia wyrażenia. Wszystkie konwencjonalne użycia – negacje i afirmacje – mają tę jedyną jako swoją bazę, dzięki obecności tego [aspektu bytu], i czego nieobecność jest heterogeniczna i pozbawiona tego [samego aspektu].

Ponieważ negacja predykatu (*paryudāsapraṭiṣedha*) posiada naturę eliminacji [pewnego predykatu lub kwalifikatora], zatem nie jest to tylko nieobecność, kiedy negacja zostaje uchwycona i wyrażona poprzez wypowiedź – pojawia się wówczas wyłącznie wyrażenie różnicy. Tak jak negatywna wypowiedź eliminuje cechę przypisaną w sposób przesadny, wyrażając ją w terminach, które wymagają potwierdzenia, i podczas gdy egzystencjalna negacja (*prasajyapraṭiṣedha*), której naturą jest brak jakiegokolwiek istoty, wymaga „braku rzeczy”, w ten sam sposób stwierdzenie wyraża

pozytywną istotę, ale bez przeoczenia istoty zróżnicowanej, która staje w opozycji do tego, [co jest stwierdzone] w stosunku do tego, co odmienne.

Z tych powodów założone znaczenie dla słuchacza może stanowić nacechowaną w sposób pozbawiony restrykcji konwencję, w tym, że uniemożliwia inne jakości, tak jak wtedy, [gdy mówi się o] „niesubstancjalności” lub „pustości” świadomości. Jednak w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, ponieważ zasady, takie jak świadomość i rzeczywistość, która jest pustką, są pozbawione substancjalnej natury, nie istnieje w tym wypadku ani nacechowanie, ani nieobecność nacechowania.

„W badaniu tego, co w najwyższym stopniu obiektywne,
Takie [jakości] nie zostają ustanowione.
To w pozornym słowie i znaczeniu tkwi [przyczyna tego,]
Że rzeczywistość i stan bycia innym są negowane”.

Co więcej, mówi:

„Ponieważ zróżnicowanie pozbawione jest istoty,
Nie może istnieć analiza podobieństwa lub różnicy”.

Stąd, uwarunkowane właściwości, takie jako biel księżyca itd., stanowią najwyższą właściwość w jedności równej pod względem zasięgu temu, co pozorne, [a] co jest całkowicie niewyraźne w terminach samo-tożsamości lub odmienności. Dzieje się tak dlatego, że tylko w odniesieniu do bytu można mówić o pojęciu samo-tożsamości lub odmienności i ogólną właściwością tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest to, że – ponieważ dzieje się to bez istoty bytu – jest to całkowicie niewyraźne w terminach samo-tożsamości lub odmienności. Tam bowiem, gdzie pojawia się istniejący byt, tam wyłaniają się koncepcje samo-tożsamości lub odmienności. Nie jest jednak istotne, że te dane byty pozbawione są substancjalnej natury – nie implikuje to żadnych sprzeczności.

To, co w najwyższym stopniu obiektywne, czego naturą jest wiedza intuicyjna (*jñānātmakaparamārtha*), co więcej, czego właściwością jest „takość”, która posiada ten sam zakres co rzeczy pozorne, utrzymywane jest wyjątkowo jako cecha tego, co

w najwyższym stopniu obiektywne; bowiem jak mówi się w *Doskonałości Wiedzy*:

„Subhūti! Co jest pozorne na świecie (*lokasaṁvṛti*), nie jest jedną rzeczą, a to, co w najwyższym stopniu obiektywne – inną; ponieważ to właśnie ‘takość’ tego, co pozorne na świecie, jest ‘takością’ tego, co w najwyższym stopniu obiektywne”.

Stąd, z tego powodu to, co w najwyższym stopniu obiektywne, czego naturą jest wiedza intuicyjna, nie różni się niczym od zjawiska itd., to jest także prawdziwa istota słusznej pozornej rzeczywistości. Ponieważ pozostaje to w zgodzie z realizacją tego, co właśnie istnieje, to jest to także prawdziwa istota tego, co w najwyższym stopniu obiektywne. Choć implikuje to różnicę w znaczeniu, w odniesieniu do każdej, [to jednak] nie ma istotnej sprzeczności pomiędzy [nimi] dwoma. Stąd, ustalenia różnych zasad i umiejscowienia zasad itd. są tylko konwencjonalne – poprzez afirmowanie tego w najdobitniejszy sposób kultywowanie [oświeconych] dążeń itd. nie jest ani nacechowane ani pozbawione nacechowania.

Przełożyła i opracowała Małgorzata Glinicka

ABSTRACT

This is a selected translation drawn from *Munimatālaṅkāra* (*The Ornament of the Sage's Intention*), authored by Abhayākaragupta (c. 1100), one of the last great masters of Buddhism in India. He wrote on most major areas of Buddhist practice and thought (Mahāyāna doctrine and the path, Tantric ritual and meditation). The text does not appear to survive in the original Sanskrit. It was translated by the author's Tibetan disciple Dpang-zho Gsal-ba-grags in Nalanda, and later revised by Dpang Lo-tśā-ba Blo-gros-brtan-pa (1276–1342).

The passage chosen here is drawn from the final section of the lengthy first chapter of *Munimatālaṅkāra*, entitled the "appearance of the enlightened mind". The chapter traces the course of the path from the initial cultivation of the aspiration to enlightenment through to the development of discernment, or wisdom. The analysis of the two truths is introduced in this context.



MAŁGORZTA GLINICKA (przekład i opracowanie)

UNIwersytet Warszawski

ESEJ O IRONII FILOZOFICZNEJ TEODORA METOCHITY¹

**Ὅτι πᾶσι σύνηθες τοῖς σοφοῖς εἰρωνεία καὶ τὸ
χαριεντίζεσθαι, καὶ Πλάτωνι μάλιστα καὶ Σωκράτει: Η'**

[1] Χαρίεντές γέ εἰσι τῶν σοφῶν οἱ πλεῖστοι πάλαι τε καὶ νῦν πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας καὶ πολλῇ τῇ πρὸς αὐτοὺς εἰρωνεία χρώμενοι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅστις οὐ, ἀλλ' **2** οἱ μὲν καὶ μεθ' ὅτι πλείστης κακοηθείας τε καὶ δυσνοίας ἐπιφερόμενοι καὶ τῆς ἐν βάθει πικρίας ἰῶ κεχρωσμένα τῇ γλώττῃ πέμποντες ἔσωθεν βέλη, καὶ τὸ βάσκανον σφᾶς ὀπλίζει, κἂν εἰ ἔστιν ὅτε τὴν ἐλευθερίαν πλάττωνται, **3** οἱ δ' ἐξεπιπολῆς, πῶς ἂν εἴποι τις, εὐκολία καὶ ἡθους καὶ γλώττης χαίροντες καὶ οὐ παντάπασιν ἀηδῶς οὐδὲ φορτικῶς ἐκ τοῦ εὐθέος χρώμενοι, πάσης σκηνῆς κακόργου ἀλλότριου καὶ δράματος· **4** καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ τὸ δηγματῶδες ἐν τοῖς λόγοις οὐ καθάπαξ ἀφιλόανθρωπον, οὐδ' εὖ μάλ' ἐπιτιθέμενον ἔπειθ' ἐξῆς οἷς προσπαίζουσιν, ἀλλ' ἢ μόνον, ὡς ἐρεῖν, τοῦ κόρδακος ἔνεκεν.

¹ Teodor Metochita (Theodoros Metochites), 1270–1332, filozof, poeta, astronom, matematyk i epistolograf bizantyński, doradca cesarza Andronika II Paleologa. Został mianowany przez niego Wielkim Logotetą, stając na czele organów centralnych i naczelnych. Za główne dzieło Metochity uznaje się *Pisma różne (Hypomnematismój kaj semejóssejs gnomikáj)* znane pod łacińskim tytułem: *Rozmaitości filozoficzne i historyczne (Miscellanea philosophica et historica)*, składające się ze 120 rozpraw na tematy filozoficzne, historyczne i historycznoliterackie. Ten wszechstronny uczony tworzył także enkomia, m.in. na cześć Ojców Kościoła, takich jak: św. Atanazy, Bazyli Wielki czy Jan Chryzostom, oraz utwory hagiograficzne, m.in. o św. Demetriuszu i Grzegorz z Nazjanzu. Ponadto jest autorem *Zbioru komentarzy (Syllogé)* do pism Arystotelesa oraz *Podstaw nauki astronomii (Stojchéjosis epí astronomiké epistéme)*.

[2] Ἀπαντά γε μὴν καὶ παρὰ Πλάτωνι ταῦτ' ἐστὶν ἐνορᾶν ἢ τῷ τοῦ Πλάτωνος ἐν τοῖς λόγοις Σωκράτει, εἰ δὲ βούλει μάλιστ' ἀμφοῖν, ᾧ καὶ μᾶλλον ἐγὼ τίθεμαι. **2** Οὔτε γὰρ τοσαῦτα φαίην ἂν ἐγωγε καταψεύδεσθαι σωκράτους Πλάτωνα καὶ τάλλοτριώτατα τοῦ ἥθους τε καὶ τοῦ βίου ἀνδρὶ φιλάτῳ συκοφαντοῦντα φέρειν, καὶ ταῦτ' ἐν εἰδόσι τοῖς πλείοσιν ἐκείνῳ τοῖς λόγοις χρώμενον, **3** οὔτ' αὖθις, εἰ μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔχαιρε καὶ αὐτὸς Πλάτων καὶ χαίρων εἴθιστο χρῆσθαι παραπλησίως καί, εἰ ταῦτ' ὄντως ἐκείνου, τοῖς ἐκείνου καὶ αὐτὸς προσέκειτο στέργων ἐπιεικῶς ὄλῃ ψυχῆς αἰρέσει, **4** πολὺς ἂν ἦν ὁ Σωκράτης διὰ πάντων αὐτῷ τῶν λόγων οὕτω χρώμενος, οὓς εἰς τὸ κοινὸν ἀνθρώποις ἅπασιν ἐξῆς συνετάττετο κομιδῇ σπουδάζων προγράμματά τινα καὶ στήλας καὶ κηρύγματα τοῦ βίου τε καὶ τῆς σοφίας ὑπὲρ ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ φίλου Σωκράτους. **5** Καὶ ἅμα τοῦτο καὶ περὶ ἀμφοῖν ἀκούειν ἔχομεν τῶν ἱστορούντων περὶ ἀμφοῖν, ὡς ἄρα τοιούτῳ χρωμένων ἦθει καὶ τοιούτοις ἀμέλει τοῖς λόγοις ἀεὶ πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας, **6** ὥστε καὶ εἰσὶν οἱ φασιν, ὡς ἄρα καὶ οὗτος ὁ τρόπος καὶ ἡ τοῦ βίου χρῆσις Πλάτωνι μὲν αἴτιον γέγονε τοῦ καθάπαξ ἐκφυγεῖν τὴν πολιτείαν καὶ τὰ κοινὰ τῆς πατρίδος πράττειν μετὰ σοφίας τοσαύτης, καὶ ταῦτ' ἐν Ἑλλάδι καὶ τῆς Ἑλλάδος Ἀθήνησι βίωσαντι. **7** Σωκράτει δ' ἔπραξεν ἐνταῦθα πολιτευομένῳ σωφρόνως τε καὶ δικαίως καὶ μετ' ὀρθῶν, ὡς εἴ τις καὶ ἄλλος, τῶν λογισμῶν κακῶς ἀπαλλάξαι, καὶ ὅλως τὸ κώνειον τοῦ θανάτου συνεκέρασεν ἢ τῶν ἐντυγχανόντων αὐτῷ, φῆμ' ἐγωγε, πρὸς αὐτὸν ἀηδία, **8** κοινῇ τε καὶ ἰδίᾳ ὕβριν δοκούντων καὶ ὑπερηφανίαν τὸ πρᾶγμα καὶ τοὺς ἐν τοῖς λόγοις μετ' εἰρωνείας ἐλεγχούς ἐκάστοτε ἐκάστους κακοήθειάν τε καὶ δύσνοιαν ἄκρατόν τε καὶ ἀπολίτευτον.

[3] Καὶ τοῦτ' ἔστι μὲν καὶ παρὰ τῆς ἱστορίας ἡμῖν· ἀλλὰ καὶ Ξενοφῶντες ἐν ὑπομνήμασιν, ἀλλὰ καὶ Αἰσχίνοι διαλεγόμενοι, πολλὴν ἐν τοῖς λόγοις καὶ ταῖς ὁμιλίαις ὑπεμφαίνουσι τῷ Σωκράτει τὴν εἰρωνείαν καὶ τὴν ἀηδίαν ἐντεῦθεν, πᾶσα ἀνάγκη, τῶν ἀκούοντων. **2** Καὶ δῆλόν γε τοίνυν κάκ τούτων, ὡς οὐ πάνθ' ἡμῖν οἴκοθεν ὁ Πλάτων φθέγγεται ἢ παρὰ Σωκράτους φθέγγεται, ἀλλ' εἰσὶ γε μάλισθ' οἱ λόγοι τῷ ἀνδρὶ γνήσιοι καὶ σφόδρ' ἐπαληθεύοντες αὐτῷ τῷ τοῦ Σωκράτους βίῳ καὶ τρόπῳ. **3** Πολὺς δ' ὅμως ὅμως ὁ ἐν Πλάτωνι Σωκράτης ἢ ὁ ἐν Σωκράτει Πλάτων, εἰ δ' οὖν, ὡς ἔφην, ἔστω γε κοινὸς ἀμφοῖν ὁ ἐρμῆς κατὰ τὴν παροιμίαν. **4** πολὺς δ' οὖν τὴν εἰρωνείαν παντὶ γε πρὸς ὃν οἱ λόγοι, εἴτε σκυτεὺς τίς ἐστὶν εἴτ' οἰκοδόμος εἴτε ναυπηγὸς εἴτε κεραμεὺς εἴθ' ἥστινος ἡλικίας ἀμφοῖν ἐν μέσῳ, **5** καὶ μὴν ἔτ' αὖθις εἴτε

ῥητορείας καὶ τοῦ λέγειν τεχνίτης εἴτε σοφιστείας εἴτ' ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐστὶν ἐραστὴς εἴτ' ἐποποιὸς αὐτὸς εἴτ' ἀλλοτρίων πόνων ὑποκριτὴς τε καὶ ῥαψωδός. **6** Ἄπασι γὰρ εὖ μάλ' ἀνήρ, εἰ καὶ μὴ παραπλησίως πᾶσι, μηδ' ἐκ περινοίας μηδέ δυσνοίας, ἀλλ' ἔστιν οὗ καὶ ῥᾶον καὶ ἀποιήτως βάθους τινὸς καὶ δεινότητος, ἅπασι δ' οὖν ἐπιφύεται. **7** Καὶ εἰ δὴ τις ἄλλος ὡς ἀληθῶς τῶν σοφῶν, Πλάτων μάλιστ' εἰρωνεῖα χαίρει πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας πάσης εὐλαβείας ἕξω καὶ παντὸς ὄκνου· πάνυ τοι θαρρῶν ἕοικεν ἑαυτῷ, καὶ οὐχ ἥττον γε τῆ πρὸς ὃ βούλοιστ' ἂν εὐστομίᾳ ἢ τῷ τῆς σοφίας τε καὶ τοῦ ἦθους παντελεῖω τε καὶ ὀρθῷ, ἄκρος ἀνὴρ κατ' ἀμφοτέρα.

O tym, że zazwyczaj wszyscy mądrzy ludzie są ironiczni i błyskotliwi, szczególnie Platon i Sokrates

[1] Większość mądrych ludzi – zarówno w czasach antycznych, jak i teraz – obdarzona została cechą błyskotliwości. Używają oni często ironii w stosunku do osób, z którymi prowadzą rozmowę i nie znam nikogo takiego, kto by od tego stronił; **2** niektórzy spośród nich atakują jednak z największą możliwą wrogością i złą wolą, a także przy pomocy ciętej mowy posyłają prosto z wnętrza strzały² zanurzone w truciznie ich głęboko zakorzonego rozgoryczenia; uzbrojeni są w złośliwość, nawet jeśli czasem udają liberalny stosunek. **3** Inni jednak wolą niefrasobliwie manifestować – co powinienem wyjaśnić – dobrą naturę obu czynników, charakteru i mowy, a także używać ironii bezpośrednio, bez najmniejszego nieporozumienia lub wulgarności, ponieważ obce im są wszelkiego rodzaju złośliwe intrygi i inscenizacje. **4** Nawet złośliwy charakter ich wypowiedzi nie jest, w rzeczywistości, zupełnie nieludzki lub, w konsekwencji, nadmiernie agresywny w stosunku do tych, z których kpią; prawdopodobnie prowadzi do czegoś pożytecznego lub znowu, z dużą dozą słuszności, funkcjonuje bez planu i zakładania z góry, że osiągnie się wyjątkowy cel, ale wyłącznie, jakby to ująć, dla żartu³.

² Prawdopodobnie jest to aluzja do Pindara, *O.* 2.83 ff.

³ *kordax* – niegodna, „taneczna” charakterystyka komedii.

[2] W rzeczywistości wszystko to można znaleźć u Platona lub Sokratesa w dialogach platońskich, albo, jeśli wyda się to wam bardziej prawdopodobne, istotnie u obu z nich, ku czemu ja sam się skłaniam. **2** Ponieważ nie sądzę, żeby Platon mógł fałszywie przypisać Sokratesowi wszystkie te rzeczy i szkalując go, przyporządkować mu cechy całkowicie odmienne od charakteru i życia osoby najbardziej mu drogiej, a szczególnie wówczas, kiedy wykorzystał w swoich pismach postać wyodrębnioną spośród grupy ludzi, którzy w przeważającej części go znali; **3** nie jestem temu przeciwny, dopóki sam Platon znajdował upodobanie w ironii i dzięki temu przyzwyczajony był do jej użycia w prosty sposób i, jak ktoś może przypuszczać, z entuzjazmem realizował podejście Sokratesa (jeśli rzeczywiście można mu je przypisać). **4** Sokrates mógł zachowywać się w ten sposób w dialogach platońskich, które Platon stworzył dla wspólnego dobra wszystkich przyszłych generacji, tworząc z wielką powagą rodzaj proklamacji, pomników i deklaracji, dotyczących życia i mądrości, w imieniu swoim i swojego przyjaciela Sokratesa. **5** Co więcej, w tym samym czasie na temat ich obu możemy słyszeć od autorów, którzy podkreślali, że ich stosunek i słowa skierowane przeciwko interlokutorom zawsze posiadały ironiczne zabarwienie. **6** Z tego powodu niektórzy ludzie twierdzą, że taki sposób życia był powodem, dla którego Platon całkowicie trzymał się z dala od polityki, angażując całą swoją mądrość w zwyczajne wydarzenia państwowe, pomimo że żył w Grecji i spośród wszystkich miast greckich wybrał Ateny. **7** W przypadku jednak Sokratesa, który żył tam tak skromnie, sprawiedliwie i z tak wnikliwym osądem [rzeczywistości] jak nikt inny, mogę powiedzieć, że niechęć niektórych jego rozmówców doprowadziła do tego, że zmarł w niegodziwy sposób i właściwie była powodem podania mu śmiertelnej cykuty, **8** ponieważ ludzie ci – wspólnie i każdy z osobna – uważali jego sposób zachowania za obraźliwy i arogancki, a także przekonani byli, że ironiczne pytania, których zazwyczaj używał w dyskusjach, są wyrazem wrogości i złej woli, czyniąc go w obu przypadkach rozpasanym i nietowarzystkim.

[3] I to [wszystko] wiemy z historii. Jednakże tacy ludzie, jak Ksenofont w swoich *Wspomnieniach*, czy Ajschynes w dialogach swojego autorstwa, wskazywali na częste użycie przez Sokratesa ironii w jego dyskusjach i rozmowach, oraz na niechęć, którą z konieczności taka postawa wywoływała u jego słuchaczy. **2.** Dlatego w sposób

oczywisty widać na podstawie tych źródeł, że Platon nie odkrył sam z siebie niczego z tych rzeczy, o których mówił Sokrates, ale że jego wypowiedzi są w rzeczywistości autentyczne, przypisane konkretnej osobie i posiadające coś z prawdy, dopóty, dopóki bierze się pod uwagę aktualne życie i charakter Sokratesa. **3** Jednakże jest wiele z Sokratesa w Platonie lub z Platona w Sokratesie, inaczej mówiąc, jak już to [wcześniej] zasygnalizowałem, obaj – zgodnie z przysłowiem – mają *wspólnego Hermesa*. **4** Stąd Sokrates zawsze używa ironii w stosunku do wszystkich osób, z którymi rozmawia: szewców, budowniczych, konstruktorów statków, garncarzy i rzemieślników; a dalej członków rady miejskiej, prywatnych obywateli, starców i młodzieńców oraz pozostałych w średnim wieku; **5** i znowu, ekspertów w retoryce i sztuce oratorskiej, wielbicieli sofistyki oraz znawców prawdziwej filozofii, poetów epickich, deklamatorów i rapsodów. **6** On jest ze wszech miar człowiekiem, ale niepodobnym im wszystkim, ani pod względem przebiegłości, ani niechęci (choć czasem postępuje raczej bezmyślnie i bez wewnętrznej subtelności [świadczącej o] głębi i talencie), i bezustannie każdego usidla. **7** Spośród wszystkich mądrych mężczyzn Platon jest tym, który znajduje największe upodobanie w ironii używanej w stosunku do ludzi, których spotyka, wolnej od szacunku czy wahania. Z pewnością wydaje się wierzyć samemu sobie i nie mniejsze zaufanie pokłada w elokwencji nakierowanej na swoje cele, niż w perfekcji i praworządności mądrości oraz charakteru – wyjątkowy człowiek w obu przypadkach.

*Przełożyła i opracowała **Małgorzata Glinicka***

ABSTRACT

This is a translation of Theodore Metochites's essay concerning philosophical irony from the *Hypomnematismoi kai semeioseis gnomikai* (Annotations and gnostic notes), an excellent collection of 120 texts on history, literature and thinking, containing the most extensive commentary on Aristotelian philosophy of the late Byzantine period.

The essay on philosophical irony – never translated in Poland – is a commentary on the *Dialogues of Plato*, which had an important influence on the Platonic renaissance of the 15th century.

Metochites, growing up in the cultural center of Constantinople, was a prolific writer, leaving behind works of rhetoric, poems, a literary testament, a collection of philosophical texts and two works on astronomy.