

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# HYBRIS

22 (2013)

[WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM](http://WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM)

ISSN 1689-4286

PODSTAWSKI  
GÓRSKI

PAWLISZYN

TOMASZEWSKI

ŁOJEK

REMISIEWICZ

BUDA

KASPERSKA- ŚCIBIOR

## **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:**

Marzena Łebedowska

#### **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 Świdorska

## **RADA NAUKOWA**

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)  
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)  
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)  
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)  
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)  
Prof. 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), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Agata Janaszczuk (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), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Poślajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (PAN)

## **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

**ARTYKUŁY**

MICHAŁ PODSTAWSKI

**'WYBACZANIE' W FILOZOFII SPOTKANIA JACQUES'A  
DERRIDY, CZYLI O ETYCE JAKO FUNKCJI JĘZYKA [ss. 001-  
010]**

JAKUB GÓRSKI

**KONIEC NOWOCZESNOŚCI, ZMIERZCH SZTUKI. GIANNI  
VATTIMO I JEGO FILOZOFICZNE ŚCIEŻKI [ss. 011-024]**

ALEKSANDRA PAWLISZYN

**MARCHOŁT O FILOZOFICZNEJ MARCHII. KOMENTARZ DO  
*MARGINESÓW FILOZOFII* J. DERRIDY [ss. 025-036]**

MISZA TOMASZEWSKI

**LEKCJA ALKIBIADESA. RZECZ O PLATOŃSKIEJ KONCEPCJI  
UMIARKOWANIA [ss. 037-052]**

STANISŁAW ŁOJEK

**MORALNOŚĆ JAKO ŹRÓDŁO BANALNEGO ZŁA.  
HANNAH ARENDT CZYTA KANTA [ss. 053-076]**

ŁUKASZ REMISIEWICZ

**O IRRACJONALIZMIE KOGNITYWNYM [ss. 077-088]**

STANISŁAW BUDA

**NATURA UNIWERSUM [ss. 089-103]**

MAŁGORZATA KASPERSKA-ŚCIBIOR

**ŚMIERĆ I SUPERBOHATER W REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ  
BOLESŁAWA MICIŃSKIEGO [ss. 104-112]**

**RECENZJE**

RAFAŁ NAHIRNY

**W STRONĘ WARTOŚCI** [ss. 113-121]

RAFAŁ ILNICKI

**CYBERPHILOSOPHY – OUTSIDERS OF BODY AND  
THOUGHT** [ss. 122-124]

MARZENA FORNAL

**O WOLNEJ WOLI** [ss. 125-133]



**MICHAŁ PODSTAWSKI**  
UNIwersytet Śląski

## **'WYBACZANIE' W FILOZOFII SPOTKANIA JACQUES'A DERRIDY, CZYLI O ETYCE JAKO FUNKCJI JĘZYKA**

Niezależnie od interpretacji, badacze dość zgodnie przyznają: problematyka etyczna stanowi jedną z centralnych osi filozofii Jacques'a Derridy. Filozof, choć być może częściej kojarzony z dekonstrukcją i operacjami dokonywanymi na "żywym języku", w trakcie swojego filozofowania — zwłaszcza w jego późniejszym okresie — zasadniczo wychodzi właśnie od problematyki etycznej, by w odpowiedni sposób umiejscowić sam fakt wydarzania się języka, języka jako narzędzia i podstawowej przestrzeni spotkania się z Innym, które to spotkanie jest wstępnym warunkiem naszego myślenia. Zagadnienia takie jak "gościnność", "otwartość" czy "wybaczenie" z czasem zajęły w myśleniu Derridy zdecydowanie najważniejsze miejsce, rzutując na całą perspektywę jego filozofii. Nie jest zresztą przypadkiem, że rozłam dokonany w samym strukturalizmie — pozostającym jedną z głównych inspiracji autora "Marginesów filozofii" — wymagał przyjęcia nowej koncepcji etyki. Sama podstawa do odrzucenia strukturalnego myślenia znajduje swoje uzasadnienie również w wymiarze etycznym, poprzez konstatację niewystarczalności systemowego rozumowania w niezdeteminowanej sytuacji napotykania Innego. Poruszane przez Derridę zagadnienia zogniskują się więc głównie wobec „oczekiwania na Innego”, wobec problemu przygotowania miejsca i horyzontu spotykania drugiej osoby — jako czynnika z gruntu odmiennego, ale oczekującego z mojej strony "otwarcia się".

Głównym inspiratorem Derridiańskiego "myślenia etyki" pozostaje oczywiście Emmanuel Lévinas, i "etyczność" także w rozumieniu Derridy będzie bazować na kategoriach tego myśliciela. Sama przecież analityka spotkania zaczerpnięta jest w pewien sposób właśnie z pism Lévinasa: poruszony przez niego problem odnoszenia się do twarzy Innego jest już w zasadzie odkrywaniem najgłębszej

archeologii moralności zaproponowanej przez Derridę i źródłem napotykanych przez niego problemów. Przypomnijmy krótko, że "fenomenologia" twarzy stanowi kluczowe pojęcie dla pewnego rodzaju rozumienia etyki, rozpoznającej w tym podstawowym spotkaniu możliwość nawiązania stosunku odpowiedzialności za bliźniego: zdaniem Lévinasa (przynajmniej we wczesnej fazie jego twórczości) właśnie czyste, niezapośredniczone napotykanie twarzy Innego stanowi podstawową jakość ludzkiego istnienia w szerokiej społecznej przestrzeni. W istocie mamy tutaj do czynienia z obustronną dialektyką: z jednej strony twarz musi zostać "wystawiona" na spotkanie w sposób "prawy i bezbronny", z drugiej strony jej napotkanie wymaga odpowiedniej perspektywy, podejścia bez uprzedzeń, bez pierwotnej definicji tej-właśnie twarzy, z kategorią (znów!) "otwartością" na pojawienie się Innego. Sam kontekst jest jednak głębszy. W książce "Etyka i nieskończony" Lévinas pisze: "Twarz i dyskurs są ze sobą związane. Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs (...); to właśnie dyskurs, a dokładniej odpowiedź lub odpowiedzialność jest autentyczną relacją. Zawsze wyróżniałem w dyskursie mówienie oraz to, co wypowiedziane. To, że mówienie musi pociągnąć za sobą to, co wypowiedziane, jest koniecznością równą tej, którą narzuca społeczeństwo z prawami, instytucjami oraz relacjami społecznymi. Mówienie polega na tym, że wobec twarzy nie ograniczam się po prostu do kontemplacji, lecz jej odpowiadam. Mówienie jest sposobem witania się z drugim, a przywitać się z drugim oznacza już za niego odpowiadać. Trudno jest milczeć w czyjejś obecności; trudność ta ma swoją ostateczną podstawę w tym właściwym znaczeniu mówienia, niezależnie od tego, co wypowiedziane. Trzeba o czymś mówić, o deszczu i o pogodzie, nieważne o czym, ale mówić, odpowiedzieć drugiemu i już odpowiadać za niego" [Lévinas 1991, 50]. Intuicje Lévinasa są tutaj bardzo wyraźne, sytuują etykę w samym centrum dyskursu, wokół zasadniczych kategorii "odpowiedzi" (bliźniemu) i "odpowiedzialności" (za bliźniego). Widzimy wyraźnie, że zaproponowana myśl skupia się głównie na konstrukcji najbardziej pierwotnej przestrzeni nawiązania dialogu, która będzie mogła stać się podstawą budowania wszelkiego typu moralnych stosunków. I tutaj właśnie rozpocznie się etyka Derridy, dla której celem będzie głównie interpretacja samej — jak widzimy: z gruntu językowej — sfery spotkania. Stąd też najistotniejszy wniosek: że moralność jest



strukturalnie uzależniona od języka ("Wszystkie kwestie, których zasadę postaramy się teraz pokazać, są, w różnych znaczeniach, kwestiami języka: kwestiami języka i pytaniem o język. Jeśli jednak komentarz nasz był dostatecznie wierny, to powinniśmy już nabrać przekonania, że w myśli Lévinasa nie ma niczego, co samo w sobie nie byłoby uwikłane w takie kwestie" [Derrida 1993, 189]). Również stąd czerpać będzie sam system etyczny Derridy, oparty jednak o nieco odmienną interpretację tego "wnętrza" języka: bowiem jak już wcześniej zauważyliśmy, język jest tutaj horyzontem, "przestrzenią napotykania", a poprzez to jedyną możliwością nawiązania etycznego kontaktu.

Wyraźniej wątki te rozwinięte są w ostatnich pismach Derridy. Wspomnieliśmy już nieco wcześniej, że etyka jest w pewien sposób osią całego myślenia francuskiego filozofa: dopiero jednak jego ostatnie dzieła przynoszą kategorię rozstrzygnięcia niektórych zasadniczych aporii. Poddając te późne prace lekturze, warto stać na uwadze Lévinasowski gest zawieszenia dążeń do budowy całościowych systemów etycznych [tamże, 52] — z czego wynika wprost, że będziemy mogli spróbować jedynie wstępnego rozpoznania i wstępnego zarysu jednego z wielu możliwych konstruktów etyki w rozumieniu Derridy. Podejście chyba o tyle dopuszczalne, że idące również po myśli filozofa, negujące możliwość pełnej, diachronicznej i niezależnej od zewnętrznych wpływów interpretacji pisma [Sławek, Rachwał 1992, 32]. Dopuszczalne po drugie dlatego, że skupiać będziemy się na jego późnych pracach, gdzie proponowany sposób myślenia etyki otrzymał stosunkowo zakrzepłą, wykrystalizowaną formę. Podstawą staną się wystąpienia Derridy, szczególnie głośny wykład katowicki; głównym pojęciem interpretacji — jak i wspomnianego wykładu — będzie właśnie "wybaczanie".

Wybaczanie w jego koncepcji stanowi bowiem zupełnie swoistą kategorię myślenia, powiązaną z jednej strony z otwartym wypowiedzeniem prośby, z drugiej strony z bezwarunkową przyjaźnią. Wybaczanie rozgrywa się wyłącznie pomiędzy podmiotami, wywołane jest więc właśnie prośbą i domaga się otwartości (rozumianej jako gotowość do wejścia w relację), oczekuje na otwartość. Innymi słowy, wypowiedzenie "prośby o wybaczanie" ma na celu oczekiwanie, które stanowi podstawę przyjęcia tej prośby, a poprzez to podstawę samego wybaczania. W katowickim wykładzie wygłoszonym z okazji nadania doktoratu *honoris causa* Derrida mówi: "Nie znajduję słów, jeszcze nie.



Ale przecież wyznanie to wypowiedziałem. Używając języka zwierzeń, zwróciłem się do Państwa wypowiedziawszy już więcej niż jedno słowo. Wykraczając poza przyjętą konwencję i bez żadnej figury retorycznej, nie tylko wyznałem, że może mi zabraknąć słów, ale jednocześnie wyraziłem ten niedostatek jako winę, za którą pokornie poprosiłem Państwa o wybaczenie. Albowiem — jak się powiada — o wybaczenie się prosi” [Derrida 1997, 45]. Wybaczenie sytuuje się w przestrzeni "przed" i "ponad" słownej, jest warunkiem mowy jako "narzędzia" spotkania: ale w innej perspektywie już domaga się próby, potwierdzonej odpowiedzią jako aktem otwartości. Zdaje się ono w ten sposób dopiero rozpoczynać niezapośredniczoną możliwość wszelkiego wysłowienia. Derrida powiada nieco później, że każda podmiotowość usytuowana poza rudymmentarnym obiegiem wybaczenia — a więc poza językiem etyki — niebezpiecznie grzęźnie w swojej własnej peryferyjnej partykularności. Właśnie spotkanie jest dla niego sposobem na przekraczanie tej peryferyjności, peryferyjność natomiast zagwarantowana poprzez szczerą wolę i „otwartość” zyskuje rys swoistego rodzaju "przyjacielskiego" uniwersalizmu. Z tej perspektywy wybaczenie należy rozumieć także jako gotowość do wejścia w dialog, jako zapoczątkowanie "otwarcia się" przestrzeni spotkania właśnie poprzez podjęcie próby dialogu. Z rozważań tych płynie kilka niezwykle istotnych dla nas wniosków. Po pierwsze, i myśl ta idzie dokładnie po linii Lévinasa, dopiero spotkanie Innego, wejście w relacje z nim odsłania nas na działanie etyki. Po drugie, porządek etyczny w tym rozumieniu jest skrajnie wyabstrahowany ze stosunków pojętych w sensie ekonomicznym, nie można go traktować jako wymiany równowartościowych dóbr; więcej: samo nawiązanie etycznej relacji domaga się jakby "naddatku", podarowania więcej, niż się otrzymuje [Por. Lévinas 1991, 47]. Po trzecie wreszcie: dopiero „otwartość” na przyjęcie Innego umożliwia przełamanie własnej jednostkowości i gotowość do rozumienia uniwersalizmu.

Derrida sugeruje jednocześnie, że sama mowa wraz z wybaczeniem w swoich podstawach żąda od nas przede wszystkim właśnie próby (będącej w swojej istocie oznajmieniem "otwartości") oraz podziękowania (właśnie za sam akt "otwartego przyjęcia"). Oba te zabiegi wymagają od nas z jednej strony absolutnej szczerości, z drugiej jednak: obowiązku pamięci, pamięci jako instancji odwoławczej, będącej w fundamentalny sposób podstawą porozumienia. Derrida mówi:

"Ponieważ nic nie powinno być łatwe, powinno się również, wymyślając sposób dziękowania i inaugurując jego nowe reguły, baczyć, by tym samym nie urazić osób, którym dziękujemy, oraz naszych partnerów, co oznacza przede wszystkim dbałość o to, by tradycja nie poniosła uszczerbku z powodu nowego sposobu wyrażania podziękowania. Należałoby wymyślać sposoby dotychczas niepraktykowane, wyrażając jednocześnie szacunek do spuścizny i składając hołd pamięci innego człowieka. Zadanie to być może wewnętrznie sprzeczne, operacja — kto wie, czy wykonalna. Mówiąc jednak o tym 'obowiązku pamięci', jak mówi się we wspomnianym tu kontekście kulturowym, rozpatrując dbałość o prawdę wobec tego, co się wydarzyło i czego jesteśmy spadkobiercami, zbliżamy się ponownie do obszaru zajmowanego przez kwestię przebaczenia. O wybaczenie prosi się zawsze za czyn miniony, za krzywdę nieodwracalną, za nie dającą się naprawić szkodę. Czynowi temu chciałoby się prośbą o przebaczenie umożliwić mocą obietnicy pewną przyszłość, której nie będę interpretował w religijnym języku jako pojednania i odkupienia grzechów, ekspiacji i rozgrzeszenia" [Derrida 1997, 57]. Pamięć pojęta jest tutaj nie jako efekt, ale jako pierwszy warunek kultury, historii i przebaczenia. Spotkanie wymaga pamięci, wymaga kultury jako rezerwuaru znaczeń, ale z drugiej strony jest zawsze jednostkowym aktem, wolnym od wszelkich konotacji. „Wybaczenie” związane jest tutaj bezpośrednio z obietnicą poprawy, a poprzez to z zasadniczą zmianą etycznego nastawienia. Pamięć w tym sensie istotowo warunkuje sam akt przebaczenia: poprzez potwierdzenie zaistnienia w przeszłości faktu oraz wymazania (nie w sensie całkowitego wyrzucenia poza granice pamięci, ale zmiany reguł interpretacji) jego konsekwencji.

Wybaczenie sytuuje się więc najgłębiej w dialektyce przewiny i jej zapominania: zapominanie w tym kontekście nie jest bowiem nieświadomym, beczasowym procesem, ale domaga się od nas aktywnego aktu; nie można mówić o wybaczeniu jako zjawisku nie poprzedzonym dobrą wolą. Jest więc ono w swojej strukturze działaniem dwustronnym, wymagającym woli spotkania oraz bezwarunkowego otwarcia się na szczerą prośbę i na samo wybaczenie. Tutaj też okazuje się (po raz kolejny), dlaczego samo wybaczenie jest w swojej strukturze funkcją pamięci. Posłuchajmy: "Kiedy jakieś państwo zgadza się uznać swoje zbrodnie popełnione przez państwo-instytucję albo przez państwo-naród, wtedy być może dokonuje się w historii jakaś zmiana na

lepsze. Wykraczając poza wszelki wstyd i wszelką religijną nadzieję duchowego odkupienia, te prośby o wybaczenie oznaczałyby przynajmniej świadomie podjęte i publicznie zaprzysiężone zobowiązanie, że nigdy więcej nie popełni się zła i nigdy więcej nie będzie się tolerować odrażających czynów wyznanych w tych oświadczeniach. Oznaczałyby one przynajmniej zakorzenianie się troski o prawdę, troski wypływającej z odpowiedzialności za zaciągnięte w ten sposób zobowiązanie” [tamże, 58]. Wszelkie wybaczenie jest więc ukierunkowane na przyszłość, jednak wyrasta z głębin pamięci. Z jednej strony jest ono odcięciem się od kompromitującej przeszłości, ale z drugiej strony zobowiązaniem się do bezwarunkowej pamięci (także, żeby uniknąć popełnienia błędu w przyszłości). Oczywiście stykamy się w tym miejscu z jeszcze jednym problemem, dotychczas nieporuszonym — mianowicie kwestią wstydu. Kwestią o tyle dla nas ważną, że wstyd jest swojego rodzaju rewersem i podstawą wybaczenia, które nie będzie wycięciem żywej tkanki pamięci, ale usunięciem z niej (przez zapoznanie winy oraz obowiązek poprawy) wstydu właśnie. Tutaj więc odśłania się zdaniem Derridy podstawowy paradoks i największa głębia wybaczenia jako aktu z gruntu etycznego: wybaczenia polegającego na tym, żeby zapominać, ale jednocześnie cały czas mieć w pamięci.

To samo wybaczenie jako podstawa etycznego kontaktu jest jednak ważne ze względu na jeszcze jedną istotną — a być może właśnie najistotniejszą — cechę. Stanowi ono w swojej jeszcze bardziej pierwotnej naturze punkt przebiegu łączący właściwy współczesności pluralizm i peryferyjność właśnie w etyczny uniwersalizm i solidarność. Derrida dostrzega bowiem zupełną niemożliwość etyki jako zabsolutyzowanego (opartego o metafizykę) projektu, ale z innej perspektywy musi odmówić prawa istnienia również etyce wybiórczej, niezależnej od wszelkich głębokich ugruntowań, opartej na jednostkowych rozstrzygnięciach. Pojawiająca się aporia szuka swojego rozstrzygnięcia poprzez próbę uniwersalizacji etyki na podstawie/zasadzie przeczcucia międzyludzkiej solidarności i — łatwo z niej wynikającej — naszej bezwarunkowej odpowiedzialności za drugą osobę (rozumianą za każdym razem jako indywidualny, oczekujący spotkania podmiot). Oczywiście myśl Derridy biegnie tutaj niemal całkiem równoległe do wcześniejszych ustaleń Lévinasa, szukając gruntu dla swoich korzeni w przeczcuciu tej samej głębokiej natury ludzkiego pojmowania, zwłaszcza w kontakcie z Innym. Moralność ujęta w takim

kontekście będzie dla nas z samego założenia fundamentalnym zadaniem: zadaniem, które musi być podjęte przez każdy działający podmiot.

Etyka w uniwersalnym aspekcie wiąże się więc z jednej strony z poczuciem bezwzględnej odpowiedzialności, z drugiej zaś — z otwarciem się na przymus (przymus będący jednak obowiązkiem, będący koniecznością wzięcia udziału w dyskursie) podtrzymywania jej w najbardziej ogólnym, ogólnoludzkim wymiarze. W swoim wykładzie Derrida mówi wyraźnie: "Obowiązkiem (...) jest przemawiać czasem publicznie (...) w imieniu odpowiedzialności, która łączy nas ponad granicami językowymi, kulturowymi, narodowymi, religijnymi czy wręcz ponad granicami wytyczanymi przez przynależność obywatelską, a nawet — powiem więcej — ponad granicami obywatelstwa w najszerszym rozumieniu słowa: poczucia, że się jest obywatelem świata, i poza granicami tego kosmopolitycznego prawa, które pozostaje jeszcze związane z jego państwową postacią. Albowiem współczesna tragedia ludobójstwa, eksterminacji, migracji, masowych deportacji, przemieszczeń milionów ludzi, 'zbrodni przeciwko ludzkości' uczy nas, że od pierwszej wojny światowej nie są to już gwałty zadawane obywatelom, których prawa chronione byłyby przez kraje ich pochodzenia. Toteż tak ogromna liczba cierpień łączy nas i jednoczy dzisiaj, wytyczając nasze zobowiązania wobec tych mężczyzn i kobiet, którzy nie są już obywatelami i których krzywdy zawsze przekraczały możliwości bezsilnych organizacji rządowych lub państwowych. Te nowe więzy obywatelstwa nie łączą już, na ogół, podmiotów będących obywatelami, wykraczają one poza pojęcie obywatelstwa, a nawet obywatelstwa Europy czy obywatelstwa świata" [tamże, 57]. Tak oto okrężną drogą etyka Derridy w pewien radykalny sposób znów opuszcza wymiar jednostkowy, by stać się problemem podniesionym w pełni publicznie, w obliczu ogółu, problemem decydującym we wspólnotowym życiu. Francuski filozof w sposób dobitny sygnalizuje tutaj przecież niemożliwość "etyczności" pojętej tylko partykularnie, jako nikły odbłysek ekonomii albo politycznej gry sprzecznych interesów. Etyka w tym rozumieniu powinna mieć tendencję do uogólnienia swoich wniosków, powinna być podstawą każdego spotkania, tylko to bowiem może jej zagwarantować odpowiednio szeroki status; nie ma bowiem języka i nie ma myślenia poza aktem relacji z Innym. W najbardziej rozległej panoramie etyka odnosi się — poprzez naszą pamięć —

również do historii, ale to powinno zwiększać jej intensywność: poprzez zaciągnięty wobec minionych jednostek "kredyt", poprzez obowiązek zasklepienia ran i unikania raz popełnionych błędów. Zauważmy jeszcze, by na sam koniec uniknąć nieściśłości: stosunek etyczny nie może być nawiązany pomiędzy abstrakcyjnie pojętymi zbiorowościami, zawsze jest kwestią i zadaniem pojedynczych podmiotów. Celem natomiast jest przeniesienie zobowiązań wypracowanych w najbardziej osobistej sferze na płaszczyznę uniwersalnej solidarności ogólnoludzkiej.

Pytanie, na ile trafny jest etyczny projekt Derridy, pozostawimy tutaj bez odpowiedzi. Warto jednak zwrócić uwagę na rosnącą liczbę interpretatorów i badaczy zajmujących się właśnie zaproponowaną przez francuskiego filozofa ścieżką rozstrzygania etycznych sporów. Wydaje się, że przeprowadzony przez niego swoisty powrót do archeologii etycznych pojęć — takich jak "wybaczenie", "otwartość" czy też "prośba" — stanowi grunt niezwykle podatny na intelektualną analizę. W pewien sposób Derrida rozszerza zaproponowaną we Francji "hermeneutykę etyki", odsłaniając jej najbardziej żywotny rdzeń. Zdaje się również, że Derridę to właśnie etyka jako problem dotyka w szczególny sposób, a liczne uwagi rozproszone w jego późnych pismach podkreślające niezbywalną wagę istnienia ("odpowiedzialnych") filozofów i myśli uniwersyteckiej dają ścisły pogląd na zasadniczą funkcję myślenia naukowej etyki dzisiaj.

## BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J., 1999, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.
- Derrida, J., 1993, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków: Inter Esse.
- Derrida, J., 1997, *Wykład Profesora Jacques'a Derridy*, przeł. T. Rachwał, [w:] T. Rachwał (red.), *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Lévinas, E., 1991, *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Sławek, T., Rachwał, T., 1992, *Maszyna do pisania*, Warszawa: Oficyna Literatów „Rój”.

## **ABSTRACT**

### **'FORGIVING' IN DERRIDA'S PHILOSOPHY OF MEETING, OR ON ETHICS AS AN FUNCTION OF LANGUAGE**

Ethics, which became a central point of the late works by Jacques Derrida, is a peculiar project within works of this scholar. Even an observation that the 'deconstruction' was solely an initial epistemological procedure, whose aim was to force its way through tissue of appropriating discourses, in order to make it available for ethics to exist from the beginning, once again, does not exhaust the risen issue. Ethics, as interpreted by Derrida, is based on the categories of the philosophy of meeting – first of all in the Levinas' version – but is in no way exhausted within its classical interpretations. A reason for such a situation is a high status given to a language by the author of the 'Margins of Philosophy'. The philosophy of meeting, according to him, takes place in words, gestures and events, which dialoging is an introduction to construction of a fundamental ethic situation, i.e. the moment of meeting. One of such keywords is 'forgiving' – that becomes not only a signal of openness to accept the other, but also a communicative slogan, creating a horizon of ethics. It turns out that an ability of 'forgiving' is a basic condition. Through meeting it we can give each other a hand, and overcome the surrounding walls and entanglements. This is the feature of 'forgiving', where Derrida sees a basic chance for survival of the most precious values of our culture.





**JAKUB GÓRSKI**  
UNIwersytet Jagielloński

## **KONIEC NOWOCZESNOŚCI, ZMIERZCH SZTUKI. GIANNI VATTIMO I JEGO FILOZOFICZNE ŚCIEŻKI**

Wydany pod wspólnym tytułem *La fine della modernità* zbiór esejów włoskiego filozofa Gianni Vattimo, to godny uwagi głos we wciąż aktualnej debacie dotyczącej rozumienia kulturowych relacji określających swoistą formę odrębności i związku między dyskursami — nowoczesnym i ponowoczesnym [polskie wydanie: Vattimo 2006]. Autor *Końca nowoczesności* stara się uchwycić i interpretować *in statu nascendi* strukturę ich kontaminacji i wzajemnego uzasadniania, współzależności. Przy okazji również — co jest zrozumiałe dla prowadzenia wszelkiego meta-dyskursu (interpretacji kulturowych zjawisk jako form samo-rozumienia kultury) — filozofowi chodzi o to, by ową formę rozumienia ukazać jako strukturę przekazu norm i wartości swoistą dla owego „rozdroża”, czasu „zierzchu”, wiecznego „pomiędzy” dwóch, wzajemnie uzasadniających się modeli myślenia o rzeczywistości kulturowej.

Mam nadzieję, że i niniejsza praca wpisze się w ów nurt postkrytycznych refleksji, a przedstawiając najistotniejsze cechy filozofowania Vattimo, przybliży Czytelnikowi sposób rozumienia zmian kulturowych przełomu XX i XXI wieku. Jako najbardziej reprezentatywne dla tego modelu interpretacji wybrałem trzy eseje: „Zierzch albo śmierć sztuki”, „Hermeneutyka i nihilizm”, „Nihilizm i postmodernizm w filozofii”. Do nich też najczęściej będę się odnosił.

Vattimo, stosując post-metafizyczny, nietzscheański słownik, filozofuje w perspektywie Heideggerowskiej hermeneutyki, która ma swoje dzieje jako podejmowanie prób samo-rozumienia jestestwa: „(...) λόγος fenomenologii jestestwa ma charakter ἐρμηνεύειν, dzięki któremu

przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia poznaje właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia (...)” [Heidegger 2008, 47]. Ów *logos* tworzy i przejawia się jedynie w dziejowym wymiarze jestestwa. Jako taki jest nieposiadającym fundamentu, niemającym więc początku i końca, wciąż powtarzającym się procesem metaforyzacji, ponawianej interpretacji.

Symbolicznym wprowadzeniem w problematykę rozumienia sensu bycia jako procesów interpretacyjnych może być rozpoczynająca esej „Zmierzch albo śmierć sztuki” uwaga o współcześnie realizowanym odwróceniu heglowskiej utopii, połączona z Nietzscheańską tezą o śmierci Boga. U Hegla sztuka, religia i filozofia są metafizycznie, dzięki totalizującej racjonalizacji celowości dziejów, systemowo ufundowane jako momenty historycznego porządku. Efektem zmieszczania religii i sztuki, hermetycznego izolowania dociekań filozoficznych od zmieniającej się rzeczywistości, jest idea Boga — zasada przemyślanej i zawczasu uporządkowanej wspólnoty. Nie przekazując żadnych etycznych wyzwań, Bóg jako idea umiera, a wraz z nim ginie ład legitymizowanych przezeń wartości. Śmierć Boga niesie jednak ze sobą dotychczas niewypowiedzianą możliwość. Równoprawność narracji, których nie porządkuje żaden Absolut, otwiera przestrzeń odczytywania wartości (owych wcześniej odseparowanych dyskursów) we wzajemnym komunikowaniu się, inspirowaniu i ożywianiu tkanki społecznej, dzięki której i dla której istnieją. Egalitaryzm związany z sekularyzacją procesów tworzenia i rozumienia wartości pozwala więc autorowi *Końca...* uwydatnić walor otwartości komunikacyjnej przestrzeni międzyludzkiej. Współcześnie realizowane, późno-nowoczesne dziedzictwo tego kulturowego równouprawnienia staje się za sprawą zaawansowanej techniki środków przekazu informacji powszechne. Hegłowska utopia zaczyna być oddolnie i poza hierarchiczną strukturą realizowana. Tak przynajmniej uważa Vattimo. Kreowana we wzajemnym uzgadnianiu wcześniej oddzielonych od siebie „opowieści”, owa przestrzeń komunikacyjna, czerpiąc z ich ufundowania w tradycji oraz z Nietzscheańskiego, retoryczno-estetycznego zaplecza, tworzyć ma takie formy rozumienia, które pozwalają rozwinąć, nadawać formę i dowartościowywać znaczenie społecznego konsensu. Szczególnie ważna w czasie globalnego i demokratycznego

partycypowania w tworzeniu kultury jest bowiem wartość konsensu: jego retoryczna siła chronić ma bowiem, w post-metafizyczny sposób, przekaz tradycji. Rozumienie, którego dostarczają współczesne wytwory sztuki, jako afirmujące samoświadomość ludzkiego działania już nie tylko w warstwie krytycznego przekazu, ale jako materiał formowanych dowolnie zapożyczeń i cytatów akcentuje wartość ekwiwalentów, wartość nieodróżnialności symulacji i prawdy, wartość wymienności i partycypacji. Duch Absolutny został „*wy-naturzony*” w nieposiadającą silnego metafizycznego, podmiotowego ufundowania technologię namnażania i wymiany informacji, którą chyba można określić mianem spełnionego Nietzscheańsko-Heideggerowskiego nihilizmu: „(...) Nihilizm nie oznacza, że bycie zostało oddane we władanie podmiotu, ale że doszło do zupełnego roztopienia się bycia w rozbiegnięciu się wartości w nieokreślonych przekształceniach powszechnej ekwiwalencji.” [Vattimo 2006, 17]. Rozbrat pomiędzy podmiotem a przedmiotem, fikcją i rzeczywistością, zamazuje się i trwa teraz jako ciche *memento*. Zatem technologicznie-odwrócone (nieoczekiwane) spełnienie się heglowskiego systemu Vattimo interpretuje jako spełnianie się metafizyki, w znaczeniu antycypowanym i alegorycznie przedstawionym przez Nietzschego, a dokładnie przemyślanym przez Heideggera. Taką formułę nihilizmu Vattimo oddaje następująco: nihilizm to sytuacja, kiedy człowiek „stacza się z centrum w stronę jakiegoś X” [Vattimo 2006, 17]. Niespodziewane „przemieszczenie” podmiotu, decentracja jego poznawczej i normotwórczej perspektywy wyrażająca się najpełniej w tzw. „kryzysach tożsamości” i kwestionująca jego kreacyjną moc opartą na zasadach różnicowania, uwidacznia kryzys, niechęć czy wręcz zbyteczność krytycznego w istocie przewycięzania siebie, zapowiadając doniosły problem tak zwanego „końca historii”. Wraz z opisanym „przemieszczeniem” wątpliwe staje się takie rozumienie teorii przewycięzania, które implementowałyby jej możliwości przekraczania historycznej ciągłości w stronę ponadhistorycznego toposu i określania uprzywilejowanej, autentycznej od-podmiotowej narracji. Jeśli „prawda” jako wartość, a z nią trwała metafizyczna struktura pojęć, ulega osłabieniu i stacza się w dziejowe znaki bycia, to proces przewycięzania, dlatego że postuluje pewne „od nowa”, traci swą hermeneutyczną, rozumiejącą moc. Zatem bycie w kulturze to nieustająca metaforyzacja, gra kojarzenia i kontaminacji,

zapożyczania i przekładu. Tylko w taki sposób dziedziczone i przekazywane jest to, co kulturowe:

(...) od rzeczy do myślowego wyobrażenia, od wyobrażenia do słowa oddającego stan ducha jednostki, od niego do słowa uznanego za „właściwe”, na mocy społecznych konwencji; a potem znowu od owego kanonicznego słowa do rzeczy, z której postrzegamy tylko cechy najłatwiej poddające się metaforyzacji za pomocą odziedziczonego przez nas słownika (...) [Vattimo 2006, 156].

Koniec historii należy więc rozumieć jako jej „czas zmierzchu”, to znaczy osłabione zostają zarazem własności racjonalizacyjne pojęć fundamentalnie metafizycznych, jak i te same własności ich meta-krytycznego przewyższania. Bycie w metaforze, w dynamice znaczenia jest immanentnie wpisane w horyzont rozumienia. Bilateralizacja tego horyzontu (na *nowe* i to, co *przewyższone być musi*), czyli odniesienie do ponadhistorycznej perspektywy dające iluzję obiektywności obserwatora, nie jest z definicji możliwe. Wartość zastępowalności i wymienności stanowi bowiem hermeneutyczną przestrzeń jestestwa jedynie w jego temporalnym wymiarze. Hermeneutyczne rozumienie prawdy oraz wartości, które niesie ze sobą narracja nauki, religii czy sztuki, stanowi znak innego niż metafizyczne przewyższania figury fundamentu, zarazem wskazując na słabość opisywanej przez Vattimo ontologii. Co jednak oznacza to przewyższenie metafizyki? Píše o tym Heidegger:

(...) Jest nim [przewyższeniem metafizyki] wydarzenie, w którym bycie zostaje zwinięte. Przede wszystkim przewyższenie nie oznacza wyparcia jakiejś dyscypliny z pola widzenia „kultury” filozoficznej. „Metafizyka” jest już myślana jako przesłanie prawdy bytu, jako jeszcze skrytego, ale wyróżnionego wydarzenia, mianowicie zapomnienia bycia. (...) teraz dopiero metafizyka przejmuje bezwzględną władzę w samym bycie i jako ten byt, w pozbawionym kształcie tego, co rzeczywiste i przedmiotów (...) [Heidegger 2007, 65–66].

Prawda bytu jako zapomnienie bycia jest znakiem metafizycznego zmierzchu, ukazywania tego, co rzeczywiste, nie jako trwałe i niezmiennie w swej pojęciowej całości, ale jako wydarzające się,

historyczne i przygodne, właśnie w dziejowym marginalizowaniu samego dyskursu metafizycznego. Oto kolejny cytat:

To, że człowiek jako *animal rationale* to jest teraz jako pracująca istota żywa musi błądzić po pustyni spustoszonej Ziemi, mogłoby być znakiem tego, że metafizyka wydarza się z samego bycia, a jej przezwyciężenie [*Überwindung*] wydarza się jako zwinięcie [*Verwindung*] bycia [Heidegger 2007, 67].

Vattimo określa tę epokę *zwijania* bycia jako epokę globalnie rozwiniętej i super-ekspansywnej technologii przekazu informacji. Autor „Końca nowoczesności” poszerza refleksję Heideggera, interpretując termin *Verwindung* jako przekraczanie, które jest zarazem uznaniem przynależności („przyjściem do siebie” jestestwa w jego kulturowym, dziejowym istnieniu), i stara się z tego czasu technicznej symulacji rzeczywistości i kryzysu humanizmu wyciągnąć pozytywne wnioski. Czyni to, tłumacząc i posługując się Heideggerowskim terminem *Ge-Stell*:

(...) Owo *Verwindung* dotyczące metafizyki, humanizmu może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy otworzy się na wezwanie *Ge-Stell*. W heideggerowskim pojęciu *Ge-Stell* (...) można odnaleźć teoretyczną interpretację radykalnej wizji kryzysu humanizmu. *Ge-Stell*, co można przetłumaczyć jako na-rzucenie, oznacza dla Heideggera całość narzucania się techniki, zapytywania, prowokowania, nakazywania, które stanowią historyczno-dziejową esencję świata techniki. Owa esencja nie jest czymś różnym od metafizyki, jest jednak jej spełnieniem: metafizyka bowiem zawsze uważała bycie za *Grund*, za fundament, zapewniający oparcie rozumowi i dla którego rozum jest oparciem. Technika jednak w swoim globalnym projekcie powiązania wszystkich bytów łańcuchem przyczynowych więzi możliwych do przewidzenia i opanowania jest najwyższym wyrazem rozwinięcia metafizyki [Vattimo 2006, 35–36].

Spełnienie metafizyki w technice rozumie Vattimo jako ujawnienie cech krańcowych metafizyki: jest bowiem jego zdaniem tak, że wraz z rozwojem techniki zanika etos zmagania się człowieka z nieprzyjazną rzeczywistością, a więc wątpliwy staje się paradygmat jej podmiotowo — przedmiotowej, bilateralnej struktury, podziału na to, co swoje, i to, co obce, odmienne i tożsame. Wreszcie podział na znaczące i znaczone.

W świecie symulacji następuje decentracja podmiotu. Dziejowe uwalnianie się od podmiotowości jest jej technicznym spełnieniem w rozproszeniu: wielość śmiertelnych dusz tworzących iluzję Ja umiera i zmartwychwstaje po wielokroć w niekończącej się grze metaforyzacji, czyli kreowania kulturowych danych. Nie jest zatem *Verwindung* przekraczaniem wpisującym się w paradygmat nowoczesnej ekspansywności tego, co innowacyjne i kwestionujące wartość tego, co zastane i przewyciężane, lecz przekazem i zachowaniem tradycji jako śladów pamięci o dziejach gasnącego bycia jestestwa. Jest więc otwarciem na bycie za pośrednictwem możliwości technologicznych, otwarciem post-metafizycznym, w którym bycie istnieje w formie zubożenia [Vattimo 2006, 151]. Zatem metafizyczne korzenie bycia zostają odczytane jako rozproszone i słabe.

W tak zarysowanym kontekście zmierzch sztuki jako zapowiedź końca metafizyki określa dziejowy horyzont wygasania bycia jestestwa. Znaczy to, zdaniem autora, że kulturowe fenomeny interpretowane w owym horyzoncie rozumienia przekazują wartości w estetycznej formule. Estetyzacja rozumienia jest bowiem znakiem otwarcia i rozmycia się dziedziny sztuki, która spełnia się (na kształt osłabionego bycia), współtworząc wspólnotową przestrzeń komunikacji.

Konkretyzując swe tezy, autor przedstawia ich możliwe uprawomocnienie. Stwierdza zatem, wprowadzając czytelnika w historyczny kontekst, że od czasów tzw. „pierwszej awangardy”, poza wciąż metafizycznie legitymizowanym dążeniem do nowości, oryginalności, poza ruchem przewyciężania, dziedzina sztuki staje się ekscentryczna i transgresywna. Poprzez swe wytwory jest od wewnątrz rozsadzana. Zapowiedzią tej dążności jest rozwój i natychmiastowa wręcz popularność kinematografii: tematyzując kwestie reprodukowalności i powtarzalności, owa techniczna dostępność przedmiotów sztuki zwraca uwagę na anihilację dystansu, a wraz z tym otoczki świętości, jaką jest aura autentyczności. Doświadczenie dzieła jako sacrum, w aurze nienaruszalnej prawdy, którą ze sobą niesie, w dobie agresywnie namacalnego doznawania bliskości przedmiotu artystycznego, po prostu zanika. Niejednoznaczny staje się stosunek

przedmiotów artystycznych do tradycji, z której czerpią. Pisze o tym W. Benjamin w eseju „Dzieło sztuki w dobie technicznej reprodukcji”:

(...) Autentyczność rzeczy jest kwintesencją wszystkiego, co od początku jej istnienia poddawało się przekazowi, począwszy od jej materialnego trwania, aż po świadectwo jakie wystawia historii. Ponieważ to ostatnie opiera się na egzystencji materialnej, przeto w reprodukcji — tam gdzie owa materialna egzystencja rzeczy wymyka się ludzkiemu poznaniu — niepewne staje się również świadectwo wystawione za jej sprawą historii, (...) w ten sposób zostaje podważony autorytet rzeczy. Ztraca się tutaj coś, co streszcza się w pojęciu aury (...) [Benjamin 1996, 206–207].

Także autotematyczność, która w sztuce tej odsłania elitarnie dziedzictwo twórczego geniusza, artysty-innowatora, wraz z rozwojem dostępności do aktywnego, twórczego uczestnictwa w kulturze szerokich mas zindustrializowanego społeczeństwa, zaczyna być interpretowana (w przekraczaniu kolejnych tabu, oraz najważniejszego — autentyczności) jako wzorzec dążenia do egalitarności. W swobodnym przetwarzaniu odziedziczonych wartości, w ich nieskrępowanym cytowaniu, parodiowaniu, karykaturze, zaznacza się społeczna potrzeba budowania ogólnodostępnego dyskursu — i dialogu z tradycją — prawdziwie demokratycznej wspólnoty. Osłabiając swą dziedzinę, sztuka otwiera na siebie nawzajem dotychczas odseparowane dziedziny nauki, filozofii i religii. Wskazuje na dziejową relatywność porządku symbolicznego, a tworząc ten kulturowy tygiel i kontestując w końcu linearny, teleologiczny model „rozwoju” kultury, antycypuje już ponowoczesny paradygmat rozumienia. Późna dwudziestowieczna awangarda, kwestionująca nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie elitarność sankcjonowanych tradycją przestrzeni wystawiania się sztuki (galeria, teatr, książka, etc.) i rozsadzająca ich instytucjonalizm w wielu wymiarach, dostrzega i promuje znaczenie dzieła jako wydarzenia. Autor wymienia m.in.: *land art*, *body art*, teatr uliczny, a dodać można sztukę mediów czy *net-art*, w których ewidentna jest rezygnacja z podmiotowo-przedmiotowej i twórczo-odbiorczej dychotomii, a zatem także wątpliwa staje się wartość heurystyczna metafizycznie fundamentalnej relacji „prawda-rzeczywistość”. Zanik instytucjonalnych ram i uprawomocnień powoduje, że teorie sztuki tracą wartość wiążącej meta-opowieści o przedmiotach pretendujących do miana „dzieła”. W końcu same teorie



mogą zachować swą wartość jedynie jako specyficzne akty twórcze, a działania artystyczne — zastąpić „dzieła sztuki”. Sproblematyzowane zostają także kwestie granic dostępności sztuki, której charakter określa teraz otwarcie na możliwość manifestowania między-czasowości i między-przestrzenności, czyli wydarzania się jako najpełniejszego wyrazu kulturowych fenomenów.

Rozumienie sztuki jako medium struktury społeczno-kulturowej staje się najpełniejszym wyrazem struktury wartości. Współczesna sztuka jako rozwijanie dziedziny nieograniczonego przekazu kulturowych treści, tworząc *hiperrealną* przestrzeń „wymiany”, rozwija potrzebę powszechnej dostępności (rozumienia i umiejętności efektywnego używania) narzędzi komunikowania się (nie tylko ich technologicznych nośników, ale i języka jako takiego). Pobudza więc potrzebę partycypacji w rozwiązywaniu wszelkich, rozumianych globalnie, społeczno — kulturowych zagadnień, problemów i konfliktów, ustalając pojęcie *konsensu* — zbieżne z kantowskim pojęciem z *Krytyki władzy sądzienia*: z pojęciem przyjemności czerpanej ze świadomości partycypacji w celach wspólnoty. Rozbijanie ekskluzywności kultury staje się sposobem komunikowania i rozpowszechniania jej treści, nie mając nic wspólnego z przewyciężaniem jej „zużytych” form przekazu na rzecz form nowych, równie hermetycznych i elitarnych.

Powyższe obserwacje opatruje Vattimo prostą, choć bogatą w konsekwencje, konkluzją: *prawda* sztuki ma być dzisiaj rozumiana analogicznie wobec rozumienia heideggerowskiej prawdy bycia: jako wydarzenie (wydarzanie się), które w akcie doświadczenia wymyka się potrzebom pełnego określenia i sformalizowania. Broniąc swej otwartości i metaforyczności tak samo jak prawda bycia, sztuka wskazywać ma temporalny, hermeneutyczny charakter sensu. To, co Heidegger nazywa „istotą sztuki”, nie zgadza się z interpretacją zmiernych sztuki jako utopii przewyciężania i dążenia do nowości. Tym samym estetyzacja tzw. „kultury masowej” nie przesłania przekazu, jaki niesie dziś sztuka, przeciwnie: jak zaznaczyłem, powierzchowność i mobilność interpretacyjnych rozstrzygnięć wobec zjawisk kulturowych jest właśnie jej kontynuacją. Wartość tej sztuki polega na post-metafizycznym przekazie tradycji zubożonej o fundament, zatem na

przekazywaniu tego, co z niej dostępne, czyli „śladu” w pamięci rozproszonych wspólnot, śladu jako rozpamiętywania, przypomnienia — Heideggerowskiego *Andenken*:

(...) *Andenken* jest właśnie tym samym, co *Verwindung*: podejmowaniem, które odpycha zarazem absolutność metafizycznych archai, nie mogąc przeciwstawić im innej absolutności, lecz tylko swego rodzaju święto pamięci(...). Chodzi o zachowanie, które moglibyśmy nazwać *pietas* (...) w nowoczesnym sensie litości jako pobożnej uwagi skierowanej ku czemuś, co jednak ma wartość, choć ograniczoną, a zasługuje na uwagę, ponieważ ta wartość, choć ograniczona, jest jedyną, jaką znamy [Vattimo 1996, 137].

Společno — kulturowym symptomom *zmierschu sztuki* towarzyszy jej istnienie zinstytucjonalizowane, które w *darze* przekazuje tradycję. Pozwala zatem na rozumiejące odniesienie — „stapianie się horyzontów” tego, co zaistniało, i tego, co istnieje jako zapowiedź — w rozpamiętywaniu. Ten post-metafizyczny stosunek do tradycji Vattimo przybliży ponownie, odwołując się do terminu *Verwindung*:

(...) Heidegger proponuje opisanie stosunku myśli post-metafizycznej do metafizyki, jako *Verwindung* (przebolenie). (...) wybrzmiewa z niego [z terminu *Verwindung* — przyp J. G.] zarówno pojęcie zdrowienia, rekonwalescencji (...) jak również akceptacji i poddania się, ale też odkształcenia, skrzywienia (...). Można więc wnioskować, że postnowoczesne jest czymś, co z nowoczesnością pozostaje w związku *verwindent*: tym, co akceptuje i podejmuje nowoczesność, niosąc w sobie jej ślady(...) postnowoczesne niesie dalej nowoczesność, ale odkształcając ją [Vattimo 1998, 136].

W jednocześnie zapowiadanej i odwlekanej kondycji *końca* nabiera treści metafora *zmierschu*. Zarówno odnosząca się do sztuki, jak i metafizyki jako aspektów kulturowej tradycji jest społecznym fenomenem opisywanym z różnych hermeneutycznych perspektyw. W opisanej sytuacji filozoficzna estetyka, twierdzi autor *Końca...*, przedstawiona jest jako szeroki paradygmat rozumienia: obok interpretowania zjawisk artystycznych staje się swoistym językiem wszelkich zmian kulturowych. Widoczna staje się zarazem odmienność metafizycznej (i ontycznej) metody ustanawiania sensu od post-metafizycznej (i ontologicznej)

hermeneutyki jestestwa. Z jednej strony istotą metafizycznie fundowanego rozumienia jest obiektywne, a-czasowe, substancjalne przedstawianie *ontos on*, zapoznające różnicę między byciem a bytem [zob.: Heidegger 1999, 278], a z drugiej strony *Verwindung* metafizyki ustalające horyzont czasowości i „wydarzeniowości” rozumienia i zachowujące tę różnicę, prymat w ujmowaniu świata przekazujące jestestwu w jego trosce, a nie hipostazowanemu Bytowi. Autor przekonuje, że doświadczenie estetyczne już jako stan powierzchniowej i rozproszonej percepcji zbliża nas do rozumiejącego bycia. Ten rodzaj spojrzenia na „dzieło” nie wysuwa na pierwszy plan auratyczności czy genialności, innowacyjności czy konceptualnego zaplecza. Sztukę percypujemy i reinterpretujemy przez pryzmat rozproszonych znaczeń, tym samym zbliżamy się do prawdy bycia. Takim sposobem rozumienie sztuki uzyskuje dwojaki charakter. Po pierwsze przekazuje tradycję jako to, w czym zawsze myślimy i co warte namysłu — posługując się językiem Heideggera, sztuka „wystawia” świat. Po drugie, wskazując na dziejowy, śmiertelny, skończony charakter egzystencji we wspólnocie symbolicznej, akcentuje niemożliwość ukończenia, konkluzji i definicji prawdy bycia — „ustawia” Ziemię — konkluduje Heidegger, a Vattimo przybliża jego myśl:

(...) Podczas gdy świat jest systemem znaczeń, które w dziele sztuki są czytelne w sposób jawny, ziemia jest tym jego elementem, który wyłania się jako to, co wciąż na nowo się skrywa, niczym sedno, którego sensu nigdy nie da się do końca zinterpretować, ani wyczerpać w nadawanych mu nazwach(...). Ziemia(...) odsyła nas ku śmiertelności(...). Oznacza to, że w dziele sztuki obecne jest wydarzenie się prawdy, właśnie dlatego, że odsłanianie się (świat) zachowuje w nim pamięć o zasłanianiu się, z którego się wywodzi (ziemia) [Vattimo 2006, 63–67].

Ustawianie Ziemi w dziele sztuki wiąże się z materialnością tego, co przemija, wydarza się, w tym dzianiu się wypowiadając swą „istotę”. Przemijalność jednak dotyka nie tylko, a nawet nie przede wszystkim jego materialnej struktury: sens mijania osadza się w tymczasowości i *tu-przestrzenności* doświadczenia prawdy (a zatem tymczasowości form rozumienia), na które pozwala to, co ziemskie w swej dziejowości. „Ziemski” charakter sztuki pozwala *prześwitywać* prawdzie Dasein jako byciu-ku-śmierci, bowiem analogicznie do doświadczenia materialności

świata doświadczamy swej czasowości: „Jako rzucone bycie-w-świecie, jestestwo zawsze jest już wydane swojej śmierci. Będąc ku swojej śmierci, umiera ono faktycznie i to ciągle dopóki nie utraci swego życia” [Heidegger 2008, 327]. Prawda ta jako *słabość istnienia* i *otwartość* łączy — nie tylko na poziomie rzeczowości, ale i przekazu z wymiarem *physis*, wypowiadając nietrwałość porządku symbolicznego, porządku rozumienia. Odkładanie się prawdy w dzieło to wciąż ponawiane wystawianie (na próbę) świata — systemu zadanych znaczeń w jego śmiertelnej ziemskości. Prawda sztuki nie jest tym, co trwa — ona wciąż rodzi się, umierając. Jest ciągłym podejmowaniem przesłania tradycji w jej dziejowości, konstruowanym i dekonstruowanym systemem przekazu, komunikacji wspólnoty. Słusznie zauważa autor, że dzieło sztuki jest takim wytworem człowieka, który pozytywnie wpisuje w swą strukturę czasowość (wydarzanie się) i historyczność (jako przesłanie tradycji) zarazem. Aspekt sztuki jako *ustawiania ziemi* stanowi to, co za sprawą myślenia metafizycznego trwało zapomniane, a wraz z tym, zapomniane i nierozumiane samo przez siebie, trwało jestestwo — podmiot na przeciwko przedmiotowi. Czasowość i śmiertelność były wypieranymi aspektami istnienia, ale właśnie dlatego nie pozwalającymi o sobie zapominać, nie mogącymi bowiem wypowiedzieć swej prawdy. Na drugim biegunie znajdowały się wartości ponadczasowości i nieśmiertelności jako dogmaty warunkujące trwałość porządku metafizycznego. Dogmaty, które przesłaniały, marginalizowały i deprecjonowały ów wymiar dziejowości, zarazem korzystały z jego mocy przeciwieństwa jako kontrargumentu. Budując swoje uprawomocnienia na zasadzie prostej referencyjności i odróżnienia uniemożliwiały zarazem nie krytyczne, ale konsensualne modyfikacje tej relacji. Krytyka zresztą, dopóki przyjmowała zadany model odniesienia, była jedynie narracją uzasadniającą i aktualizującą tę metafizyczną strukturę. Monologiczny przekaz uświęconych wartości czy pseudo-dialogiczny, krytyczny wobec nich stosunek, były zamknięte na potrzebę ich hermeneutycznego rozumienia. Jednak coraz większa dostępność świata w jego ziemskim wymiarze, jego zbliżenie się do człowieka niepowodujące już uczucia grozy i transcendentnej świętości, zbliżenie dokonywane dzięki pracy i technice, były podstawą rodzącej się potrzeby dialogu z –, oswojenia, czy wreszcie przezwyciężania (jako *Verwindung*) metafizyki, określonego mianem jej „końca”. Dyskurs o „czasie

zmierzchu” sztuki mocno więc akcentuje problematyczność tradycyjnego dyskursu krytycznego.

Jeśli „(...) Język dzieła sztuki jest o tyle czymś swoistym, że pojedyncze dzieło skupia w sobie charakter symboliczny, jaki z punktu widzenia hermeneutyki przysługuje wszystkiemu, co istnieje” [Gadamer 2000, 150], to przekaz sztuki uzasadnia i poszerza przestrzeń konsensualnego dyskursu, odczytując w zjawiskach *zmierzchu* i estetyzacji znaki bycia. Hermeneutyczne „osłabienie bytu”, które sztuka postuluje i przekazuje wraz ze swym wytworem, umacnia metaforyczny i retoryczny związek jestestwa z tradycją. Powyższy wniosek może domknąć rozważania na temat *sztuki zmierzchania*. To dwuznaczne określenie prowokować ma do dalszych pytań o charakter relacji wspólnota — kultura, stawianych, by uwrażliwić na potrzebę przecież tak arcyłudzkiego, wzajemnego rozumienia.

**BIBLIOGRAFIA**

- Adorno, Theodor, 1994, *Teoria estetyczna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: PWN.
- Benjamin, Walter, 1996, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, przeł. Janusz Sikorski, [w:] Ewa Bosacka (red.), *Walter Benjamin, Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań: Ossolineum, ss. 201–240.
- Gadamer, Hans Georg, 2000, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Krzysztof Michalski, Warszawa: PIW.
- Heidegger, Martin, 1997, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, Martin, 1999, *List o humanizmie*, przeł. Józef Tischner, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja.
- Heidegger, Martin, 2007, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, Martin, 2008, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel, 2004, *Krytyka władzy sądzania*, przeł. Jerzy Gałeczki, Warszawa: PWN.
- Nietzsche, Fryderyk, 1993, *Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz, Konrad Drzewiecki, Warszawa: Bis.
- Torzewski, W., 2001, *Racjonalność hermeneutyki a problem historyzmu — Gianni Vattimo*, *Filo-Sofia* nr 1, ss. 249–261.
- Wilkożewska, K., 2008, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Vattimo, Gianni, 1998, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, [w:] Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Baran i Suszczyński, ss. 128–144.
- Vattimo, Gianni, 2006, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Vattimo, Gianni, 2011, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. Katarzyna Kasia, Kraków: TAIWPN Universitas.

## **ABSTRACT**

### **END OF MODERNITY, TWILIGHT OF ART. GIANNI VATTIMO AND HIS PHILOSOPHICAL PATHS**

This essay is an introduction to Vattimo's book "The end of modernity" — the collection of thesis about the relation between modernity and post-modernity discourses. Aim of that essay is to put that relation in a context of reflection over a crucial revision about the cultural values status in late modernity. Nowadays, as Vattimo claims, "Twilight of art" comes closer asymptotical to metaphysical discourse and communication process in technological-determined world. Therefore, "the end" of modernity, or so-called "postmodernism" is a spatiotemporal, limitless, in a state of flux, boundless communication structure between peoples, values, tradition and progress, structure that makes a necessity from idea of consensus.





ALEKSANDRA PAWLISZYN  
UNIwersytet Gdański

## MARCHOŁT<sup>1</sup> O FILOZOFICZNEJ MARCHII<sup>2</sup>. KOMENTARZ DO *MARGINESÓW FILOZOFII* J. DERRIDY<sup>3</sup>

*„W pewnym sensie, gdybyśmy całkowicie wyjaśnili architekturę ludzkiego ciała, jego szkielet ontologiczny, i to, jak ono siebie widzi i jak siebie słyszy, zobaczylibyśmy, że struktura jego niemego świata jest taka, iż dane w niej są już wszystkie możliwości języka. Już nasze istnienie jako widzących, to znaczy, (...) jako bytów, które zwracają świat ku niemu samemu (...), i które widzą się nawzajem, które widzą oczami innych i są widziane przez innych swoimi własnymi oczami, a zwłaszcza nasze istnienie jako bytów dźwiękowych dla innych i dla siebie samych, zawiera wszystko, czego trzeba, by między jednym a drugim bytem mogła powstać mowa o świecie. I, w pewnym sensie, zrozumieć jakieś zdanie to nic innego, jak przyjąć je w pełni do swojego dźwiękowego bytu, albo, jak się trafnie mówi, usłyszeć je [l'entendre]; **sens nie leży na nim jak masło na bułce**, jak jakaś druga warstwa 'rzeczywistości psychicznej' rozciągająca się na dźwięku: **jest całością tego, co zostało powiedziane**, całą wszystkich różniczek słownego łańcucha. **I na odwrót, cały pejzaż jest zalany słowami niczym przez inwazję, jest już w naszych oczach tylko pewną odmianą mowy, i mówić w jego 'stylu' to w naszych oczach posługiwac się metaforą.** (...) I trzeba zrozumieć, że między tymi perspektywami nie ma dialektycznego odwrócenia, **nie musimy ich godzić w żadnej syntezie**: są one dwoma aspektami odwracalności, która jest ostateczną prawdą.”*

[Maurice Merleau-Ponty — 1996, 157–158 (wyróżnienia — A. P.)]

### Wprowadzenie

Ogólnie mówiąc, fenomenologia ujawnia, iż dokonywana przez myśliciela transcendentalna refleksja wymaga pewnego przygotowania, po-

---

<sup>1</sup> Jak podaje [Kopaliński]: „**Marchołt** bohater apokryficznej powieści o królu Salomonie, mającej w V–XII w. charakter poważnego dialogu, później utworu humorystycznego o sprytnym i rubasznym prostaku płatającym figle mędrcom na tronie”.

<sup>2</sup> Tamże czytamy: „**marchia** w państwie Franków i w Niemczech śrdw. — zorganizowany wojskowo okręg pograniczny, margrafa; margrabstwo.”

<sup>3</sup> Niniejszy tekst jest poświęcony odniesieniu się do przemyśleń J. Derridy zawartych w: [Derrida 2002].

legającego na odcięciu się od naporu wiecznej zmiany wszechrzeczy, na zawieszeniu tego, co wciąż umyka, by z dystansu móc wychwycić sens świata. Z drugiej strony wszakże, w opinii autora pracy *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentálna* [Husserl, 1999, 15 i in.], ten, kto dokonuje takiej refleksji, jest odpowiedzialny za to, co mówi (pisze), o tym, co mu się samo z siebie ukazuje...

Francuska wersja fenomenologii, w uchwycie Merleau-Ponty'ego, zaowocowała propozycją ontologii cielesności, w ramach której rozważa się wpływ „czarodziejskiego ruchu metafory” na kształtowanie języka filozofa [Merleau-Ponty 1996]. O tym języku zaś francuski fenomenolog pisze: „byłby to język, którego by filozof nie porządkował, słowa, których by on nie układał, które dobierałyby się poprzez niego na zasadzie naturalnego niejako przeplotu ich sensu, poprzez czarodziejski ruch metafory (...)” [Merleau-Ponty 1996, 131]. Zatem język filozofii miałby z jednej strony, jakby wypływać z języka samych rzeczy, z drugiej — niejako wpisywać się w ten język [Pawliszyn 2009, 89 i in.].

### **Opowieść przewrotna**

Rozkapryszony filozoficzny bachor odważnie wdrapał się na poddasze świata. Owiniętą piórem ręką chciał przekłuć balon „filozoficznego” zadufania. W przeciwnaturalnym ruchu wobec świata usadowił się więc jako gadająca głowa, uzurpująca sobie prawo do ogarniania, hierarchizowania i oceniania czegoś, co wydało mu się niezwiązaną ze światem filozofią. Dobrze wyedukowany, nadzwyczaj pojętny szczeniak podejrzwał, iż rozpalona głowa Hegla zbyt pochopnie pominęła transcendentálny wątek Kantowskiego filozofowania i niezbyt uważnie rozprawiła się z zagadnieniami myśli-bytu, otwierając furtkę do zrobienia psikusa dialektycznemu ruchowi rozwoju. Sprytny szczeniak wytarabanił z zatechłych zakamarków rój bębenków, zdezelowaną prasę drukarską, i sam stając się werblem, nuże jeździć po Heglu, tudzież po — ujętej od Hegla jako proces dziejowy — filozofii, jak po łysej kobyle...

Jak się wydaje, najbardziej rozdrażnił go — po sąsiedzku — Husserl, który, podobnie jak Kant, przyglądał się granicom ludzkiego świata, radykalizując ten aspekt namysłu do momentu, w którym transcendentálna okazuje się ontyczną transgresją [por. Pawliszyn 2011, 103–111]. „Rubaszny prostak” doprowadził więc fenomenologii metodę trans-

cidentalną, a zachowując się, jakby z niej wcale nie korzystał, począł opowiadać zdeprawowanym przez siebie jej stylem metafizyczne brednie o jakiejś hipostazie, co to dyskursem filozoficznym się nazwała, o czuwającej płaszczyźnie, o granicy, która coś przepowiada, o pojęciu zawłaszczającym pojęcie, o zaskakującej pośredniości itp.

### **Pisanie o pisaniu**

I kimże jest ten, kto pisze o pisaniu, sam czyniąc się bohaterem własnej opowieści? Przypomina mi on Marchońta-prześmiewcę, swym przedrzeźnianiem potwierdzającego naiwne przeświadczenie o własnej suwerenności, która *de facto* okazuje się zniewoleniem przez przymus przedrzeźniania mędrca.

Zastanówmy się nad następującą kwestią: jeżeli Kant w *Krytyce czystego rozumu* rozważa graniczny charakter noumenu, inicjując powstanie w dyskursie europejskim słownika pojęć transcendentálnych — pojęć nie mających odniesień przedmiotowych, to czy tym samym zawłaszcza on granice ludzkiego poznania? Czy pisanie o granicy jest już zawłaszczaniem owej? I czy pisanie o absolutnej inności musi być, z racji natury samego pisania, wyjąłowane z inności? Co w takim razie z „faktycznym przedmiotem” [Derrida 2002, 22] zapytywania tekstów Derridy — może są one „faktyczne” tylko w napisanym słowie? I czy — jak czytamy dalej — potraktowanie pism owych jako „stawidła otwartego na podwójne rozumienie” [tamże, 22–23] (dlaczego tylko podwójne?) nie okaże się kiedyś „mechanicznie” czytany Derridą?

Nie-znośne bywa raczej to, że w ogóle się mówi i się pisze... Tutaj wyzwaniem dla każdego mówiącego i piszącego jest wyrzeźbienie w schwytanym przez ludzkie uposażenie poznawcze profilu wiecznej zmiany wszechrzeczy architektoniki własnego świata. Powtórzmy więc, iż, być może, nie ma co się tak kurczowo trzymać Hegla, który poniekąd zignorował transcendentálny wymiar rozważań Kanta, chcąc jakby dziecinnie dotknąć tego, co niedotykalne — co w ogóle niepoznawalne...

### **Granica a wojskowa marchia**

Jak się wydaje, Kantowskie rozważania na temat granic ludzkiego poznania nie ustanawiają jakiejś marchii, lecz raczej uświadamiają człowiekowi brak władzy nad tym, co jego możliwościom poznawczym nie-

ustannie się wymyka. Granica nie jest tu więc „marchią” w znaczeniu wojskowego okręgu, broniącego granicy, jak miało to miejsce na średniowiecznym pograniczu państwa Franków i Niemiec. Można by — nawiązując do Derridiańskiego pomysłu — określić ją raczej, instruktywną tu dla nas, metaforą nieoznaczonej w szczegółach błony bębenkowej, grającej rolę ukrwionego modelu poznawczego zachłyśnięcia się człowieka nieprzebraną różnaitością wszechrzeczy. Różnaitością, która zawsze kusiła i przerażała tańczącego nad przepaścią istnienia i nieistnienia człowieka...

Pojęta w powyższy sposób granica nie jest więc twardym kawałkiem bytu, ale wciąż drżąco-wibrującą i jakby falującą „tkanką cielesności” (Merleau-Ponty), której status może opisać „taki urywek krajobrazu, gdzie pogłaski słońca niepokoją falującą morza gładź — jakby dynamika istnienia rozrywała napięty wody płaszcz. Jaka tu nam stabilność się objawi? Nie jest to przecież trwałość betonowego tarasu, ale raczej uśmiech pomykającego czasu — ścigającego nieodgadniony rzeczy sens...”<sup>11</sup>

Z drugiej strony trzeba zasygnalizować, iż traktując margines, czy granicę, jako „marchię”, uruchamiamy jednocześnie wojskowo-wojenny styl myślenia, uczestnicząc w ten sposób w wojskowo-wojennym fallogocentryzmie. Tego typu myślenie odnaleźć można także u Derridy, gdy pisze: „Jak dorwać się do *tympanum* i jak wyrwać je z rąk filozofa, by odcisnąć na fallogocentryzmie piętno dlań niepoznawalne, znak, w którym się nie odnajdzie, który będzie mógł sobie uprzytomnić dopiero *po fakcie* i nie mogąc się *wypowiedzieć*, i obracając się wokół własnego *zawiasu*: tym zapowiedziałbym chyba jakąś wiedzę absolutną” [Derrida 2002, 23–24]. Czyżby chodziło o to, aby poszarpać się z filozofem tak, by obracając się „wokół własnego *zawiasu*” nie mógł już złapać oddechu swego świata, zostając w ten sposób otwartym na nadchodzące nieoczekiwane? Tak przecież działa grom, błyskawica, siła boskiego logosu — jak to niegdyś głosił taki jeden filozoficzny „wstręciuch” z Efezu, a tutaj Derrida chce być takim właśnie boskim impulsem, który miałby zainicjować to, co wcześniej skrzętnie ośmieszał: mianowicie, jakąś wiedzę absolutną?

---

<sup>11</sup> Fragment tekstu mojego autorstwa, w którym analizuję status Ricoeurowskiej kategorii „tożsamości narracyjnej” [Pawliszyn, 2011B].

## Impuls filozofowania

Ogólnie mówiąc, filozofia Europy to, w moim przekonaniu, efekt pragnienia zmierzenia się z tym, co nieokiełznane — z nieprzebraną rozmaitością świata. Pragnienia, rodzącego się z fascynacji i przerażenia człowieka naporem wiecznej zmiany wszechrzeczy — na balansującą na granicy życia i śmierci istotę ludzką.

Powiedziałby kto, że filozofia wyrosła z ludzkiego przerażenia otchłanią nieistnienia i absurdem istnienia, że wykreowała takie nastawienie do zdarzeń świata, które inicjuje i chroni wolność człowieka — istoty kruchej i wątłej, mieniającej się na łożyzce życia jak barwny motyl, którego za chwilę już nie będzie... Powiedziałby kto, że filozofia to taki wymiar ludzkiej egzystencji, w którym człowiek *s-potyka* się ze śmiercią — a wtedy strach, rozpacz, ból, cierpienie, rzęsiście spływają na człowieka (rzec by można, iż glob świata pływa w cierpieniu — nawiązując do Husserlowskiego określenia z *Psychologii fenomenologicznej*, że „glob świata pływa w subiektywności”), budząc w nim rodzaj godności zwyciężonego, będącej w istocie godnością istniejącego...

Powiedziałby kto, że godność zwyciężonego uczyniła go błądzącym niekiedy zwycięzcą — stąd iluzja, generująca zbytne skupianie się człowieka na operowaniu bytem. Namysł nad tym zdarzeniem ujawnia, iż stało się tak, gdyż — być może — człowiek nie jest bogiem i w jego naturze leży doświadczanie zbłądzeń, by w ten sposób — nie wprost — wybrać właściwą ścieżkę własnej egzystencji — gdzie tu jednak miejsce na „antyfilozofię”? Jakże też można „przepowiadać sobie pierwszą literę” [por. Derrida 2002, 7]., której nie ma, bo nikt jej nie wypowiedział — znajdujemy się bowiem zawsze już pośrodku słowa<sup>14</sup>?

---

<sup>14</sup> Por. w tej sprawie [Ricoeur 1985], w szczególności następującą wypowiedź: „W przeciwieństwie do filozofii poszukujących wciąż punktu wyjścia, rozmyślanie nad symbolem wychodzi od mowy pełnej i od sensu już zastanego, wychodzi ze środka mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem we wszystkim i z wszystkim, co ono zakłada; pierwszym jego zadaniem nie jest znalezienie dla siebie początku, lecz odzyskanie pamięci pośrodku słowa” [tamże, 58].

## Filozofowanie nie jest „mechanicznym” czytaniem

Wydaje się również, iż nie można pisać o filozoficznym funkcjonowaniu filozofii jakiegoś filozofa, np. Hegla, w tradycji, jak o „pisarskiej maszynie”, zawierającej w sobie twierdzenia „już odcisnięte”, nie można bowiem nazwać filozofem kogoś, kto „czyta mechanicznie” [Derrida 2002, 8]?

Czy nie jest raczej tak, że „tylko myśliciele wtórni, których nie można wcale nazwać filozofami, poprzestają na swoich definicjach, uśmiercając za pomocą słów problematyczny *telos* filozofowania” [Husserl 1993a, 106], że więc to oni właśnie są tymi, którzy „czytają mechanicznie”, nie będąc przecież żadnymi filozofami... Czy zatem nie jest tak, iż „ponowne wielokierunkowe odczytanie Hegłowskiej *Aufhebung*” jest Derridy „zmyśleniem”<sup>17</sup> Hegla?

Rzec by można, iż słowo filozofii — słowo filozoficznego dyskursu — jest zagłębianiem się metafizycznego pierwiastka męskiego (jasności) w głąb czarnej czeluści metafizycznego pierwiastka żeńskiego, by nabrzmiały tajemnicą istnienia materialny nośnik jasności — znak — wydać na pastwę ataków, pragnących wyrwać zeń tajemnicę życia i śmierci...

## Prawdy o czymkolwiek nie da się zredukować do otworów prasy drukarskiej

Czymże więc jest nasza ludzka czułość egzystencjalna na zdarzenia żyjącego spalaniem się świata<sup>18</sup>? Być może jest ona doznaniem, jakbyś poprzez wilgotną, aksamitną skórę winogrona dotykał ciała, które umarło, a goryczka rozgryzanych pestek pobudzała twe istnienie do chwili, gdy sprzęga się ono z nieoczekiwanością zdarzeń, i ta zawsze pouczy, że nic, co żywe, nie jest mechaniczne, a prawdy istnienia czegokolwiek nie da się zredukować do otworów prasy drukarskiej... No i czymże skórka winogrona — błonka oddzielająca to, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz — różni się od błonki ucha? Coś się kończy i zaszczepia, by zasilić bezkres tego, co dźwięczy bez kresu...

---

<sup>17</sup> Por. w sprawie „zmyślenia” filozoficznych stanowisk, na przykładzie Hegla: [Husserl 1993b, 73–99].

<sup>18</sup> Nawiązuję tu do aforyzmu Heraklita B 30.

## Logika marginesu a centrum

Przypomnijmy, że obecny w dziele sztuki naddatek sensu, wymykający się świadomej intencji autora, szczególnie intrygował myślicieli z kręgu hermeneutyki filozoficznej. Wskazywali oni także na sens gnieźdzący się poza sferą tego, co wypowiedziane, a to oznacza, iż aktywność filozoficzna była dla nich czymś więcej niż dyskursem<sup>19</sup>. Zatem teksty Derridy w zamiarze badania filozofii „poza sferą tego, co ona chce powiedzieć” [Derrida 2002, 22] (nie zapominajmy, że wolę mówienia przypisujemy jednak konkretnemu człowiekowi — np. Derridzie) nie są w tak zadeklarowanym zamiarze autora zasadniczo różne od wyżej zasygnalizowanej hermeneutycznej wykładni.

Przypomnijmy też: filozoficzni hermeneuci podkreślają, iż każde słowo — w tym także filozofii — nie powstaje w pustce, nie ma więc wokół niego jakiegoś „pustego marginesu” [tamże], lecz każde słowo zawsze jest już „zanurzone” w rozmaitych rodzajach językowych ekspresji, które kontekstowo dookreślają jego znaczenie. Jeśli zaś autor *Marginesów* pisze o „logice marginesu” — która nie wydaje mi się „czymś zupełnie innym” od określenia językowego kontekstu tekstu jako splotu „różnych sił”, pozbawionego „jakiegokolwiek centrum” [por. tamże] — to przecież ów temat marginesu, jako pozbawionych centrum sił, stanowi przecież centrum rozważań Derridy! Podobnie rzecz się ma, gdy piszemy o równoczesności, bądź mówionej artykulacji, co nie jest samą równoczesnością, czy też mówioną artykulacją. Także zatem pisanie o marginesie nie jest marginesem...

## Słowo schwyte wobec tego, co nieoczekiwane

Zastanówmy się teraz: czy nie ocieramy się tutaj o granice naszej możliwej wrażliwości na świat, wrażliwości splecionej w istocie z tajemniczą aktywnością językową, która zapisana, czy też ogólniej: schwyta w jakiś materialny nośnik, zostaje utrwalona, a utrwalenie to czasami staje się skostnieniem? Tak również — jak się wydaje — mniema o zapisanym słowie filozofii Derrida, co sugerują zamieszczone w *Marginesach* opisy działania prasy drukarskiej [tamże, 24–26].

---

<sup>19</sup> Pisałam o tym w pracy: [Pawliszyn 1993].



Jak więc człowiek poradzić sobie może z owym skostnieniem słowa? Wydaje się, iż może on tego dokonać tylko poprzez wysiłek przedarcia się przez mur utrwalonego znaczenia do pulsującego wciąż zmianą istnienia, które samo z siebie niejako zmusi do czujności wobec zaczernionego papieru — słowa zapisanego, zaszufadkowanego, słowa zmartwiały sens mumifikującego. Czujności, mocą istniejących stającą się zarzewiem słyszalnego głosu, który, gdy czas zadmie w muszlę egzystencji, zaiskrzy echem znaczeń jeszcze niepojętych...

W podsumowaniu rozważmy: czy nazywając inność „innością autentyczną”, nie „wskazujemy” na nią jakoś — nie jako na przedmiot — lecz na impuls granicy (o czym już Kant)? Nie chodzi więc o to, by podstawić pod słowo „inność” jakieś „spowite chwałą zwłoki” [tamże, 27], ale by — uwzględniając słownik terminów transcendentálnych — otworzyć się na „niesłyszany dotąd hałas” [tamże], na to, co nieoczekiwane...

Zapis marginesu

A to jest zwój przewodów tlenowych — nie jakichś pokręconych usznoginalnych tkanek, ale zwój rzeczywistego dopływu powietrza do ułatwiającego życia — oto granica. Wokół swąd ciszy unosi niestrudzony przesmyk istnienia — niestrudzone syczenie czeluści napędzanej mechanizmami elektrod w tłoczącej tlen maszynie.

Poprzez spoconą skórę wylewa się hosanna niespełnień...

A to jest zwój przewodów wijących się po powierzchni, kryjącej tysiące zagrożeń — miliony śmierci przyklejonych do żyjącego jeszcze usznego nabłonka. Tylko czy w godzinie, ech, minucie, ech, sekundzie — w chwili śmierci, czy ktoś słucha? Jeśli dla kogoś filozofia to tylko dyskurs, to on pewnie nie słucha...

Jeśli zaś język filozofii miałby wypływać z samych rzeczy, to byłby to język specjalny — rozogniony, zapatrzony w zasapaną elewację twarzy. Twarzy się oddalającej, twarzy powietrze pochwytyjącej, swym cierpieniem jakby przymuszającej, by żyć bez wytchnienia, ale też bez strachu w oczach, który paraliżuje każdy kęs spełnienia naszego istnienia...

A teraz następuje gruntowne otrząśnięcie się ze złudzeń o sensownym życiu. Słupy telegraficzne padają na ziemię, wchodząc jeden w drugi — jeśli można tak powiedzieć. Nie wiem dlaczego moje jestestwo drży, gdy wszechświat zabiera to, co kwili w sercu, które przecież nie jest zatwardziałe. I jak tu być w tym, co jest, być z tym, co jest, bez tego, czego nie ma? Czy nie lepiej zmierzyć się z głębią, która porywająco umyka w czeluść nieistnienia?

A może jednak spróbować być z tym, co jest, bez tego, co być już nie może, choćby tylko przez jeden dzień, ostrzem odcięty od tego, co nie mieści się w „potem” — co „jest” właśnie marginesem, którego nie dozna ten, kto nigdy nie zaznał rozkoszy z życiem.

O marginesie nie wie także ten, którego życie nigdy nie zaskoczyło brutalnym oderwaniem od człowieka, będącego jego wszechświatem. Kto nie usłyszał dobiegającego wtedy od bytu głosu, pochwyconego przez drżący istnienia tembr, który powściągnął zapaść, wzywając do wyciszania tego, co ostentacyjnie głośne. Kto nie został sam, wiedząc, że nigdy nie będzie już prządkł nici swego istnienia ze skowronkami obsiadającymi konwalie słupów telegraficznych w tle...

## BIBLIOGRAFIA

- Derrida, Jacques, 2002, *Marginesy filozofii*, przeł. Janusz Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa.
- Husserl, Edmund, 1993a, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa.
- Husserl, Edmund, 1993b, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jak potrzeba historii?*, [w:] tenże, *Kryzys...*, Dodatki, s. 73–99.
- Husserl, Edmund, 1999, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentálna*, przeł. Sławomira Walczewska, Toruń.
- Kopaliński, Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Splot — chiazma*, przeł. Małgorzata Kowalska, [w:] tenże, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Renata Lis, Iwona Lorenc, Warszawa.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Renata Lis, Iwona Lorenc, Warszawa.
- Pawliszyn, Aleksandra, 1993, *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2009, *Ontologiczne studium metafory*, Gdańsk.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2011, *Transcendentality as an Ontic Transgression*, [w:] Anna-Teresa Tymieniecka (red.), *Transcendentalism Overturned. From Absolute Power of Consciousness Until the Forces of Cosmic Architectonics*, “Analecta Husserliana”, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, s. 103–111.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2011b, *Rap — opowieść kusząca umykającym sensem. Filozoficzna tkanka rapu, tekst nagrany i dołączony do płyty grupy WszyscySpięci, pt.: Uwieść filozofię rapem. Oświecenia dreszcze pieśczę mnie jeszcze*, Gdańsk.

Ricoeur, Paul, 1985, „*Symbol daje do myślenia*”, przeł. Stanisław Cichowicz, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa.

## **ABSTRACT**

### **MARCOLPHUS ON THE PHILOSOPHICAL MARGRAVIATE. A COMMENTARY ON DERRIDA'S 'MARGINS OF PHILOSOPHY'**

In polemics with the author of 'Margins of philosophy', our attitude — in general — firstly stresses the transcendental aspects of European philosophy, in the frame of which it is stated that the human being has no power over that which is out of the possibility of his learning — and in that way borders on the human world as it is comprehended and determined by the human learning endowment. The border comprehended as the above, is not a hard entity, but rather — trembling-vibrating, as if a waving "tissue of corporeality" (M. Merleau-Ponty). Secondly, based on the model laid out by phenomenological meditative learning activity, we reveal that the topic of the margin deprives the center — just as the margin is the center of Derrida's considerations...

The poetical character of the note in the margins illustrates our presumption that philosophizing grows from the life and death world — on the breach of which sometimes a scrambling-scoffing man is attached.



**MISZA TOMASZEWSKI**  
UNIwersytet Warszawski

## **LEKCJA ALKIBIADESA. RZECZ O PLATOŃSKIEJ KONCEPCJI UMIARKOWANIA**

Dwudziestoletni Alkibiades, sportretowany przez autora pierwszego spośród dwóch przypisywanych Platonowi dialogów noszących jego imię, jest człowiekiem zuchwałym. Słowo ὑβριστής pojawia się w tekście tylko raz, a i wówczas w żartobliwym odniesieniu do Sokratesa [*Alc. ma.* 114d], lecz to właśnie Sokrates w sposób autorytatywny określa role uczestników dialogu, gdy na samym jego początku nazywa Alkibiadesa „wyniosłym” (ὑπέρφρων) i „chętlwym” (μεγάλαυχος), sam zaś przedstawia siebie jako przewodnika, bez pomocy którego młodzieniec nie zdoła urzeczywistnić swoich aspiracji. Aspiracje te — co wydaje się istotne we wstępnie zasygnalizowanym już kontekście — okazują się wręcz nieograniczone, gdy filozof, nie natrafiając na sprzeciw ze strony swojego rozmówcy, mówi mu: „Gdyby [...] bóg oddał w twoje ręce władzę nad Europą, lecz zabronił ci przekroczyć granice Azji i tam sprawować władzę, to [...] nawet wtedy nie uznałbyś, że warto żyć, gdybyś nie mógł sławy swojej i swojej władzy rozpostrzeć na wszystkich po prostu ludzi” [105b-c]. Czasownik „przekraczać” (διαβαίνω) odgrywa tu rolę szczególną; nie sposób bowiem wprowadzić czytelnika w wątek hybrystyczny lepiej niż przy pomocy motywu „przekraczania granic”.

W grece homeryckiej słowo ὑβρις opisywało zuchwałość popychającą człowieka do wykroczenia przeciwko którymś sprawiedliwym roszczeniom (δίκη). Z czasem zyskało ono jednak nowy wymiar, wiążąc się trwale z przynajmniej na pozór zintelektualizowaną religijnością apolliniąską. W jej perspektywie ὑβρις oznacza pychę skłaniającą człowieka do przekroczenia ograniczeń narzuconych naturze ludzkiej przez boga. Pojęciem biegunowo przeciwnym tak rozumianemu „kuszaniu bogów” jest σωφροσύνη [Jaeger 2001, 247-248]. Rzeczownik ten, z

którego etymologii zdaje Platon sprawę w *Kratylosie* [411e], pochodzi od przymiotnika σαόφρων, skonstruowanego z φρήν („umysł”) i home-ryckiego σάος bądź jońsko-attyckiego σῶς („zdrowy”, „zabezpieczony”) [North 1966, 3]. Jako jego polski ekwiwalent przyjmuję „umiarkowanie”, który to termin stosunkowo najwierniej oddaje sens oryginału wraz ze wszystkimi jego zróżnicowanymi odcieniami znaczeniowymi, nawarstwionymi w toku jego historycznego rozwoju. Punktem zwrotnym w tym rozwoju stały się narodziny Sokratejskiej refleksji moralnej, która wprzegając σωφροσύνη w formujący się wówczas, filozoficzny aparat pojęciowy, otworzyła przed nią zupełnie nowe horyzonty, w szczególności horyzonty myśli Platońskiej.

Z ważnym zestawieniem obydwu terminów mamy do czynienia w dialogu *Fajdros*, w którym dusza ludzka porównana zostaje do „w jedno zrosłej siły skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy”. Pisze Platon: „I tak, naprzód parą musi powozić nasz wódz, a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego” [*Phaedr.* 246a-b]. Pomiędzy tym drugim koniem, szpetnym i narowistym, a woźnicą, któremu posłuszny pozostaje koń wstydlivy, toczą się nieustanne zmagania. Nabyty rozsądek, symbolizowany przez woźnicę, oraz pragnienie rozkoszy, którego wcieleniem jest popędliwy rumak, określa Platon mianem „władczyń i przewodniczek, za którymi idziemy w tę lub w inną stronę” [237d]. Jeśli podążamy za rozsądkiem, zwycięża w nas σωφροσύνη, jeśli zaś za pożądaniem — zwycięża ὄβρις [237e-238a].

Jak więc zauważa North, już w okresie archaicznym termin σωφροσύνη stał się istotnym elementem tak zwanego „kodu apollinijskiego”, który znalazł swój najbardziej rozpoznawalny wyraz w sentencjach wypisanych w przedświątyni w Delfach: „poznaj samego siebie” (γνῶθι σαυτόν) i „niczego ponad miarę” (μηδὲν ἄγαν) [North 1966, 4]. Do sentencji tych wypadnie nam jeszcze wrócić, tymczasem zaś warto podkreślić szczególnie związek łączący Platońską figurę Sokratesa z Apollinem, panem wyroczni delfickiej. Sokrates nie bez przyczyny darzył go cziłą doprawdy niezwykłą. Wszak to Pytia miała oznajmić Chajrefontowi, że najmądrzejszym spośród ludzi jest właśnie Sokrates [*Apol.* 21a], inspirując tym samym intelektualny wysiłek filozofa, który znalazł swoje zwieńczenie w formule sparafrazowanej później w słynnym „wiem, że nic nie wiem” [21d]. On z kolei, wspominając

w mowie wygłoszonej przed Heliają o swojej służbie bożej, w szczególny sposób musiał mieć na myśli służbę apollińską [30a]. Za tę służbę odwdzińczył mu się bóg, przedłużając jego życie o całych trzydzieści dni, aż do powrotu okrętu odbywającego procesję na Delos. Oczekując zaś w więzieniu na wykonanie wyroku, napisał Sokrates hymn na cześć „boga, któremu właśnie wypadła ofiara” [*Phaed.* 61b]. Nie sposób zignorować wyraźnie nasuwanego czytelnikowi przez Platona podobieństwa pomiędzy synem Fainarete a synem Leto, bogiem, który „dosięga z daleka” [Colli 1991, 28-29]. Z daleka dosięga bowiem także dialektyk, o czym na własnej skórze przekonali się rozliczni rozmówcy Sokratesa, w sposób zaś szczególny Eutyfron, salwujący się ucieczką w finale dialogu nazwanego jego imieniem [*Eutyphr.* 15e-16a].

Ważnym wyrazem podobieństwa między Apollinem i Sokratesem jest fakt, że znajomość miary, będąca doskonałością najbardziej apollińską, jest zarazem doskonałością najbardziej sokratejską. Nie powinien mieć co do tego wątpliwości żaden czytelnik *Charmidesa*, w którym to dialogu, mało konkluzywnym pod względem dialektycznym, Sokrates skutecznie demonstruje naturę umiarkowania w sposób niewerbalny, swoim własnym zachowaniem [North 1966, 154]. Podobnie zaś jak figura Sokratesa z *Charmidesa* czy *Uczty* stanowi ucieleśnienie σωφροσύνη, tak też figura młodzieńca z początku *Alkibiadesa I* stanowi niewinne jeszcze, lecz znamienne ucieleśnienie ὑβρις. Świadczy o tym przymiotnik μανικός („szalony”), przy pomocy którego określa jego zamiary sam Sokrates [*Alc. ma.* 113c]. W myśl rozróżnienia poczynionego przez Platona w *Fajdrosie*, istnieją dwie formy szaleństwa (μανία). Jedną z nich, dana człowiekowi przez boga, przewyższa pochodzące od ludzi umiarkowanie [*Phaedr.* 244d], druga natomiast stanowi konsekwencję ludzkiej choroby [265a]. W *Timaiosie* z kolei obok chorób ciała wyróżnia Platon chorobę duszy, którą jest ἄνοια, brak rozumu. Ta może polegać albo na szaleństwie, albo na głupocie [*Tim.* 86b]. Przeciwwstawiona umiarkowaniu ὑβρις ma, jak się wydaje, charakter maniczny.

Zakończywszy wstępne rozważania, wróćmy do dialogu *Alkibiades*, którego wątki stanowią zasadniczą oś niniejszego eseju. Role protagonistów zostały przydzielone: Sokratesowi — rola σώφρων ἄνθρωπος, Alkibiadesowi zaś — rola ὑβριστής. Kluczową partię tej roli — o czym nazbyt dobrze pamięta autor dialogu, gdy w plastyczny sposób szkicuje postać młodzieńca — odegra Alkibiades piętnaście lat później,



gdy zuchwale powołując się na swój brak rozwagi, przekona ateńską Eklezję do uchwalenia tragicznej w skutkach wyprawy sycylijskiej. Scena ta, z rozmachem odmalowana przez Tukidydesa w VI księdze *Wojny peloponeskiej*, stanie się pomnikiem zapoznania przez człowieka granic naznaczonych jego naturze. Pomnikowy charakter będą miały również konsekwencje tej pychy, nie pochodzące już — jak chciał tego Hezjod — z zewnątrz ludzkiego świata, lecz przeciwnie — po myśli Solona — wpisane w sam mechanizm funkcjonowania organizmu politycznego [Jaeger 2001, 213-214]. Teraz jednak pozwólmy przemówić bohaterom dialogu, o naturze σωφροσύνη właśnie, i zobaczymy, w jaki sposób to, co mówią, sytuuje się na tle całokształtu ewoluującej Platońskiej koncepcji umiarkowania.

\*\*\*

Po raz pierwszy przymiotnik σόφρων pojawia się w *Alkibiadesie* w mowie Sokratesa, którą Friedländer nazywa „mową królewską” [Friedländer 1964, 235-236]. Przedstawiając wyidealizowany obraz formowania następcy perskiego tronu, filozof wspomina o czterech wychowawcach, którym powierza się opiekę nad czternastoletnim młodzieńcem [*Alc. ma.* 121e-122a]. Zakresy ich kompetencji odpowiadają czterem Platońskim doskonałościom, znanym skądinąd z wyliczenia przedstawionego w *Państwie*: mądrości (σοφία), męstwu (ἀνδρεία), umiarkowaniu (σωφροσύνη) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη). Wychowawca w zakresie umiarkowania, zwany przez Sokratesa „najbardziej umiarkowanym” (ὁ σωφρονέστατος), uczy chłopca, „jak nie być poddanym żadnej spośród żądz [ἡδοναί], aby się przyzwyczajał do bycia wolnym i, będąc władcą, panował najpierw nad tym, co jest w nim samym [ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ], nie zaś oddawał się temu w niewolę” [122a, tłum. M.T.]. Niniejszy passus stanowi dla mnie okazję do wyodrębnienia trzech momentów sformułowanej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη.

## I

Przedstawiwszy w zarysie perski model wychowania, Sokrates zestawia go z modelem ateńskim, w którym o kształcenie młodzieży nikt nie dba (οὐδενὶ μέλει) [*Alc. ma.* 122b]. Zestawienie to zależne jest od pyta-

nia, które filozof zadaje młodzieńcowi nieco wcześniej: „Cóż zamysłasz względem samego siebie? Czy w przyszłości masz być taki, jaki jesteś teraz, czy też zamierzasz się o siebie zatroszczyć [ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι]” [119a, tłum. M.T.]? Wraz z tym pytaniem jesteśmy już tylko o krok od postawienia sprawy w sposób sokratyczny: „Co znaczy troszczyć się o siebie [τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι]?” [127a, tłum. M.T.].

Na początku *Alkibiadesa* powiada Sokrates, że „należycie [...] dokonuje się [ὀρθῶς ἔχει] to, co się dzieje zgodnie z zasadami sztuki [τέχνη]” [108b], dbałość zaś (ἐπιμέλεια) — czytamy nieco później — jest należyta o tyle, „o ile ktoś robi coś lepszym [βέλτιον]” [128b]. Ujęcie to wyraźnie koresponduje z fragmentem *Gorgiasza*, w którym wywodzi Sokrates, że określone zajęcie można nazwać „sztuką”, jeżeli zna ono naturę swojego przedmiotu, a więc jeżeli wie, co czyni ów przedmiot gorszym, a co czyni go lepszym, i jeżeli wykorzystuje tę wiedzę dla jego dobra [*Gorg.* 500b-501b]. Płyną stąd dwa wnioski: pierwszy, że ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ jest pewnego rodzaju sztuką, a będąc nią, z konieczności zna naturę swojego przedmiotu i czyni go lepszym; drugi, że nie możemy tej sztuki zidentyfikować, dopóki nie określimy, czym jest jej przedmiot [*Alc. ma.* 128e]. Jedynie więc poznając samych siebie, zrozumiemy, czym jest troska o samych siebie [129a]. Człowiek zaś — jak dowodzi w *Alkibiadesie* Sokrates — jest swoją własną duszą [130c]. W ten też sposób ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ okazuje się być troską człowieka o jego własną psychiczną naturę, co — jak się wydaje — sytuuje naukę omawianego dialogu [132c] w pobliżu nauk *Obrony* [30a-b] i *Fedona* [107c].

Kolejnym krokiem autora dialogu jest utożsamienie poznania siebie samego (τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν), a więc — o ile pozostajemy w obrębie struktury pojęciowej *Alkibiadesa* — poznania własnej duszy, z σωφροσύνη [*Alc. ma.* 131b]. Nie byłby to wątek szczególnie dla myśli Platona oryginalny. Obydwa wspomniane elementy — poznanie samego siebie i cnota umiarkowania — po raz pierwszy zostały ze sobą powiązane w refleksji Siedmiu Mędrców, która znalazła swój wyraz w delickiej sentencji „poznaj samego siebie”. Jaeger zauważa, że sentencja ta nie była — jak mogłoby się wydawać — „hasłem mieszczańskiego spokoju i sytości. Stanowiła ona tamę dla indywidualistycznego wyuzdania jednostki, a za najcięższe wykroczenie przeciwko bóstwu uchodziło wówczas «czuć się czymś więcej niż człowiekiem», a co za tym idzie, sięgać zbyt wysoko” [2001, 247]. Nie ma zatem żadnego rozdzwieku

pomiędzy „poznaj samego siebie” a „niczego ponad miarę”, wręcz przeciwnie, obydwie te formuły głoszą jedną i tę samą zasadę, obliczoną na tamowanie ludzkiej ὑβρις.

Propozycja uczynienia najsłynniejszej spośród delfickich sentencji maksymą, w której streszcza się zasada umiarkowania, zostaje włożona przez Platona w usta Kritiasa w *Charmidesie* [164d]. Akcja tego dialogu toczy się niedługo po wygranej przez Ateńczyków bitwie pod Potidają, u progu wojny peloponeskiej. Kritias, zwolennik oligarchii, poniesie śmierć już po jej zakończeniu, w powstaniu przeciwko krwawym rządóm trzydziestu tyranów, zaprowadzonym w Atenach przez zwycięskich Spartan. Jest to o tyle istotne, że aż do tego czasu σωφροσύνη była uznawana za doskonałość klasową, przynależną stronnikom oligarchii [North 1966, 102]. Dopiero w następstwie traumatycznego doświadczenia oligarchicznych rządów i restauracji demokracji ateńskiej w roku 403 umiarkowanie stało się cnotą demokratyczną, oligarchowie natomiast zaczęli być postrzegani jako ὑβρισται [North 1966, 117]. Znamienny jest fakt, że trzydzieści lat wcześniej to właśnie oligarcha Kritias staje się głównym partnerem Sokratesa w udramatyzowanych próbach określenia natury σωφροσύνη.

Drugim, po utożsamieniu σωφροσύνη z τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, podobieństwem pomiędzy *Charmidesem* i *Alkibiadesem* jest wyraźne zestawienie τέχνη i ἀρετή. Poszukiwanie wytworu (ἔργον) umiarkowania i jego przedmiotu odbywa się w *Charmidesie* na gruncie analogii pomiędzy doskonałością moralną a sztuką, której emblematycznym przykładem jest dla Platona sztuka lekarska [*Charm.* 165c-166d]. Do analogii tej wypadnie nam jeszcze powrócić przy okazji komentowania związków pomiędzy *Alkibiadesem* a *Gorgiaszem*.

W odróżnieniu od *Charmidesa*, w *Alkibiadesie* nie przechodzi Sokrates na skróty od σωφροσύνη utożsamionej z poznaniem siebie samego do σωφροσύνη jako „pewnego rodzaju wiedzy” (τις ἐπιστήμη) [*Charm.* 165c] i, w konsekwencji, wiedzy o wiedzy (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) [169d]. Miast tego draży wcześniejszą myśl, sprowadzającą człowieka do jego własnej duszy: „W jaką to rzecz się wpatrując, możemy widzieć tę rzecz i jednocześnie nas samych?” [*Alc. ma.* 132d-e]. Cóż jest owym słynnym „samym samym”, αὐτὸ τὸ αὐτό, w które dusza powinna się wpatrywać, by poznać siebie samą [130d]? Jest nim — w myśl odpowiedzi, której chwilę później Sokrates udziela na zadane przez siebie

pytanie — to miejsce duszy, z którym związane jest poznanie i myślenie (τὸ εἶδέναι τε καὶ φρονεῖν) [133b-c].

Zbierzmy zrekonstruowane dotychczas rozważania. Jak pamiętamy, bez uprzedniego określenia istoty człowieka niemożliwe było zdefiniowanie troski o samego siebie, rozumianej jako sztuka, która zna naturę swojego przedmiotu i czyni go lepszym. Teraz, gdy jest już jasne, że „samym samym” człowieka jest władza, która odpowiada w nim za myślenie, czyli — używając terminologii zaczerpniętej z *Państwa* — „człowiek w człowieku”, klarowne staje się również i to, że enigmatyczną ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ jest sztuka rozpoznająca i doskonaląca tę władzę, czyli po prostu σωφροσύνη. Zachowując „zdrowy umysł”, troszczy się więc człowiek o to, co w nim najlepsze i najbardziej boskie [*Alc. ma.* 133c].

## II

W swojej „królewskiej mowie” Sokrates wyznaczył „najbardziej umiarkowanemu” spośród wychowawców szczególną rolę w kształceniu perskiego następcy tronu. Przypomnijmy, że miał on wpajać chłopcu, „jak nie być poddanym żadnej spośród żądz” i panować nad „tym, co jest w nim samym”. W *Alkibiadesie* powtarza się motyw wyróżniania w człowieku różnych władz, do których określenia nie używa jednak autor żadnej terminologii, którą w przybliżeniu można by określić mianem „technicznej”. W zacytowanym wyżej fragmencie taką rolę pełni zwrot „to, co jest w nim samym” (τὰ ἐν αὐτῷ), we fragmencie zanalizowanym już wcześniej „samo samo” duszy utożsamione zostało z pewnym „miejscem”, w innym zaś jeszcze passusie czytamy o wrogach będących „tymi w nas samych” (οἷτοι ἡμῖν) [*Alc. ma.* 124b].

Jak się wydaje, ledwie zarysowana w *Alkibiadesie* topografia ludzkiej duszy ma charakter dwubiegunowy, w czym przypomina topografię *Protagorasa* i *Gorgiasza*. Z jednej bowiem strony jest w duszy coś „przypominającego boga” (τῷ θεῷ ἔοικεν) [*Alc. ma.* 133c] i najbardziej ludzkiego zarazem, co powinno nią władać i co jest tożsame z owym pierwiastkiem odpowiedzialnym za poznanie i myślenie, z drugiej zaś — jest w niej pierwiastek natury zgoła przeciwnej, z którym ten pierwszy toczy nieustanny bój. W zależności od tego, który z pierwiastków przeważa, mamy do czynienia ze stanem „rządzenia” bądź „bycia rzą-

dzonym”, panowania nad sobą bądź bycia podporządkowanym temu, co w człowieku nieludzkie. Tym zaś są żądze, ἡδοναί, który to termin — co ciekawe — ani razu nie pojawia się w *Charmidesie*, będącym wczesnym dialogiem poświęconym pojęciu σωφροσύνη<sup>1</sup>. Nie mamy tam jeszcze do czynienia z obecnym w *Alkibiadesie*, a kluczowym dla *Protagorasa* i *Gorgiasza* związkiem pomiędzy umiarkowaniem a kontrolowaniem pożądań.

W *Protagorasie* i *Gorgiaszu* Platon wycofuje się z pozycji intelektualistycznych i zaczyna rozumieć umiarkowanie jako panowanie człowieka nad tym, co w nim nieracjonalne [North 1966, 158]. W pierwszym z tych dialogów natrafiamy na interesujący wątek „ulegania pokusom”, dosłownie „bycia słabszym od pokus” (τὸ ἡδονῆς ἤττω εἶναι) [*Protag.* 357e], które następnie sparafrazowane zostaje jako „bycie słabszym od siebie” (τὸ ἤττω εἶναι αὐτοῦ) i któremu przeciwstawia się „bycie od siebie silniejszym” (τὸ κρείττω εἶναι ἑαυτοῦ) [358c]. W *Gorgiaszu* natomiast czytamy o człowieku „rządzącym sobą” (ἑαυτοῦ ἄρχων), „umiarkowanym i mającym moc nad sobą” (σώφρων καὶ ἐγκρατῆς αὐτὸς ἑαυτοῦ), „rządzącym rozkoszami i żądzami, które są w nim” (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχων τῶν ἐν ἑαυτῷ) [*Gorg.* 491d-e]. W dialogu tym napotykalmy też przynajmniej dwa fragmenty, które zdają się sugerować istnienie różnych części duszy, podobnie wszakże jak w *Alkibiadesie* — bez wnikania w szczegóły [493b, 496e].

W *Państwie*, a więc dialogu, w którym Platońska koncepcja σωφροσύνη znajduje swój najdoskonalszy wyraz i przybiera ostateczny kształt, przenosi Platon jej punkt ciężkości z charakterystycznej dla *Gorgiasza* ἐγκράτεια, będącej „aktywną formą panowania nad sobą” [Foucault 1995, 202], na nowe metafory harmonii (ἁρμονία) i symfonii (συμφωνία) poszczególnych czynników duszy. I tutaj mamy jednak do czynienia z wyraźnymi nawiązaniem do koncepcji wcześniejszych: „umiarkowanie to jest pewien ład [κόσμος] i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami [ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια]” [*Resp.* 430e]. Użycie w kontekście psychologicznym pojęcia κόσμος, podobnie zresztą jak odnośne użycie pojęcia τάξις, pochodzi z *Gorgiasza* [*Gorg.* 504b-d, 506d-507a] i nie znajduje odzwierciedlenia w *Alkibiadesie*. Wątek panowania nad żądzami jest jednak jak najbardziej

<sup>1</sup> Wyjątek stanowi mało interesująca wzmianka w *Charm.* 167e.

zbieżny z *Alkibiadesową* koncepcją σωφροσύνη i w tym sensie można powiedzieć, że jest ona zależna od koncepcji przedstawionej w *Państwie* o tyle tylko, o ile sama ta koncepcja zależy od zacytowanych wcześniej fragmentów dialogów okresu przejściowego. Co do tego zaś, że miejscami faktycznie od nich zależy, nie powinien mieć wątpliwości nikt, kto czyta następujące słowa: „To «bycie silniejszym od siebie» [κρείττω αὐτοῦ] to zabawny zwrot. Bo silniejszy od siebie musiałby zarazem być od siebie słabszym, słabszy zaś — silniejszym. Za każdym razem mówi się bowiem o tym samym człowieku” [Resp. 430e-431a, tłum. M.T.]. Jak pierwszy z zacytowanych fragmentów *Państwa* wykazywał silny związek z *Gorgiaszem*, tak drugi wykazuje podobną zależność w stosunku do *Protagorasa*, który to dialog — ze swoimi kategoriami „bycia słabszym” i „bycia silniejszym od siebie samego” — antycypuje znaną z *Państwa* hierarchię trzech części ludzkiej duszy [North 1966, 159].

Po wszystkich tych uwagach wykazanie, w jaki sposób mają się do siebie dwa dotychczas zidentyfikowane momenty zawartej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη — troska o siebie samego oraz panowanie nad żądzami — nie wydaje się trudne. Psychologia autora dialogu zakłada, jak się wydaje, istnienie dwóch antagonistycznych pierwiastków w ludzkiej duszy: jednego związanego z myśleniem, drugiego zaś — z pożądaniem. Troska o pierwszy z nich — a to on właśnie, jak pamiętamy, jest ludzkim αὐτὸ τὸ αὐτό — pociąga za sobą dyscyplinowanie drugiego. O ile bowiem chce człowiek dbać o to, co rzeczywiście jest nim samym, o tyle musi on poskromić to, co będąc w nim, nim samym nie jest, co w *Alkibiadesie* pozostaje bezimienne i nieokreślone, a co w *Państwie* nazwie Platon wiecznie skłóconą z rozumem „zdolnością pożądania” (ἐπιθυμητικόν).

### III

Pozwólmy sobie raz jeszcze powrócić do wyjściowego cytatu z „mowy królewskiej”. Sokrates daje w nim wyraz intencji wychowawczej, w myśl której perski następca tronu, będąc władcą, powinien panować „najpierw nad tym, co jest w nim samym”. Zwróćmy uwagę, że „bycie władcą” nie daje się tu sprowadzić do panowania nad sobą. „Bycie władcą” nie jest żadną metaforą, podobnie jak metaforyczne nie są bynajmniej polityczne ambicje młodego rozmówcy Sokratesa. Mamy ra-



czej w *Alkibiadesie* do czynienia z niezwykle poważnym sformułowaniem powtórzonej później w *Gorgiaszu* zasady, w myśl której panowanie nad sobą jest warunkiem panowania nad innymi. By mógł człowiek zostać władcą, powinien on najpierw zawładnąć samym sobą, będąc σωφρων.

Na tym jednak nie koniec, bo, jak wywodzi Sokrates, „znać siebie samego [αὐτόν], znać się na tym, co należy do siebie samego [τὰ αὐτοῦ], i znać się na tym, co należy do tego, co należy do siebie samego [τὰ τῶν ἑαυτοῦ], jest sprawą jednej i tej samej umiejętności” [*Alc. ma.* 133d-e]. „Ten zaś, kto by się nie znał na własnych sprawach [τὰ αὐτοῦ], tym samym nie znałby się również na sprawach innych. [...] Jeżeliby się zaś nie znał na sprawach innych, to by się nie znał również na sprawach państwowych [τὰ τῶν πόλεων]” [133e]. Tą samą sztuką rozpoznajemy więc i dbamy zarówno o siebie, jak i o to, co swoje. Tą samą następnie rozpoznajemy i dbamy zarówno o to, co swoje, jak i o to, co przynależne państwu. W ten też sposób dochodzimy do wniosku, że w sprawach państwowych pozwala się nam rozeznąć to samo umiarkowanie, które pozwoliło nam wcześniej poznać samych siebie. W swojej trzeciej odsłonie σωφροσύνη jawi nam się zatem jako doskonałość polityczna, w spornym pod względem autentyczności dialogu *Rywale* określona mianem „umiejętności królewskiej” [*Amat.* 138c].

W zakończeniu *Alkibiadesa* słyszy młodzieniec: „Jeśli zamierzasz w sprawach państwa postępować w sposób należyty [ὀρθῶς] i piękny, powinienesz zaszczepiać w obywatelach doskonałość. [...] Czy może jednak ktoś zaszczepiać w innych to, czego sam nie ma? [...] Doskonałość powinienesz więc najpierw pozyskać dla siebie, podobnie jak każdy, kto zamierza rządzić i troszczyć się [ἄρξειν καὶ ἐπιμελήσασθαι] nie tylko o siebie i sprawy prywatne [αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ], lecz także o państwo i sprawy państwowe [πόλεως καὶ τῶν τῆς πόλεως]” [*Alc. ma.* 134b-c]. W tym oto miejscu splatają się trzy omówione dotychczas momenty zarysowanej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη. Podniesiona do godności sztuki troska o siebie samego, tożsama — jak widzieliśmy — z panowaniem nad sobą, jest jednocześnie warunkiem *sine qua non* umiejętności dbania o innych ludzi i rządzenia nimi. Mało tego, wszystkie te trzy τέχναι są — jak również widzieliśmy — jedną i tą samą sztuką, identyczną z doskonałością umiarkowania.

Raz jeszcze okazuje się *Alkibiades* niezwykle bliski *Gorgiaszowi*, w którym Sokrates porównuje człowieka uczącego się spraw państwowych w praktyce politycznej z garncarzem przyuczającym się do swojego fachu na stągwi [*Gorg.* 514e]. Nie jest dobrym politykiem nikt, kto nie potrafi uczynić swoich obywateli lepszymi [515a-517a, por. *Men.* 93a-94e]. Żadnego zaś przedmiotu nie można uczynić lepszym, jeśli nie ma się odpowiedniej τέχνη, opierającej się na znajomości jego natury. Przedmiotem sztuki politycznej jest ludzka dusza [464b]. Poznanie jej, utożsamione w *Alkibiadesie* z σωφροσύνη, jest warunkiem troszczenia się zarówno o siebie, jak i o innych, w konsekwencji zaś — także o państwo. Żaden spośród Ateńczyków, z wyjątkiem jednego Sokratesa [521d], nie oddaje się zatem prawdziwej działalności politycznej, ponieważ najwybitniejszym nawet mężom stanu brak wiedzy o ludzkiej naturze. Niewiedza ta każe im troszczyć się o wiele rzeczy — wśród nich o budowę doków i murów, które to przykłady za *Gorgiaszem* [519a] powtarza *Alkibiades* [134b] — z wyjątkiem tej jednej, którą przede wszystkim powinni mieć na uwadze: troski o dusze swoich obywateli, która jest głównym celem działalności politycznej.

#### IV

Innym jeszcze, niezwykle motywu wiążącym z sobą obydwaj dialogi jest fakt, że tam, gdzie mówi się w nich o ἀρετή, którą powinien zaszczeniać w obywatelach państwa prawdziwy polityk, jednym tchem wymienia autor umiarkowanie (σωφροσύνη) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη) [*Gorg.* 519a, *Alc. ma.* 134C, por. *Resp.* 500d], niekoniecznie dokonując pomiędzy nimi ścisłego rozróżnienia. Prowadzi to do sytuacji, w której można i należy zadać uzasadnione pytanie o to, czy owe dwie doskonałości, nie tylko na gruncie *Alkibiadesa*, lecz także na gruncie *Gorgiasza*, a być może nawet i *Państwa*, nie są przypadkiem jedną i tą samą.

Powyzszą wątpliwość w odniesieniu do *Alkibiadesa* potęguje fragment, w którym Sokrates wywodzi, że pytanie o to, co należyte (ὀρθόν) — określenia tego używa się w omawianym miejscu wymienienie z tym, co lepsze (βέλτιον) — w odniesieniu do spraw państwowych (τὰ τῆς πόλεως πράγματα) sprowadza się do pytania o to, co sprawiedliwe (δίκαιος) [*Alc. ma.* 109c]. Pamiętajmy zaś, że „należyście [...] doko-



nuje się to, co się dzieje zgodnie z zasadami sztuki”. Sztuką, która pozwala człowiekowi troszczyć się o sprawy państwowe, jest więc, jak się wydaje, sprawiedliwość. Teza ta znajduje potwierdzenie w dalszych partiach dialogu, gdy Sokrates zadaje Alkibiadesowi pytanie o czynnik, dzięki któremu państwa mają się lepiej. Odpowiada młodzieniec, że czynnikiem tym jest przyjaźń (φιλία) pomiędzy obywatelami, jak również usunięcie nienawiści (τὸ μισεῖν) i rozłamów (τὸ στασιάζειν) [126c]. Przyjaźń natomiast albo — możliwość ta prędko zostaje odrzucona — polega na zgodzie (ὁμόνοια), albo „nastaje dzięki temu, że każdy robi to, co do niego należy” [127b], tym zaś jest właśnie sprawiedliwość. Sprawiedliwość raz jeszcze objawia się więc jako τέχνη πολιτική i wszystko byłoby w porządku, gdyby nie fakt, że w innym miejscu tego samego dialogu sztuka polityczna została utożsamiona z σωφροσύνη. Stało się to wówczas, kiedy dowiódł Sokrates, że przy pomocy tej samej sztuki troszczy się człowiek o siebie, o swoje sprawy i o sprawy państwa.

Problem zależności pomiędzy umiarkowaniem i sprawiedliwością jest w *Alkibiadesie* bardziej skomplikowany niż w innych Platońskich dialogach. Wydaje się, że w *Gorgiaszu* i *Państwie* te dwa pojęcia niepostrzeżenie się ze sobą zlewają, w *Alkibiadesie* natomiast mamy do czynienia ze swoistym „pokawałkowaniem” dyskursu. Bezpośrednio po „mowie królewskiej” następuje fragment, w którym widać wyraźną analogię pomiędzy doskonałością a sztuką, w sposób czytelny nawiązujący do *Gorgiasza* [*Alc. ma.* 124e-125e]. Przechodzi on w ustęp w zdumiewający sposób korespondujący z I i IV księgą *Państwa*, który przed chwilą omówiliśmy [126a-127d]. By zdać sobie sprawę z jego związków z Platońskim *opus magnum*, wystarczy przypomnieć, że w I księdze *Państwa* powiada Sokrates: „Bo rozłamy jakieś [στάσεις], Trazymachu, i nienawiści [μίση], i walki wewnętrzne niesprawiedliwość wywołuje, a sprawiedliwość rodzi zgodę i przyjaźń [ὁμόνοια καὶ φιλία]” [*Resp.* 351d]. W IV księdze *Państwa* pojawia się z kolei słynna definicja sprawiedliwości, utożsamiająca ją z „robieniem swojego” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν) [433b]. Obydwa wspomniane fragmenty zdradzają silny związek z omawianym ustępem *Alkibiadesa*.

Trzecim z kolei dającym się wyróżnić fragmentem dialogu jest ten pokrewny *Charmidesowi*, od pokrewnego *Państwu* oddzielony krótkim interludium zbudowanym na motywie uznania przez młodzieńca

jego własnej bezradności [*Alc. ma.* 127e-133e]. Fragment ten, w którym wyeksponowane miejsce zajmuje doskonałość σωφροσύνη, utożsamiona z poznaniem samego siebie, został omówiony już wcześniej. Jako ostatni następuje fragment ponownie korespondujący z *Gorgiaszem*, w którym pojawia się wątek szczęśliwości (εὐδαιμονία) będącej nagrodą za cnotę — sprawiedliwość nierozdzielnie związaną z umiarkowaniem — której zaszczepianie w obywatelach jest obowiązkiem prawdziwego polityka [134a-135e]. Fragment ten, a wraz z nim cały dialog, kończy się ponurym proroctwem, swoją wymową przypominającym proroctwa włożone przez Platona w usta bohaterów *Gorgiasza*.

Nie wdając się w spór o autentyczność dialogu, którego strukturę prześledziliśmy powyżej, poprzestańmy na stwierdzeniu, że o ile wyrażona w *Alkibiadesie* koncepcja σωφροσύνη nosi znamiona zarówno wczesnego, jak i przejściowego okresu filozoficznej twórczości Platona, o tyle wyrażona w nim koncepcja sprawiedliwości — τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν — w bardzo wyraźny sposób koresponduje z *Państwem*. W *Państwie* wszelako jej ścisły związek z umiarkowaniem mógł zaistnieć tylko dzięki zdefiniowaniu tego ostatniego w kategoriach harmonii i symfonii, przy pomocy których przybliżona została również sprawiedliwość [*Resp.* 443d-444a]. Nie na tym zasadza się tożsamość obydwu doskonałości w *Alkibiadesie*.

Nie zasadza się ona również na toku myśli mniej uporządkowanym, bo unikającym definiowania, a właściwym *Gorgiaszowi*. W nim to sprawiedliwość określona została mianem cząstki τέχνη πολιτική, będącej sztuką dotyczącą ludzkiej duszy [*Gorg.* 464b]. Po stronie ciała odpowiada jej lecznictwo (τέχνη ἰατρική). Wspominając o „chorobie niesprawiedliwości” [480b], pokazuje Platon, że czym jest choroba (νόσος) dla ciała, tym dla duszy jest niesprawiedliwość (ἀδικία) [477c]. Sprawiedliwość (δικαιοσύνη) zostaje w ten sposób utożsamiona ze „zdrowiem duszy”, które jeszcze w *Charmidesie* odpowiadało umiarkowaniu. Termin σωφροσύνη pojawia się w *Gorgiaszu* dziewięciokrotnie, jednak ani razu w oderwaniu od terminu δικαιοσύνη. Obydwa terminy, jak się wydaje, używane są do określenia duszy, w której panuje porządek. Ich współwystępowanie może świadczyć o braku istotowej różnicy pomiędzy ich znaczeniami. W *Alkibiadesie* za podobną tożsamością nie przemawia bynajmniej fakt współwystępowania obydwu terminów. Tożsamość ta zostaje w sposób uporządkowany wywiedziona z ich de-

finicji. W tym sensie można powiedzieć, że omawiany dialog wykorzystuje naukę *Gorgiasza* w charakterze ilustracji, lecz bynajmniej jej nie zakłada.

Choć zatem *Alkibiades* wykazuje liczne zbieżności z innymi pismami Platońskimi, w szczególności z *Gorgiaszem* i *Państwem*, to zawiera wątek niezwykle oryginalny i, można by powiedzieć, zasadniczo w myśli Platona nieobecny. Jedynym oprócz niego dialogiem, który do tego wątku nawiązuje, jest wzmiankowany już wcześniej dialog *Rywale*. W nim to czytamy, że ta sama sztuka czyni ludzi lepszymi, utrzymuje ich w karbach (κολάζει ὀρθῶς) i rozróżnia dobrych od złych [*Amat.* 137c-d]. Ponieważ zaś sztuka, która usprawnia do jednego, usprawnia również do wielu [137d], to umiarkowanie, pojęte jako poznanie siebie samego [138a], okazuje się tożsame ze sprawiedliwością, która służy do rozpoznawania dobrych i złych spośród ludzi, jak również do utrzymywania tych ostatnich w karbach [137e]. *Rywale* są zresztą jedynym dialogiem, w którym wniosek o tożsamości σωφροσύνη i δικαιοσύνη zostaje *explicite* wyciągnięty [138b]. Fakt, że z podobną eksplicytnością nie mamy do czynienia w żadnym z pozostałych dialogów Platońskich, nie świadczy bynajmniej o tym, że nie jest on obecny w ich tle, jako niezwerbalizowane przeczucie. Nawet bowiem jeśli nie jest *Alkibiades* dialogiem autentycznym, to stanowi on nie tylko niemal kompletną syntezę Platońskiej nauki o umiarkowaniu, lecz także świadectwo niezwykle wnikliwego odczytania pism filozofa.

## BIBLIOGRAFIA

- Foucault, Michel, 1995, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Friedländer, Paul, 1964, *Plato. The dialogues: first period*, przeł. Hans Meyerhoff, New York: Random House.
- Jaeger, Werner, 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- North, Helen, 1966, *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, New York: Cornell University Press.
- Platon, 2005, *Dialogi*, t. I-II, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pseudo-Platon, 1973, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, przeł. Leopold Regner, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

## ABSTRACT

### READING *FIRST ALCIBIADES*. AN ESSAY ON PLATO'S CONCEPT OF TEMPERANCE.

In this essay I aim to analyse and reconstruct the concept of σωφροσύνη presented in *First Alcibiades* as well as to place it against the background of the entire Platonic thought related to this term.

1. The problem of „taking care of oneself” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) is a central theme in the middle part of the dialogue. Its relation to σωφροσύνη can be presented using the term τέχνη. A man who takes care of himself, takes care of the “place” in a soul related to cognition and thinking. Such type of care is identical with the virtue of “sound mind”.

2. Second key problem is the one of ruling and being ruled by what is appetitive in man. Simple psychology of the author of the dialogue takes the existence of two agonistic elements in the soul: one connected with thinking and one connected with lust. By σωφροσύνη one should understand the mastery of the first over the latter.

3. Identifying two skills — knowing one's own matters and knowing the matters of the state — with each other makes us interpret σωφροσύνη in such a way that one's mastery over himself is a condition of his mastery over the others. Simultaneously σωφροσύνη gets very close to the border of being identified with justice (δικαιοσύνη).



**STANISŁAW ŁOJEK**  
UNIwersytet Jagielloński

## **MORALNOŚĆ JAKO ŹRÓDŁO (BANALNEGO) ZŁA. HANNAH ARENDT CZYTA KANTA**

Często uważa się, że właściwymi słowami na oznaczenie kwestii związanych z dobrem i złem są „moralność” i „etyka”. Potoczne, a niejednokrotnie również filozoficzne rozumienie tych słów pokrywa się z ich źródłowym znaczeniem obejmującym reguły postępowania, obyczaje, maniery czy nawyki. Zazwyczaj też zakłada się, że określenia takie jak „moralny-niemoralny” czy „etyczny-nieetyczny” dotyczą przede wszystkim naszych relacji z innymi ludźmi: z punktu widzenia moralności (etyki) złe jest takie postępowanie, które w jakiś sposób krzywdzi innych.

Doświadczenie nazistowskiego totalitaryzmu zwróciło uwagę Hanny Arendt na problematyczność powyższego rozumienia, a głębszy nad nim namysł doprowadził ją do szeregu niepokojących wniosków. Zauważyła ona, że sprowadzanie moralności do posłuszeństwa wobec powszechnie akceptowanych norm i zasad może sprawić, iż w sytuacjach, w których zasady te stają się wątpliwe, nie potrafimy odróżnić dobra od zła i zgodnie z tym rozróżnieniem postępować. Jednak nazistowscy przywódcy nie tylko odrzucili obowiązujące dotychczas zasady, ale zastąpili je nowymi, takimi, które nakazywały czynić to, co z punktu widzenia zasad poprzednio obowiązujących było bezwzględnie złe (Arendt podaje przykład zastąpienia chrześcijańskiego przykazania: „Nie zabijaj”, nazistowskim: „Zabijaj”). Prawdziwą moralną zagadką i problemem nie są, według niemieckiej myślicielki, owi nikczemni złoczyńcy, lecz ci wszyscy zwykli ludzie, którzy dostosowali się do zmienionych okoliczności. Ich liczba oraz zdumiewająca łatwość konwersji, a także przykład tych, którzy zdołali się jej oprzeć, skłoniły autorkę *Eichmanna w Jerozolimie* do wysnucia wniosku, że moralność zasad nie tylko okazuje się bezskuteczna w

warunkach kryzysu, ale też tłumi i przeciwstawia się ludzkim władzom, posiadającym moc powstrzymywania od czynienia zła.

Analizując w kilku pracach myślenie oraz sądenie, bo o nich mowa, Arendt niejednokrotnie odwołuje się do filozofii Kanta. Poniżej zamierzam ułożyć owe rozproszone treści w możliwie spójną całość, ukazującą, mam nadzieję, zarówno owocność jej interpretacji stanowiska królewieckiego filozofa, jak i znaczenie tego wielce oryginalnego ujęcia dla moralnej i politycznej myśli samej Arendt. Jednak prezentacja tych wątków ma przede wszystkim służyć pogłębionej refleksji nad sformułowanym przez nią problemem „banalnego” zła.

## I

Pierwszy tom *Życia umysłu*, zatytułowany *Myślenie*, Arendt rozpoczyna od przytoczenia słów Heideggera: „Myślenie nie daje poznania, jak czynią to nauki. Myślenie nie jest źródłem praktycznych umiejętności. Myślenie nie rozwiązuje zagadek świata. Myślenie nie wyposaża nas bezpośrednio w zdolność działania” [Arendt 2002, 35].

Nieco dalej określa ona aktywność myślową jako „nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę niezależnie od wyników i konkretnych treści” [Arendt 2002, 38], ponownie podkreślając jej niepraktyczność oraz niekonkluzywność. Człowiek czynu nie myśli, kiedy zastanawia się nad daną kwestią po to, by ustalić kierunek, cel czy sposób działania. Naukowiec nie myśli, kiedy rozważa określony problem, aby znaleźć jego prawidłowe rozwiązanie. Filozof nie jest myślicielem, jeśli podejmuje namysł nad którymś z fundamentalnych pytań w celu odkrycia jedynie prawdziwej odpowiedzi. Myślenie nie jest przypisane do żadnej z tych profesji, gdyż zdarza się ciągle w codziennym życiu, nieustannie narusza jego normalny proces [Arendt 2002, 225]. Człowiek inteligentny wcale niekoniecznie jest człowiekiem myślącym, brak myślenia nie jest głupotą.

Nieuchwytność myślenia, trudność określenia jego przyczyn czy motywów oraz ustalenia pożytków, jakie mogłoby przynieść, prawdopodobnie kazały Sokratesowi, który całe życie poświęcił myśleniu, porównać tę aktywność do wiatru, niewidzialnej siły ujawniającej się w tym, na co działa [Arendt 2002, 234-235]. Pisząc o



tym, Arendt ponownie odwołuje się do Heideggera, który podziwiał Sokratesa za to, że ten postanowił i zdołał trwać w przeciągu spowodowanym „wichrem myśli”, nie ulegając, jak *wszyscy inni* wielcy myśliciele, pokusie ucieczki w osłonięte od wiatru miejsce. Dlatego, powiada Heidegger, był on „najczystszy myślicielem Zachodu” [Arendt 2002, 235]. Sokrates przez całe swoje życie zastanawiał się nad tym, *czym jest*: sprawiedliwość, odwaga, pobożność... Kiedy jednak zadawał tego rodzaju pytania sobie samemu oraz innym, niezmiennie okazywało się, że wszystkie odpowiedzi są wielce niepewne, a niepewność ta — ze względu na to, o co zapytywał — była dla wielu jego rozmówców niepokojąca i dokuczliwa, wytrącała ich z równowagi. Sam Sokrates nie tylko potrafił trwać w tej niepewności, ale uczynił z niej stan pożądanym: uparcie twierdził, że żadnej odpowiedzi nie powinniśmy pozostawiać bez namysłu, że aktywność myślenia jest cenna sama w sobie, ponieważ jedynie refleksyjne życie jest wartościowe: „Sokrates niczego nie nauczał; nigdy nie poznał odpowiedzi na pytania, które zadawał. Gdyby wiedział, czym jest odwaga, sprawiedliwość, pobożność itd., nie odczuwałby już potrzeby, by je badać, tzn. by o nich myśleć. Wyjątkowość Sokratesa polega na tym, że skoncentrował się na samym myśleniu, bez względu na rezultaty. Przedsięwzięcie to nie posiada ani ostatecznego celu, ani ostatecznego motywu. Życie bezrefleksyjne nie jest warte przeżycia. To wszystko” [Arendt 1992, 37].

Rozmówcy Sokratesa, jak wiemy, nie zawsze podzielali jego entuzjazm. Byli wśród nich szanowani obywatele Aten. Często właśnie do nich zwracał się on z pytaniami o pobożność, sprawiedliwość czy odwagę, ponieważ powszechnie uważano ich (i oni sami siebie uważali) za pobożnych, sprawiedliwych, odważnych... Kiedy jednak wykazywał im ich niewiedzę, chcąc w ten sposób skłonić do myślenia, zazwyczaj reagowali oburzeniem. Uparte trwanie Sokratesa przy podważającym utrwalone przekonania zapytywaniu doprowadziło w końcu do tego, że szanowani obywatele Aten skazali go na śmierć. Oskarżając go o działalność wywrotową, wymierzoną przeciwko stabilizującym społeczeństwo zasadom, mieli oni sporo racji. Aktywność myślenia jest bowiem nieuchronnie wywrotowa i destrukcyjna, destabilizuje pojęcia, na których opiera się zarówno porządek społeczeństwa, jak i spokój oraz samozadowolenie jego członków: „W naturze tego niewidzialnego żywiołu jest wyzwolić, niejako odmrozić to, co zostało zamrożone przez

język, narzędzie myślenia, w myśl, w słowa (pojęcia, zdania, definicje, doktryny), których «słabość» i nieelastyczność tak świetnie Platon pokazał w *Liście siódmym*. W konsekwencji myślenie nieuchronnie wywiera destrukcyjny wpływ na wszystkie ustalone kryteria, wartości, miary dobra i zła, jednym słowem, na wszystkie zwyczaje i reguły działania w moralności i etyce. Te zamrożone myśli przychodzą tak łatwo, że można się nimi posługiwać we śnie: lecz jeśli wiatr myślenia wyrwie cię ze snu, obudzi cię i przywoła do życia, okaże się, że nie ma nic do uchwycenia poza niepewnością i jedyne, co można uczynić, to podzielić się nią z innymi” [Arendt 2002, 235].

W oczach tych, którzy są przywiązani do tego rodzaju kryteriów, wartości i miar, człowiek myślący jawi się jako niemoralny, tym samym zaś — niebezpieczny. Arendt wskazuje jednak na możliwość przewartościowania tej relacji. Zauważa bowiem, że w sytuacjach kryzysowych, kiedy to dotychczasowe wzorce i reguły postępowania tracą wiarygodność oraz moc oddziaływania, myślenie oraz jego produkty uboczne: sumienie i władza sądu, mogą okazać się jedynymi sposobami odróżniania dobra od zła. Można jednak posunąć się jeszcze dalej w waloryzacji myślenia i deprecjacji moralności utożsamianej z przywiązaniem do ogólnie przyjętych zasad. W pewnym sensie czyni to już Sokrates, kiedy oznajmia, że jedynie życie refleksyjne jest warte przeżycia (a warte przeżycia, jego zdaniem, jest tylko życie cnotliwe) i pokazuje, że (rzekoma) wiedza o tym, co dobre, pobożne czy sprawiedliwe, stanowi przeszkodę w praktykowaniu takiego sposobu istnienia.

Aby sprawdzić zasadność obu tez, należy poddać głębszej analizie aktywność myślenia oraz jej wspomniane wcześniej „produkty uboczne”, czyli sumienie i władzę sądu. Opisując je i badając, Arendt powołuje się nie tylko na nauczanie Sokratesa, materiału do przemyśleń dostarcza jej w dużej mierze filozofia Kanta.

## II

Arendt, jak pamiętamy, podziela z Heideggerem przekonanie, iż myślenie nie zapewni nam takiej wiedzy, jakiej dostarcza, na przykład, nauka. Twierdzi ponadto, iż rozróżnienie między wiedzą a myśleniem zawdzięczamy Kantowi, który postanowił odróżnić od siebie dwie władze umysłowe, ponieważ odkrył, że nasz umysł nie potrafi przestać

myśleć o pewnych sprawach i zadawać określonych pytań, mimo iż *zasadniczo* nie jest w stanie uzyskać o nich wiedzy pewnej, znaleźć definitywnych odpowiedzi [Arendt 2002, 48-49]. Zastanawiając się nad kwestiami Boga, wolności i nieśmiertelności, doszedł on do wniosku, że rozum (jedna ze wspomnianych władz) nie zadowala się ustaleniami drugiej władzy, czyli intelektu, i pragnie poza nie wykraczać. Intelekt jest bezradny wobec wymienionych kwestii, ponieważ jedynie sprawdzalna, pewna wiedza jest w stanie go zaspokoić.

Zdaniem Arendt, Kant nie w pełni zdawał sobie sprawę z tego, czego rzeczywiście dokonał, wprowadzając takie rozróżnienie. Uważał on, że rozum pragnie uwolnić się od ograniczeń narzucanych mu przez intelekt i wykroczyć poza ustaloną przezeń wiedzę, ponieważ poszukuje, i nie może przestać poszukiwać, odpowiedzi na wspomniane ostateczne pytania metafizyczne. Twierdził ponadto, że „zawiesił” wiedzę po to, by „uzyskać miejsce dla wiary” [Arendt 2003, 193]. Jednak, zdaniem Arendt, nie tyle zawiesił on wiedzę, ile oddzielił poznanie od myślenia, uwalniając w ten sposób to ostatnie. Uzyskał zatem miejsce bynajmniej nie dla wiary, lecz właśnie dla myślenia [Arendt 2002, 49], które, jak później dodaje Arendt, „jest niebezpieczne dla wszelkiej wiary i samo nie przynosi nowej wiary” [Arendt 2002, 238].

Poznanie ogranicza myślenie przez to, że narzuca mu własne kryteria pewności i oczywistości. Jeśli rezultaty myślenia tychże kryteriów nie spełniają — a zdaniem Arendt (i, jak pokazuje ona, również zdaniem Kanta), spełniać nie mogą — poznanie domaga się, by uznać je za bezwartościowe, a na pewno mniej wartościowe od wiedzy, opinii czy mniemania. Łatwo zauważyć, że w podobny sposób, a przy tym zdecydowanie mocniej, ogranicza myślenie wiara, na którą otwarcie powołuje się Kant. Wszak wierzyć w coś, to uważać to za prawdziwe, pewne, oczywiste. A przecież wiemy, iż opisywany przez Kanta rozum, będący według Arendt właśnie myśleniem, nigdy nie osiąga pewnej i oczywistej wiedzy o sprawach, których nie potrafi przestać rozważać. O sprawach, dodaje Arendt, które nie ograniczają się bynajmniej do wymienionych przez Kanta odwiecznych kwestii metafizycznych. Myślenie bowiem może w zasadzie dotyczyć każdego tematu, w tym także tych kwestii, które z punktu widzenia czy to poznania, czy to wiary wydają się jak najbardziej niepodważalne.

Arendt zauważa, że nikt przed Kantem i nikt po nim, z wyjątkiem Sartre'a, nie umieścił w tytule ważnego dzieła filozoficznego słowa „krytyka” [Arendt 1992, 31]. Sugeruje też, że inspiracją mógł być dla niego duch Oświecenia, owej epoki krytycyzmu, która, jak on sam stwierdza, zaleca każdemu przyjęcie negatywnej postawy wobec „obcego kierownictwa” przesądów i autorytetów po to, by uwolnić się od nich, „wyjść z niepełnoletności” i zacząć wreszcie „posługiwać się swym własnym rozumem” [Arendt 1992, 32].

O tym, czy rzeczywiście dojrzeliliśmy do tego, by móc posługiwać się swym własnym rozumem, świadczy nasza zdolność obywatela się bez dogmatycznych idei i zasad. Myślenie krytyczne (czyli po prostu myślenie) stoi w opozycji do dogmatyzmu. To stwierdzenie jest dość oczywiste. Równie oczywiste wydaje się to, że wszyscy tak czy owak, w taki lub inny sposób, w odniesieniu do takiej lub innej kwestii, *zaczynamy* jako dogmatycy [Arendt 1992, 33]. Na pewnym etapie życia każdy z nas uznaje pewne prawdy za niewzruszone, gdyż są one poparte autorytetem tradycji, religii, sumienia, oczywistości, sprawdzalności, zdrowego rozsądku itd. Wydaje się zresztą, że bez takich fundamentów, jako punktów wyjścia i początkowego oparcia, w ogóle nie moglibyśmy zacząć myśleć. Ale kiedy myślenie już się rozpocznie, będąc myśleniem, kruszy fundamenty, „odmraża to, co zostało [w nich] zamrożone”.

Często jednak jest tak, że myślenie podważa i obala jeden dogmatyczny system po to tylko, by wcześniej czy później zastąpić go innym dogmatycznym systemem. Arendt przypomina, iż nie tak długo po tym, jak oceniając skutki przeprowadzonej przez Kanta krytyki Mendelssohn nazwał go „wszechniszczycielem” [Alles-Zermalmer], myśliciele z kręgu niemieckiego idealizmu, których rzeczona krytyka uwolniła od dotychczasowego dogmatyzmu, otwierając przestrzeń dla myśli spekulatywnej, stworzyli „nie tylko nowe systemy, lecz także nową «naukę» [...], gorliwie zacierając Kantowskie rozróżnienie pomiędzy rozumem, który zajmuje się tym, co niepoznawalne, a intelektem zajmującym się poznaniem. Poszukując Kartezjańskiego ideału pewności, tak jakby Kant nigdy nie istniał, wierzyli z całą powagą, że wyniki ich spekulacji obowiązują w ten sam sposób, co wyniki procesów poznawczych” [Arendt 2002, 50].

Zresztą sam Kant, nie w pełni zdając sobie sprawę z tego, jak bardzo niszczyielskie jest jego krytyczne przedsięwzięcie, wierzył, że

jego właściwym celem jest przygotowanie gruntu pod budowę „przyszłego systemu metafizyki” [Arendt 1992, 37]. Choć nie dokonał tego, co sobie zamierzył, wyrażone przezeń oczekiwanie ukazuje trwałość i siłę poglądu, będącego udziałem nie tylko filozofów, który każe nam traktować używanie rozumu wyłącznie jako drogę do osiągnięcia wiedzy pewnej, znajdowania punktu oparcia całkowicie odpornego na wątplenie. Dość powszechne wydaje się przekonanie, że jeśli myślenie nie osiąga takich rezultatów, tkwi w nim błąd, który należy wyeliminować. Z drugiej strony, kiedy coś niepowątpiewalnego uda nam się w końcu znaleźć, a przynajmniej uwierzyć, że znaleźliśmy, jesteśmy na ogół przeświadczeni, że dalsze badanie, podawanie w wątpliwość i poszukiwanie są zbyteczne i nie mają sensu. Zgodnie z tym ujęciem, sama aktywność myślenia nie jest, co prawda, dogmatyczna, ale ostatecznie do dogmatyzmu prowadzi lub powinna prowadzić. Zdaniem Arendt, takie podejście do myślenia zapoznaje jego istotę. Nie posiada ono bowiem żadnego celu poza sobą, nie zmierza do niezachwianych i ostatecznych ustaleń, nie jest drogą do nowych dogmatów. Jeśli rzeczywiście chcemy myśleć, musimy być przygotowani na to, by podać w wątpliwość również rezultaty naszych własnych przemyśleń. Powołując się na opublikowane pośmiertnie prywatne notatki Kanta<sup>1</sup>, Arendt porównuje myślenie do tkaniny Penelopy, stwierdzając, że nic nie jest w stanie ostatecznie uciszyć potrzeby myślenia, gdyż „może ona być zaspokojona jedynie przez samo myślenie, a myśli, jakie miałam wczoraj, zaspokoją tę potrzebę dziś tylko w tym stopniu, w jakim chcę i w jakim posiadam zdolność przemyślenia ich na nowo” [Arendt 2002, 132].

Wydaje się zatem, iż uwalniając destrukcyjne z natury myślenie, Kant w pełni zasłużył na przyznane mu miano wszechniszczyiciela. Należy jednak zapytać, co pozostawia po sobie ta „rozmrażająca” wszelkie pojęcia, idee i wartości aktywność. Jeśli jest tak, że dopóki myślimy, dopóty nie jesteśmy w stanie bezgranicznie zaufać żadnej prawdzie, zgodzić się bezwarunkowo z żadnym przekonaniem, to czy myśląc, nie stajemy się z konieczności sceptykami?

---

<sup>1</sup> Oto (przytoczone za Arendt) stosowne cytaty: „Nie akceptuję jako zasady tezy, że jeśli użycie czystego rozumu czegoś dowiodło, to wynik powinien być wolny od wątpliwości, tak jak gdyby był on solidnym aksjomatem”, oraz „nie podzielam opinii, że nie powinno się wątpić, skoro raz uzyskało się przeświadczenie w odniesieniu do czegoś. W czystej filozofii jest to niemożliwe. Nasz umysł ma do tego naturalną awersję” [Arendt 2002, 132].

Dogmatyzm (a przypomnijmy, że, według Arendt, na jakimś etapie życia wszyscy jesteśmy dogmatykami) przeradza się w sceptycyzm zazwyczaj wtedy, gdy odkrywamy, że istnieje wiele dogmatów, z których każdy rości sobie prawo do prawdy, my zaś nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy którekolwiek z tych roszczeń jest uzasadnione. W tej sytuacji, oznajmia sceptyk, nie pozostaje nam nic innego, jak albo wybrać arbitralnie jeden z konkurujących dogmatów, albo pozostać obojętnym wobec wszystkich [Arendt 1992, 33]. Arendt uważa jednak, że myślenie jest czymś odrębnym, że myśląc, pozostawiamy za sobą zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm<sup>2</sup>. W pewnym sensie sceptycyzm jest równie dogmatyczny jak dogmatyzm, ponieważ stawia równie wysokie wymagania wobec prawdy. Kiedy sceptyk stwierdza, że nic nie jest prawdą, uznaje jedynie, że nic owych wymagań nie spełnia. Natomiast ktoś, kto myśli, zajmuje wobec prawdy bardziej umiarkowaną postawę [Arendt 1992, 33]. Będąc istotą skończoną, człowiek nie jest w stanie wejść w posiadanie absolutnych prawd. To jednak nie oznacza, że nic nie wie. Krytyczne myślenie ujawnia bowiem, co możemy wiedzieć, a czego nie możemy i dlaczego.

Dla dogmatyka oraz sceptyka ten rodzaj wiedzy jest zapewne daleko niewystarczający; w ich oczach rezultaty myślenia nie zasługują nawet na to zaszczytne miano. Arendt nie mogłaby jednak twierdzić, że dzięki myśleniu zostawiamy za sobą zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm, gdyby przypisywała tej aktywności wyłącznie krytyczno-destruktywną rolę. W braku czy też nieumiejętności myślenia upatrywała ona zasadniczej przyczyny „banalnego” zła. W myśleniu — a dokładniej: w tym, że *zaczniemy* myśleć — pokładała też nadzieję na przezwyciężenie trwającego od dawna moralnego kryzysu, który, jej zdaniem, z całą mocą ujawnił się w warunkach totalitaryzmu (będącego w dużej mierze jego konsekwencją).

### III

„Produktem” procesu myślenia jest sumienie [Arendt 2002, 243 i nn]. Arendt stwierdza, iż jest to produkt „uboczny”, ponieważ osądy czy

---

<sup>2</sup> W biograficznym kontekście Arendt stwierdza, że krytyczne myślenie było dla Kanta „sposobem przezwyciężenia zarówno starych metafizycznych szkół — Wolffa i Leibniza — jak i nowego sceptycyzmu Hume’a, który obudził go z dogmatycznej drzemki” [Arendt 1992, 32].



werdykty sumienia nie są właściwymi celami tej aktywności, sumienie pojawia się niejako przy okazji myślenia. Sumienie, o którym mowa, nie nakazuje nam ani nawet nie podpowiada, co mamy uczynić, raczej „ustanawia przeszkody”, mówi, czego nie powinniśmy robić. Takie ujęcie sumienia odbiega zatem od jego tradycyjnego rozumienia, zgodnie z którym wskazuje nam ono — czy to jako głos Boga, czy jako *lumen naturale* — jakie postępowanie jest właściwe. Arendt zwraca uwagę na jeszcze jedną różnicę: podczas gdy zgodnie ze zwyczajowym rozumieniem sumienie towarzyszy nam zawsze i wszędzie, sumienie jako produkt myślenia pojawia się tylko wtedy, gdy... myślimy.

Kluczowa dla ukazania tak rozumianego sumienia jest, zdaniem Arendt, następująca wypowiedź Sokratesa: „Wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”<sup>3</sup>.

Arendt tłumaczy, że rozdzwięk wewnątrz nas, o którym mówi Sokrates, może zaistnieć tylko wtedy, gdy sami nie jesteśmy lub przestajemy być jednością. To zaś, według Sokratesa, przytrafia nam się wówczas, gdy myślimy. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, myśląc nie jesteśmy sami, gdyż istotą myślenia jest bezdźwięczny dialog między „ja” i „mną” [Arendt 2002, 248]. Myślenie polega na naprzemiennym zadawaniu pytań i udzielaniu odpowiedzi. Ale ponieważ dokonuje się w samotności, myśląc wchodzę w samego siebie, to ja sam jestem zarówno stroną pytającą, jak i odpowiadającą. Przy czym bezdźwięczność tej wymiany, rozmowy mnie samego z samym sobą, sprawia, że często nie potrafimy rozpoznać dialogicznego charakteru myślenia.

Ponieważ omawiane rozdzielenie jest efektem myślenia, znika, kiedy przestajemy myśleć i opuszczamy samych siebie, by przenieść się do świata zjawisk. Wtedy na powrót stajemy się jednością. Zwyczajowa interpretacja sumienia jako czegoś stale obecnego nie chwyta tej nieciągłości. Tak jak nie chwyta *kryterium* myślowego dialogu, którym „nie jest już prawda, to bowiem wymagałoby, aby odpowiedzi dawane przeze mnie na moje pytania były albo rodzajem naoczności mającej siłę zmysłowej ewidencji, albo też koniecznymi konkluzjami,

---

<sup>3</sup> Platon, *Gorgiasz*, 482 b-c. Cyt. za: [Arendt 2003a, 212].



przypominającymi swą konsekwencją matematyczne czy logiczne rozumowanie, odpowiadające strukturze naszego umysłu i narzucające się jakby siłą naturalną. Jedyne kryterium Sokratejskiego myślenia jest zgodność, niesprzeczność z samym sobą, *homologeîn autos heauto*; jego przeciwieństwem jest sprzeczność wewnętrzna, *enantia legeîn autos heauto*, czyli bycie własnym przeciwnikiem” [Arendt 2002, 249].

Ponieważ niesprzeczność z samym sobą stanowi jedyne kryterium wewnętrznego dialogu, jakim jest myślenie, nie może nam ono dostarczyć żadnych pozytywnych wskazań, a jedynie (jak Sokratejski *daimonion*) — odradzać, powstrzymać przed konkretnym działaniem. Skuteczność powstrzymywania zależy od tego, czy i do jakiego stopnia boimy się pozostawać w towarzystwie, ewentualnego, mordercy, złodzieja, tchórza...

O tym, że postulat niezaprzeczenia sobie, pozostawania w zgodzie z własnym „mną”, posiada wymiar etyczny, doskonale świadczy imperatyw kategoriyczny Kanta. Zdaniem Arendt, zawarte w nim żądanie, by postępować wedle takich zasad, co do których moglibyśmy chcieć, by stały się powszechnym prawem, zakłada, że potencjalny złodziej czy morderca zaprzeczy samemu sobie, czyniąc z siebie wyjątek, ponieważ nikt nie może chcieć być okradzionym czy zabitym [Arendt 2002, 252].

Należy jednak pamiętać, że świadome powstrzymywanie się przed niecnymi czynami w celu niepopadnięcia w sprzeczności z samym sobą nie jest bynajmniej jedynym sposobem uniknięcia takiego odrażającego czy wręcz strasznego towarzystwa. Wszak pojawić się może ono wyłącznie wtedy, gdy sami ze sobą podejmujemy wewnętrzny dialog. Wystarczy zatem przestać zastanawiać się nad tym, co mówimy i co robimy, aby nie musieć z nikim takim się spotykać, nie musieć ani zaprzeczać sobie, ani po popełnieniu zbrodni — jeśli takową się popełniło — odczuwać żalu.

Ponieważ sumienie jest produktem wewnętrznego dialogu, ma ono ściśle prywatny charakter. Kiedy zatem Sokrates nawoływał do pozostawania w zgodzie z samym sobą, nie występował jako obywatel [Arendt 2002, 256]. Tak rozumiane sumienie może się więc wydawać nieprzydatne dla społeczności i pozbawione politycznego znaczenia. Arendt zauważa jednak, że istnieje jeszcze jeden produkt uboczny myślenia, zdolność sądenia, „którą nie bez racji można nazwać najbardziej polityczną z ludzkich zdolności” [Arendt 2002, 258].

Podczas gdy myślenie obcuje z pojęciami, czyli z tym, co ogólne i niewidzialne, sądzenie, zdolność odkryta przez Kanta, ma do czynienia z tym, co jawne i jednostkowe. Myśląc, wycofujemy się do własnego wnętrza, kiedy jednak powracamy do świata zawsze jednostkowych zjawisk, nasz umysł potrzebuje innej „władzy”, by móc się nimi zająć [Arendt 1992, 4].

Związek sądzenia z myśleniem polega na tym, że to ostatnie niszcząc ustalone przekonanie oraz zasady postępowania, pozwala nam dotrzeć do tego, co jednostkowe, bez pomocy przyswojonych i zakrzepłych uniwersaliów. Aktywizując wewnętrzny dialog mnie samego z sobą samym, myślenie wytwarza — w postaci sumienia — wewnętrzną miarę moich własnych czynów, partnera, przed którym z czynów tych muszę zdać sprawę. Z kolei *zewnętrzną* manifestacją „wiatru myśli” jest miara uwidaczniająca się w świecie zjawisk, „gdzie człowiek nigdy nie jest sam i zawsze ma zbyt dużo na głowie, żeby myśleć” [Arendt 2003a, 220].

Choć wydawanie przez nas sądów o tym, co jednostkowe (*to jest piękne, to jest brzydkie, to jest dobre, to jest złe*), jest faktem, niełatwo fakt ten wytłumaczyć. Myślenie zasadniczo polega na uogólnianiu: uzgadnianiu ze sobą tego, co jednostkowe, z tym, co uniwersalne. Jeśli to, co uniwersalne, jest już nam dane (w postaci reguły, zasady, prawa), sprawa jest stosunkowo łatwa: należy po prostu przyporządkować mu to, co jednostkowe. Problem pojawia się wtedy, gdy mamy do czynienia wyłącznie z tym, co jednostkowe, i musimy dopiero z niego wyprowadzić to, co uniwersalne: „Miarą nie może zostać zaczerpnięta z doświadczenia ani wywiedziona z czegoś, co leży na zewnątrz. Nie mogę osądzać *jednej* rzeczy jednostkowej za pomocą drugiej; aby określić jej wartość, potrzebuję *tertium quid* czy też *tertium comparationis*, czegoś, co odnosi się do obu rzeczy jednostkowych, a jednak od każdej z nich się różni” [Arendt 1992, 76].

W *Krytyce władzy sądzenia* Kant mierzy się z tym problemem, poddając analizie sądy refleksyjne, w których dokonuje się przejście od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne, *bez* pośrednictwa uprzednio danych pojęć [Arendt 1992, 91]. Zdolność do takiego sądzenia pozwala nam traktować to, co jednostkowe, w jego konkretności i szczególności, rozpoznać konkretność i szczególność jako taką, niezamaskowaną przez uniwersalne pojęcia. Jeśli to, co uniwersalne (w postaci zasady czy prawa), jest już nam dane, możemy mu

przyporządkować (dokonać subsumpcji) to, co jednostkowe. Kiedy tak czynimy, posługujemy się sądem determinującym. W odróżnieniu od niego, sąd refleksyjny znajduje zastosowanie wtedy, gdy mamy do czynienia wyłącznie z tym to, co jednostkowe, i chcemy znaleźć dla niego czy też wyprowadzić z niego to, co uniwersalne. Kant wyjaśnia, jak to jest możliwe, wskazując na „ważność egzemplaryczną”, na którą powołujemy się wtedy, gdy osądzamy konkretną rzecz, uznając ją za ucieleśnienie czy też przykład piękna, dobra, odwagi, sprawiedliwości...: „Każda jednostkowa rzecz — na przykład stół — posiada odpowiadające jej pojęcie, dzięki któremu rozpoznajemy stół jako stół. Można je rozumieć jako «Platońską» ideę lub Kantowski schemat: mamy przed okiem umysłu kształt schematycznego lub jedynie *formalnego stołu*, do którego każdy stół musi jakoś pasować. Możemy też wyjść od wielu stołów, które widzieliśmy w życiu, i pozbawić je w myśli cech wtórnych; to, co pozostaje, jest stołem-w-ogóle, posiadającym minimum własności wspólnych wszystkim stołom: *stołem abstrakcyjnym*. Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość i dotyczy ona sądów, które nie są poznawcze: możemy napotkać lub pomyśleć o jakimś stole, o którym sądzimy, że jest najlepszy z możliwych stołów i bierzemy ten stół za przykład tego, czym stoły w rzeczywistości powinny być: stół *egzemplaryczny* [...]. Ów egzemplaryczny stół jest i pozostaje czymś jednostkowym, co w swej jednostkowości ujawnia ogólność, która w żaden inny sposób nie mogłaby zostać zdefiniowana. Odwaga jest *jak Achilles*. I tak dalej” [Arendt 1992, 77].

Arendt podkreśla, że choć sam Kant zajmował się głównie sądami estetycznymi, władza sądenia, a także jej brak, może przejawiać się we wszystkich dziedzinach, w tym także w najbardziej ją interesujących: moralności i polityce. Współczesna dyskusja nad kwestiami moralnymi przypomina, jej zdaniem, tę, która w wieku osiemnastym toczyła się wokół kwestii smaku [Arendt 2003b, 167-168]. Kant słusznie zauważył, że w tej dziedzinie wydajemy sądy, mimo iż nie możemy odwołać się do ogólnych reguł, których prawdziwość byłaby czymś oczywistym. Jednak z podobną sytuacją braku uznawanych powszechnie za prawdziwe zasad i norm mamy dziś do czynienia na polu moralności, gdzie potrzeba wydawania sądów wydaje się dużo większa. Kant uważa, wbrew dość powszechnemu przekonaniu o arbitralności smaku, że w kwestii piękna możliwa jest sensowna dyskusja, która może prowadzić do zgody. Jeśli ma rację, a jego analizy

warunków uzgadniania sądów estetycznych mają zastosowanie również do sądów moralnych, to w dzisiejszej sytuacji mogłyby się one okazać szczególnie przydatne.

Kant wykazuje społeczne znaczenie zmysłu smaku, poddając analizie dwie kolejne władze: wyobraźni oraz zmysłu wspólnego [Arendt 1992, 74]. Umożliwiając przedstawienie sobie czegoś, co w określonym momencie nie jest obecne, wyobraźnia wytwarza dystans do danej rzeczy, dzięki czemu możemy wydać o niej bezstronny sąd. Sąd jest bezstronny, ponieważ wydająca go osoba jest niezaangażowana, dana rzecz czy też wydarzenie nie dotyka jej, nie wpływa na nią bezpośrednio. Zdolność do przedstawiania sobie tego, czego w danym momencie bezpośrednio nie doświadczamy, jest podstawą zmysłu wspólnego, który pozwala nam komunikować nasze doznania, dzięki czemu nie jesteśmy izolowanymi jednostkami, lecz tworzymy z innymi ludźmi wspólnotę. Inni nie muszą być bezpośrednio obecni, aby zmysł wspólny mógł funkcjonować i spełniać swoją rolę przy wydawaniu sądów. Dzięki zdolności wyobrażania jesteśmy w stanie uobecnić ich sobie, przedstawić ich odczucia i zapatrywania. Zmysł wspólny sprawia więc, że możemy myśleć „z pozycji wszystkich innych ludzi, a zatem kiedy ktoś wydaje sąd głoszący, że coś jest piękne, nie chodzi jedynie o to, iż sprawia mu to przyjemność (ja mogę lubić rosół, a inni nie), lecz że domaga się zgody od innych, ponieważ wydając osąd już uwzględnił ich punkt widzenia i dlatego ma nadzieję, że jego sądy mają w sobie pewną powszechną, choć być może nie uniwersalną ważność” [Arendt 2003b, 168-169].

Mój własny sąd nie jest subiektywny, choć pozostaje moim własnym sądem, a jego słuszność nie jest dla mnie zależna od tego, czy mógłby znaleźć uznanie u większości [Arendt 2003b, 169]. Zastanawiając się nad ważnością tego rodzaju sądów, Arendt stwierdza, za Kantem, iż nie jest ona ani subiektywna, ani uniwersalna, lecz — reprezentatywna: zależna od tego, jak wiele punktów widzenia uda mi się uwzględnić. Ponieważ władza sądenia zakłada wyobrażanie sobie (możliwie wielu) sądów innych ludzi, jej praktykowanie wymaga wykroczenia poza to, co wyłącznie nasze własne: „«W smaku», powiada Kant, «przezwyćniętany jest egoizm» — uwzględniamy istnienie innych ludzi i musimy się starać o ich akceptację” [Arendt 2003b, 170].

Arendt zwraca uwagę, iż tego rodzaju samoprzewyciężenie, niezbędne, zdaniem Kanta, przy wydawaniu sądów estetycznych, nie

jest czymś koniecznym w obrębie jego myśli etycznej. Wymiar moralny władzy sądenia ujawnia się zatem jakby wbrew zamierzeniom królewieckiego filozofa. Arendt uważa jednak, że kontekst rozważań nad ową władzą wymusił jego ujawnienie: „Jeśli rozważamy moralność nie tylko w jej negatywnym aspekcie — powstrzymywania się od czynienia zła, co może oznaczać powstrzymanie się od wszelkiego działania — to powinniśmy uwzględnić ludzkie postępowanie w kategoriach, które Kant uznał za właściwe tylko dla zachowań w sferze estetyki. A powód, dla którego odkrył on moralne znaczenie tej na pozór tak innej sfery ludzkiego życia, był taki, że tylko tu Kant uwzględnił ludzi jako liczbę mnogą, jako żyjących we wspólnocie” [Arendt 2003b, 171].

Uwaga ta do pewnego stopnia tłumaczy również, dlaczego Arendt uznała zdolność sądenia za najbardziej polityczną z ludzkich zdolności. Do pewnego stopnia — ponieważ uwzględnienie ludzi jako żyjących we wspólnocie wydaje się dość oczywiste w *każdym* ujęciu polityki. Rzecz w tym, że mówiąc o autentycznej polityce, Arendt odrzuca jej tradycyjne rozumienie. Twierdzi, że fundamentalne dla niej są nie tyle takie pojęcia, jak władza, panowanie czy interes, lecz: bycie razem, wspólnota opinii i sądów, brak podziału na rządzących i rządzonych, dyskusja i wzajemne przekonywanie się. Przy takim ujęciu fundamentalnego znaczenia nabiera omawiana wcześniej kwestia ważności, jaką akceptujemy i jakiej domagamy się w sferze politycznej. Wspomniana ważność reprezentatywna, przysługująca sądom i opiniom, jest wprost zależna od wielości, a przy tym wyklucza subiektywizm. Ten rodzaj ważności można osiągnąć tylko tam, gdzie występuje różnorodność poglądów oraz zapewniona jest możliwość ich nieskrępowanego wyrażania, porównywania, testowania. Często jednak (zazwyczaj?) polityka zakłada taką ważność, która eliminuje różnorodność poglądów i drastycznie ogranicza bogactwo oraz otwartość dyskusji: ważność obiektywną i uniwersalną, którą kojarzymy z prawdą: „Kłopot polega na tym, że prawda dotycząca faktów, podobnie jak każda inna, apodyktycznie domaga się uznania i wyklucza dyskusję, która stanowi przecież istotę życia politycznego. Sposoby myślenia i komunikacji dotyczące prawdy są z politycznego punktu widzenia nieuchronnie despotyczne; nie uwzględniają opinii innych ludzi, podczas gdy właśnie uwzględnianie ich jest znamiem wszelkiego ściśle politycznego myślenia” [Arendt 1994, 283].

Wydaje się, iż przywołane obserwacje, dotyczące sfery politycznej, można odnieść również do dziedziny moralności. Tu i tam mamy bowiem do czynienia z konkurencyjnymi modelami, odwołującymi się do różnych ludzkich władz i, co za tym idzie, odmiennych kryteriów ważności. Przy czym namysł nad polityką wskazuje na pewną okoliczność, która przy rozważaniach nad kwestiami moralnymi jak na razie nie została w pełni ujawniona. Otóż zestawiając „politykę prawdy” z „polityką opinii”, przekonujemy się, że nie tylko reprezentują one odmienne sposoby rozumienia i uprawiania polityki, ale są ze sobą w relacji wykluczania. Wynika stąd, że jeśli opowiadamy się, tak jak Arendt, za tą ostatnią, to sama troska o rozwój ludzkich zdolności (myślenia, wyobraźni, sądzenia) oraz kultywowanie zmysłu wspólnego nie wystarczą. W ramach polityki wymagającej uniwersalnej zgody i podporządkowania nie mogą się one bowiem rozwijać ani nawet uzewnętrzniać. Chodzi więc nie tylko o wybór takiego, a nie innego modelu polityki. Opowiadając się za jednym z nich, musielibyśmy aktywnie przeciwstawić się drugiemu. Nasze konfrontacyjne wystąpienie byłoby przy tym skierowane nie tylko przeciwko innym (ludziom czy instytucjom), lecz często także przeciwko nam samym: naszemu przywiązaniu do obowiązujących w sferze publicznej reguł i zasad oraz oczekiwaniu od nich obiektywnej i uniwersalnej ważności. Ale podobnej ważności zazwyczaj oczekujemy również od reguł i zasad moralnych. Często też całkowicie utożsamiamy z nimi moralność. Jeśli jednak myślenie oraz sądzenie mają znaczenie moralne, a przywiązanie do reguł i zasad utrudnia je lub wręcz uniemożliwia, to czy nie mogłoby być zasadnym twierdzenie, że takie przywiązanie jest źródłem zła?

#### IV

Zdaniem Arendt, moralne znaczenie myślenia oraz władzy sądzenia ujawnia się w czasach i sytuacjach kryzysowych, kiedy to podważone zostają uświęcone tradycją, powszechnie uznawane normy i zasady postępowania oraz gruntujące je idee. Właśnie wtedy zdolność osądzania konkretnych czynów i sytuacji — stwierdzania „to jest złe”, „to dobre” — bez odwoływania się do ogólnych zasad okazuje się szczególnie przydatna. Takie ich zastosowanie wydaje się jednak ograniczone do specyficznych i stosunkowo rzadkich okoliczności. Na



pierwszy rzut oka nie ujawnia się w nim również właściwie żaden rodzaj relacji między oboma typami moralności, ponieważ władza sądenia wkracza dopiero wtedy, gdy ogólne zasady już nie obowiązują, nie są uznawane. Siła tego wrażenia słabnie, kiedy dostrzegamy rolę, jaką w takich sytuacjach ma do spełnienia myślenie. Władza sądenia nie pojawia się bowiem spontanicznie, lecz musi zostać wyzwolona właśnie przez myślenie, które dokonuje tego, rozpuszczając i niszcząc utrwalone idee, wartości, przeświadczenia. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z prostym zastąpieniem unicestwionego systemu moralnego innym, ile raczej z konfrontacją dwóch przeciwstawnych, przynajmniej do pewnego stopnia, systemów. Opisuując sytuacje, w których tego rodzaju konfrontacja okazuje się wskazana czy nawet konieczna, Arendt formułuje niepokojące wnioski na temat naszej zwyczajowej moralności.

Doświadczenie dyktatury nazistowskiej w Niemczech skłania ją do postawienia czterech ściśle ze sobą związanych pytań: Kto i dlaczego, nie będąc potworem, służył temu systemowi bez żadnego sprzeciwu? Kto i dlaczego postanowił i miał odwagę mu się przeciwstawić, odmawiając współpracy?

Akceptacja była, jej zdaniem, udziałem znakomitej większości członków szacownego, jak to ujmuję, społeczeństwa, ludzi przywiązanych do ustalonych zasad, reguł i wartości. Uderzająca łatwość, z jaką uznali oni nowe zasady, by następnie, po klęsce reżimu, równie gładko wrócić do uprzednich norm postępowania, skłania do zastanowienia się nad motywami oraz naturą owego przywiązania. Arendt dostrzega tutaj swoistą redukcję moralności, która sprawia, że staje się ona jedynie zespołem „obyczajów i manier, który można zamienić na inny równie łatwo, jak zmienia się narodowe obyczaje zachowania przy stole” [Arendt 2003c, 74]. Zasadnicza różnica między narodowymi obyczajami zachowania przy stole a moralnością polega, jak się wydaje, na tym, że od zaleceń tej ostatniej oczekujemy uzasadnienia, które odwołuje się do obiektywnych własności zalecanych czynów, postaw czy sposobów życia: są one zalecane, ponieważ są dobre; właśnie dlatego powinniśmy je praktykować, nie zaś dlatego, że są zalecane. A jednak zaproponowane przez Arendt porównanie wydaje się w omawianym kontekście całkiem zasadne. Przyjmując bowiem nowe zasady, członkowie szacownego społeczeństwa zaakceptowali zalecane przez nie czyny, które wedle

wcześniejszych zasad, jak najbardziej przez nich uznawanych, były po prostu niemoralne. Można zatem powiedzieć, że treść moralnych zasad była dla nich stosunkowo nieistotna, z pewnością mniej istotna aniżeli ich forma.

Zastanawiając się nad fenomenem tej obojętności, Arendt dochodzi do wniosku, iż ma ona związek z niezdolnością do myślenia. Właśnie taką niezdolność — połączoną z całkowicie bezrefleksyjną wiernością wobec obowiązujących prawideł i reguł — dostrzegła u Eichmanna: „Uderzyła mnie wyraźna płaskość zła, która uniemożliwiała doszukiwanie się jakichkolwiek głębszych korzeni lub motywów jego jawnie złych czynów. Czyny były potworne, natomiast ich sprawca [...] był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny. Trudno było doszukać się u niego śladu przekonań ideologicznych czy szczególnie złych pobudek, a jedyną wyraźną cechą dającą się odnaleźć w jego działaniu minionym, a także w zachowaniu podczas przesłuchania i procesu, było coś całkowicie negatywnego — nie była to głupota, lecz brak myślenia. W izraelskim sądzie i więzieniu Eichmann funkcjonował tak samo jak w systemie nazistowskim, gdy jednak napotykał sytuacje, w których rutyna proceduralna nie istniała, był zupełnie bezradny i jego przepojony frazesami sposób mówienia stwarzał wrażenie makabrycznej komedii” [Arendt 2002, 36].

W motywacji nazistowskiego arcyzbrodniarza nie było nic demonicznego. Eichmann robił rzeczy potworne nie z tego powodu, że znajdował w nich szczególne upodobanie, lecz dlatego, że nie był w stanie dostrzec ich potworności. Nie dostrzegał jej, gdyż popełniane czyny były, jego zdaniem, zgodne z uznawanym w jego kręgu kodeksem działania. Z drugiej strony, nie był w stanie ani zrozumieć, ani ocenić żadnego przypadku, który nie mieścił się w ramach wyznaczonych przez znane mu reguły i zasady. Zaobserwowanie obu tych braków u Eichmanna skłoniło Arendt do wysunięcia przypuszczenia, iż źródłem czynionego przezeń zła mogła być całkowita niezdolność do myślenia, do „rozważania wszystkiego, co się zdarza”. Jednak pisząc o nim, zdawała się ona traktować go jako wyjątek i, zwracając uwagę na społeczną funkcję tradycyjnie rozumianej moralności, mimo wszystko nie przypisywała wspomnianej niezdolności „szacownym” członkom społeczeństwa: „Frazesy, banalne określenia, wierność konwencjonalnym, standardowym kodeksom działania i wyrażania pełni społecznie znaną funkcję ochrony przed rzeczywistością, czyli



bronią nas przed stale narzucaną nam przez fakty i zdarzenia potrzebą myślowej uwagi. Nieustanne zadośćuczynianie tej potrzebie wyczerpałoby nas kompletnie. Eichmann natomiast różnił się od nas wszystkich tym, że wszelka świadomość istnienia takiej potrzeby była mu całkowicie obca” [Arendt 2002, 37].

Nie w pełni wiadomo, kogo Arendt ma na myśli, mówiąc: „my wszyscy”. Ale w tym samym tekście, około dwustu stron dalej, autorka stwierdza, że najbardziej posłuszni wobec reguł ustanowionego przez nazistowski reżim kodeksu byli ci, którzy najgorliwiej przestrzegali reguł kodeksu wcześniejszego, obalonego przez nazistów [Arendt 2002, 238]. Jej zdaniem, to właśnie ta gorliwość czyniła ich „najbardziej szacownymi filarami [każdego?] społeczeństwa”. Nie popełniali oni tak potwornych czynów, jak Eichmann, a „jedynie” ich popełnianiu się nie przeciwstawiali. Mimo wszystko, różnica wydaje się ogromna. Arendt uważa jednak, że przyczyna ich bierności oraz jego działania jest taka sama: niezdolność do myślenia. Jeśli diagnoza ta jest prawdziwa, to należałoby przypuszczać, że szacowni obywatele nie splamili się zbrodniami wyłącznie dzięki pomyślnemu dla nich zbiegowi okoliczności.

Dokonana przez Arendt analiza zachowań i, przede wszystkim, motywacji tych, którzy jednak postanowili się przeciwstawić, zdaje się potwierdzać powyższe przypuszczenie. Tak się złożyło — zdaniem Arendt, tak musiało się złożyć — że często byli to ludzie kwestionujący zarówno wcześniejsze, jak i nowe, ustanowione przez nazistów wartości i zasady. Co jednak charakterystyczne, nie kwestionowali ich w imię innych, lepszych wartości i zasad. Nie stosowali, jak się wydaje, kryteriów właściwych zarówno „tradycyjnej” moralności, jak i — co pokazało zachowanie nie tylko Eichmanna, lecz również szacownych członków niemieckiej społeczności — kodeksom nazistowskim. Nie oceniali bowiem poszczególnych postaw i czynów pod kątem ich zgodności (lub niezgodności) z przyjętymi normami i regułami. „Ich kryterium — pisze Arendt — było, jak sądzę, inne: stawiali oni sobie pytanie, do jakiego stopnia będę mógł żyć w pokoju ze sobą po popełnieniu pewnych czynów, i uznali, że lepiej nie robić nic, nie dlatego, że świat stanie się od tego lepszy, ale po prostu dlatego, że tylko pod tym warunkiem będą mogli żyć i akceptować siebie. Dlatego też woleli umrzeć, kiedy zmuszano ich od uczestnictwa. Mówiąc krótko, nie chcieli zabijać nie dlatego, że tak ważne było dla nich wciąż

przykazanie: «Nie zabijaj», ale dlatego, że nie chcieli żyć z mordercą — z samym sobą” [Arendt 2003c, 75].

Ci, którzy odmawiali współpracy z reżimem, czynili to, ponieważ chcieli żyć w zgodzie z sumieniem, które jest „ubocznym” produktem myślenia. Kiedy myślimy, czyli prowadzimy wewnętrzny dialog z samymi sobą, ów świadek i nieodłączny towarzysz zjawia się zawsze, nie możemy się od niego uwolnić. Ale też nie może się on pojawić w żaden inny sposób: ktoś, kto nie myśli, nawet nie zdaje sobie sprawy z jego istnienia. Jednak myślenie ma również swą „negatywną” stronę: rozpuszcza ustalone pojęcia i idee, oddziałując destrukcyjnie na wywiedzione z nich i uznawane za obiektywnie ważne normy i zasady. Dlatego ci, którzy autentycznie myślą, nie stają się szacownymi filarami społeczeństwa, a w oczach jego szacownych członków są podejrzani. Ich myślenie bowiem nie tylko nie tworzy żadnych przedmiotów wiary, nieuchronnie też podważa wiarę, na której wspiera się publiczna moralność.

Ten aspekt destrukcyjnej relacji między przywiązaniem do ogólnych zasad a myśleniem jest najczęściej omawiany przez Arendt. Jednak analiza stosunku szacownych obywateli do reżimu nazistowskiego wyraźnie pokazuje, że mamy tu do czynienia z dwustronną relacją: owszem, myślenie rozpuszcza ogólne zasady, ale też przywiązanie do nich utrudnia lub wręcz uniemożliwia myślenie. Ta druga zależność zdaje się skłaniać do bardziej niepokojących wniosków. Skupiając uwagę na pierwszej z nich, Arendt zdołała wykazać problematyczność moralności zasad oraz wartość myślenia w sytuacjach kryzysowych, kiedy to ustalone normy i reguły postępowania bądź to całkowicie tracą wiarygodność, bądź też zostają zastąpione przez normy i reguły dopuszczające lub wręcz propagujące postawy i czyny nikczemne. Można jednak argumentować, że w normalnych okolicznościach powszechnie akceptowane zasady moralne zalecają czyny przyzwoite i odwodzą od nagannych, a przy tym wydają się niezbędne dla utrzymywania społecznego porządku. Ta niewątpliwie słuszna obserwacja rodzi pokusę, by nad krytyką Arendt przejść do porządku dziennego. Czy powinniśmy jej ulec? Czy może raczej zastanowić się nad możliwością, iż moralność zasad jest lub może być źródłem banalnego zła nie tylko w niezwykłych czasach?

Jeśli skutek milczącego dialogu z sobą samym odmawiam zabijania, mimo iż nakazuje go „nowy” kodeks, to, zdaniem Arendt,

czynię tak, ponieważ czuję, iż nie potrafiłbym żyć z mordercą. Cóż to jednak oznacza? Dlaczego życie z mordercą miałyby być dla mnie nie do zniesienia? Otóż dlatego, że żyjąc z nim, będąc nim, musiałbym pogardzać samym sobą. Nie robię pewnych rzeczy nie z tego powodu, że zabrania mi tego obiektywne prawo moralne i wywiedzione z niego normy i zasady, nie dlatego nawet, że powoduje mną uczucie wobec innych ludzi, lecz wyłącznie lub przede wszystkim dlatego, że uczyniwszy zło, zawiódłbym własne oczekiwania wobec siebie. Punktem odniesienia dla tak rozumianej moralności nie jest zatem ani kodeks, ani miłość, szacunek czy lojalność wobec bliźniego, lecz jakość własnego istnienia. Taką moralność miał na myśli Sokrates, kiedy oznajmiał, że wyrządzając krzywdę innym, krzywdzę samego siebie. Dla kogoś, kto podziela ten punkt widzenia, złem jest jednak również brak moralnej troski o samego siebie, obojętność wobec tego, kim jestem. Ów grzech zaniedbania jest ściśle związany z brakiem myślenia. Troska o duszę wymaga bowiem zajęcia wobec samego siebie stanowiska surowego obserwatora i sędziego, to zaś nie jest możliwe bez owego wewnętrznego rozdwojenia, które pojawia się wtedy, i tylko wtedy, gdy myślimy. Życie bezrefleksyjne nie jest warte przeżycia, twierdzi Sokrates, nie z tego powodu, że ktoś, kto żyje takim życiem, jest mniej roztropny czy głupszy od innych, lecz dlatego, że jego dusza choruje.

Jeśli utożsamiamy moralność z przestrzeganiem zasad, najbardziej istotną dla nas kwestią jest to, jak powinniśmy postąpić w danej sytuacji. Natomiast dla kogoś, kto żyje wedle wskazań moralności cnoty — rozumianej jako doskonałość — liczy się przede wszystkim charakter, to, kim jest i kim powinien się stać. Należy zauważyć, że w zwyczajnych okolicznościach w odniesieniu do podobnych sytuacji oba te typy moralności mogą zalecać dokładnie takie samo postępowanie. Jednak zasadnicza różnica zawsze będzie tkwiła w motywacji, zaś odmienność pod tym względem rodzi dalsze poważne konsekwencje. Jeśli mówienie prawdy czy powstrzymanie się przed kradzieżą wynika dla mnie z troski o to, kim jestem, to zmierza ono do takiego ukształtowania mojego charakteru, bym stał się człowiekiem prawdomównym, który nie jest złodziejem. Będąc kimś takim, popełniam określone czyny (i powstrzymuję się od innych) spontanicznie. Nie stosuję się do nakazów i zakazów, nie przymuszam się do danego postępowania i nie zmagam się z przeciwstawnymi skłonnościami. Czynię bowiem to, co wypływa ze mnie samego, jest

zgodne z moim charakterem. W tej sytuacji pytanie o to, jak powinienem postąpić i dlaczego tak, a nie inaczej, nie pojawia się jako pytanie. Takie, a nie inne postępowanie jest dla mnie wartościowe samo w sobie, nie służy nikomu i niczemu, nie potrzebuje żadnego zewnętrznego usprawiedliwienia.

Różnice te w dużej mierze tłumaczą odmienną postawę moralnych, która tak radykalnie objawiła się w opisywanych przez Arendt nadzwyczajnych czasach i okolicznościach. Ktoś, kto potrzebuje powodów, by postępować dobrze czy szlachetnie i wystrzegać się tego, co złe, wydaje się mniej godny zaufania od kogoś, kto czyni to w sposób „naturalny” (według Arystotelesa, cnota, czyli doskonałość, jest drugą naturą). Ale w tej drugiej postawie, przedkładającej ponad wszystkie inne zobowiązania obowiązki wobec samego siebie, Arendt dostrzega coś więcej. Również tym razem powołuje się na Kanta. Przytaczając słynne słowa z *Krytyki praktycznego rozumu* o najwyższych przedmiotach podziwu i czci — „niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie” — zwraca uwagę, że to drugie jest dla ich autora nieporównanie istotniejsze, ponieważ wynosi człowieka ponad jego własną zwierzęcość, ponad przyrodę w ogóle, czyniąc go w ten sposób... człowiekiem. Przy czym o prawie moralnym *we mnie* mogę, według Kanta, mówić jedynie wtedy, gdy pragnę i jestem w stanie nie tylko przeciwstawić się czysto naturalnym skłonnościom, lecz także uniezależnić od zewnętrznych (społecznych, a nawet boskich) wymagań, nakazów i zakazów. Gdy wskutek milczącego dialogu z samym sobą zyskuję towarzysza, owo „niewidzialne ja”, zdolne odróżniać dobro od zła, czynić dobro i unikać zła [Arendt 2003b, 97-98].

## **BIBLIOGRAFIA**

- Arendt, Hanna, 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hanna, 1994, *Prawda i polityka*, [w:] też, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia.
- Arendt, Hanna, 2002, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Arendt, Hanna, 2003a, *Myślenie a sądy moralne*, [w:] też, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, Hanna, 2003b, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, [w:] też, *Odpowiedzialność...*
- Arendt, Hanna, 2003c, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] też, *Odpowiedzialność...*

## **ABSTRACT**

### **MORALITY AS A SOURCE OF (BANAL) EVIL. HANNAH ARENDT READS KANT**

The experience of totalitarianism made Arendt notice how problematic the common understanding of morality is. If we identify it with the obedience to the rules governing human relationships it can happen that when those rules become questionable we are no longer able to distinguish right from wrong. But totalitarian leaders not only rejected the existing rules; they replaced them with the ones that prescribed evil things. Arendt thinks that the real moral problem is with those "ordinary" people who adapted to the new situation. Both the ease of their conversion and the example of those who were able to resist it, led her to conclude that "morality of rules" might be detrimental to the activities that can make us refrain from doing evil.

Analyzing these activities, which are thinking and judging, Arendt often refers to Kant's philosophy. I want to demonstrate the fruitfulness of this interpretation, and its importance to moral and political thought of Arendt herself. The presentation of these topics is supposed to deepen the reflection on the problem of "banal" evil.



**ŁUKASZ REMISIEWICZ**  
UNIWERSYTET GDAŃSKI

## **O IRRACJONALIZMIE KOGNITYWNYM**

*Man is not a rational animal;  
he is a rationalizing Animal  
(Człowiek nie jest zwierzęciem racjonalnym;  
jest zwierzęciem racjonalizującym)*  
Robert A. Heinlein

### **Wstęp**

Istnieją dwie koncepcje dotyczące relacji pomiędzy argumentem a poglądem. Pierwsza, najbardziej rozpowszechniona, argument traktuje jako bazę dla poglądu. Według niej pogląd **ufundowany** jest na argumentach, które stanowią dla niego merytoryczną bazę. Druga — przeciwnie, traktuje argument jedynie jako racjonalizację, usprawiedliwienie poglądu przyjętego z pobudek **emocjonalnych**. Toteż w pierwszym przypadku argument buduje pogląd, w drugim zaś usprawiedliwia go.

Korzystając z faktu, że koncepcja druga, według mojej wiedzy, nie została jeszcze nazwana, określe ją mianem **irracjonalizmu kognitywnego** (IK). IK miał kilku przedstawicieli, którzy w zupełnie niezależny od siebie sposób do tego poglądu dotarli. W niniejszej pracy najpierw zdefiniuję irracjonalizm kognitywny i przedstawię zakres, jaki to pojęcie obejmuje. Następnie przedstawię drogę do niego dwóch myślicieli: Vilfreda Pareto i Carla Junga, którzy stworzyli, w dużej mierze na jego podstawie, swoją filozofię. Na końcu przedstawię pokrótce także inne wersje tego poglądu i jego implikacje dla filozofii, a także rozważę problemy, których IK nastręcza.

### **Irracjonalizm kognitywny**

*De gustibus non est disputandum*, mówi znane wszystkim przysłowie. Dlaczego nie należy spierać się o gusta? Pierwsza myśl

podpowiada: ponieważ gusta nie podlegają racjonalnej ocenie. Upodobanie do koloru czerwonego, do spódnic, do zapachu róży czy muzyki Wagnera zasadniczo nie jest uzasadnialne. Preferowanie koloru niebieskiego zamiast czerwonego, spodni zamiast spódnic, zapachu fiołków zamiast róży czy muzyki Schuberta zamiast Wagnera jest równie uzasadnione. Nie sposób wyobrazić sobie argumentów, które miałyby przekonać wielbiciela koloru czerwonego, by jego ulubionym stał się niebieski.

Inaczej rzecz się ma z poglądami. O te ludzie spierają się od wieków. Czy istnieje Bóg? Czy liberalizm jest korzystniejszy od socjalizmu? Czy istnieją absolutne wartości? Na każde z tych pytań istnieje wiele odpowiedzi, popartych jeszcze większą liczbą argumentów. Na każdym szczeblu hierarchii społecznej, wykształcenia, statusu majątkowego istnieją zwolennicy wszystkich odpowiedzi. Niewykształcony ateista różnić się może, rzecz jasna, w poziomie wysublimowania swoich argumentów w porównaniu do wykształconego zwolennika tego poglądu. Co sprawia, że niezależnie od wszystkich czynników tak bardzo dzielą ludzi poglądy na większość kwestii? Że tak wiele jest uzasadnień, tak wiele argumentów, a tak mało rozstrzygnięć?

Irracjonalizm kognitywny wyjaśnia to w następujący sposób. Poglądy to nic innego jak preferencje. Nie można wyjaśnić, dlaczego ktoś uważa kolor czerwony a nie niebieski za swój ulubiony. Podobnie nie można wyjaśnić, dlaczego ktoś uważa liberalizm za lepszy od socjalizmu. Proces nabywania preferencji jest podobny w obu przypadkach. „Coś” (przedstawieni niżej autorzy różnie owo „coś” nazywają) istniejącego poza wolą i świadomością decyduje o tym, że konkretna osoba wybiera to, a nie inne stanowisko. O ile jednak w przypadku preferencji dotyczących koloru nie istnieje społeczna presja, by się z tego tłumaczyć (choć można przypuszczać, że istnieją racjonalizacje tego poglądu, wyrażające się w stwierdzeniu, że na przykład jest on „ładniejszy”), o tyle w przypadku poglądów taka presja występuje. Nie tylko inni ludzie, ale także my sami chcemy uchodzić za racjonalnych. Próbujemy więc szukać argumentów, które usprawiedliwią nieświadomy wybór.

Jak zobaczymy za chwilę, pogląd ten przedstawiali myśliciele tak różni od siebie jak Pareto, Jung (tym koncepcjom przyjrzymy się bliżej), a także Russell, Runzo, Petrażycki, a źródeł poglądu można wypatrywać już u Platona. Zanim jednak o tym, kilka uwag porządkujących.



Stanowisko IK wydaje się stać w sprzeczności z paradygmatem kartezyjskim i w ogóle z całą wielką tradycją racjonalistyczną, która właśnie w racjonalnym myśleniu upatruje epistemicznego ideału. Jednak IK nie sprzeciwia się Kartezjuszowi, racjonalistom ani nawet teorii racjonalnego wyboru. Po pierwsze dlatego, że racjonalizm to pogląd epistemologiczny, to znaczy generujący wskazówki metodologiczne o tym, jakimi procedurami należy się kierować, aby dojść do prawdy. IK zaś pokazuje, czym ludzie kierują się, przyjmując określone poglądy. Pola obowiązywalności obu tych koncepcji są więc rozłączne, pierwszy jest bowiem normatywny, drugi — deskryptywny.

Stanowisko przeciwne IK można natomiast sformułować poprzez odwrócenie relacji elementów „argument” i „pogląd”. IK twierdzi, że pogląd poprzedza w czasie argument. Argument jest tylko racjonalizacją już wcześniej istniejącego poglądu. To, że generujemy takie a nie inne argumenty, bądź przyjmujemy te a nie inne zasłyszane, zależy od tego, jaki pogląd posiadamy. Koncepcja przeciwna postrzega relacje argumentu i poglądu inaczej. Wskazuje, że to argumenty tworzą poglądy. Jeżeli wydaje nam się, że za jakimś poglądem przemawiają ważniejsze, bardziej przekonujące racje, wybieramy właśnie jego.

Zakres IK jest ograniczony. Dotyczy poglądów, a poglądy istnieć mogą tam, gdzie są różne i równe, w gruncie rzeczy, racje. Nie obowiązuje natomiast tam, gdzie zapadają rozstrzygnięcia. Istniał pogląd, że wszystkie twierdzenia matematyki da się sprowadzić do twierdzeń logiki. Kurt Gödel poprzez swoje odkrycie wykazał konkluzywnie, że nie da się tego zrobić. Wobec tego rozstrzygnięcia dalsze wyznawanie poglądu o sprowadzalności matematyki do logiki jest najzupełniej nieuzasadnione. Wszędzie zatem tam, gdzie dowodzi się jakiegoś poglądu, IK nie obowiązuje.

Jak jednak można się domyślić, bardzo wiele sfer życia IK nadal obejmuje. W szczególności zaś obejmuje różne dyscypliny naukowe, wyłączając nieliczne z nich (zwłaszcza wymienione już nauki formalne — logikę i matematykę).

Jak wspomniałem wyżej, IK nie jest poglądem nowym ani oryginalnym. A jednak niemal zawsze, gdy o nim mówiono, był przedstawiany niejako przy okazji. Poniżej przedstawię IK w interpretacji dwóch dalekich od siebie myślicieli, Vilfreda Pareto i Carla Junga. Postaram się pokazać ich myśli w taki sposób, by uwypuklić indywidualną drogę do IK. Aby nie zaburzać logiki wywodu, komentarz

do wszystkich opisanych i cytowanych myśli zamieszczę dopiero po ich prezentacji.

### **Vilfredo Pareto**

Pareto wychodzi od rozróżnienia trzech elementów, które składają się na każdą teorię. Pierwszym jest element logiczny. Zawiera on w sobie reguły, za pomocą których możemy przekształcać, dowodzić i obalać twierdzenia. Drugim elementem jest element heurystyczny, czyli nadbudowa faktograficzna. Trzecim zaś — element emocjonalny.

Ów trzeci element to pewne predyspozycje mentalne, które prowadzą nas do uznania pewnych twierdzeń za prawdziwe. Wymuszają przyjęcie poglądu. Człowiek jednak pragnie być postrzegany jako istota racjonalna. Pragnie nawet sam się tak postrzegać. A zatem nie wystarczy mu tylko wyznawanie określonego poglądu, chce jeszcze, żeby ten pogląd był prawdziwy, uzasadniony, pewny. Element pierwszy jest najbardziej zmienny, ponieważ zawiera w sobie wysiłek wyobraźni, skierowany na cel zrationalizowania przekonań. Skoro to on ma tłumaczyć element trzeci, musi się do niego w pewien sposób „dostosować”, odpowiednio go ująć. Element trzeci to według Pareto „rezydua”.

O to, jak faktycznie interpretować należałoby koncepcję rezyduów, trwają długoletnie spory. Pareto, mimo że zajmował się dość szczegółowym ich klasyfikowaniem, nigdy ich do końca nie zdefiniował. Tatarkiewicz twierdzi na przykład, że są to „wyobrażenia i przekonania, które utrwaliły się w świadomości człowieka i przez to silnie wpływają na jego postępowanie” [Tatarkiewicz 2007, 362]. W innym miejscu [Remisiewicz 2008] wskazywałem na kilka innych, rozmaitych interpretacji. Są autorzy, którzy twierdzą, że rezydua to „pewne instynkty ludzkie powiązania między organicznymi popędami a zachowaniem” [Bokszański 1981, 77], „manifestacje uczuć” [Martindale 1960, 103], „stałe skłonności ludzkie” [Freund 1987, 39], „stałe, powtarzalne składniki teorii potocznych”, u podstaw których leżą „siły biopsychiczne czyli <sentymety>” [Sztompka 2003, 511], „nielogiczne, typowe dla człowieka siły” [Freidheim 1976, 151]. Pareto nie ułatwił zadania interpretatorom. Już to utożsamia rezyduum z instynktem [Pareto 1994, 165], już to z uczuciem [tamże, 204]. Niekiedy zaś twierdzi, że rezyduum co prawda jest pośrednio związane

z dwoma tymi ludzkimi atrybutami, ale jednocześnie jest od nich czymś innym, bo „uczucia wyrażane są p o p r z e z rezydua” [tamże, 169].

Widoczną oznaką rezyduów są derywaty. Stanowią one wszystko to, co uzasadnia rezydua. Są to więc ideologie, religie, instytucje, teorie, światopoglądy.

### **Carl Jung**

Psychofilozofia Junga przeciwstawia się schematom myślenia cywilizacji zachodniej. Szczególnie silnie podkreśla tę opozycję Alina Motycka. Cywilizacja zachodnia, jak można zauważyć, wtłacza jednostkę w ścisłe ramy — poprawnego myślenia (logika) i poprawnego wyrażania myśli (język). Myślenie człowieka jest połączeniem wysiłków rozumu i intuicji. „To zaś, co w jednostce ludzkiej nie jest rozumem, jest otchłanią kłębiącego się chcenia (namiętności i pragnień niezaspokojonych)” [Motycka 2005, 20]. Sfery te przenikają się nawzajem i obie są niezbędne. Położenie nacisku tylko na jedną z nich jest wysoce niewłaściwe.

Myśli muszą być wyrażone w języku, język zaś najlepiej uwidacznia logiczne niedoskonałości. Nie trudno więc wywnioskować, dlaczego wyrażanie myśli w języku jest trudne. Jak twierdzi Jung bowiem, myśli w gruncie rzeczy są niewyraźne. To, co słownie reprezentować ma myśl, jest tylko jej nieudolnym wtłoczeniem w schemat językowy. Odrzucenie prawdziwych myśli na rzecz ich wyrażanych w języku egzemplifikacji jest więc patologią i prowadzi do konfliktów osobowościowych. „Cywilizacja zachodnia odcięła człowieka od jego korzeni, przez kult racjonalnego rozumu i żelaznej logiki. Stąd różnorodne formy nieprzystosowania” [Chłopkiewicz 1987, 238].

Intuicja więc to „kłębiące się chcenie”, jakaś dyspozycja do posiadania określonej woli, do podjęcia konkretnego działania, konkretnego poglądu. Nie należy jej jednak uważać za prymitywny popęd, jej motywacje wynikają raczej z „głębokiego zakorzenienia w rzeczywistości” [tamże, 237-238]. Ale intuicja to także coś głębszego. „Sięga ona, gdzie rozum nie sięga” [Motycka 2005, 36]. Daje dostęp do poza-rozumowego oglądu rzeczywistości. Co jednak nie znaczy, że jest to ogląd nadprzyrodzony. Jego poza-rozumowość dotyczy raczej dwóch innych rzeczy. Po pierwsze niemożliwości wyrażenia w języku. Każda taka próba kończy się patologizacją, zniekształceniem [tamże, 36] i racjonalizacją. Po drugie zaś, swoistej arbitralności. Rozumem

posługujemy się według woli. Intuicja zaś to coś, co kieruje wolą, to coś, co poddaje konkretne idee.

W tym miejscu dochodzimy do irracjonalizmu kognitywnego w wersji Junga. „Idei się nie wybiera, lecz jest się (...) przez nią pojmanym (owładniętym)” [tamże, 37]. Nie dochodzi się więc do nich drogą racjonalnego myślenia. Tą drogą można je jedynie wyrazić, uzasadnić, usprawiedliwić. Jednak szczerze przyjęcie jakiegoś poglądu (który także wszak jest ideą) bez „zarażenia emocjonalnego”, jak nazywa to Motycka [tamże, 37], nie jest możliwe.

### **IK w poglądach innych myślicieli**

Irracjonalizm jako taki jest poglądem nienowym. Dodds znajduje jego ślady już u Homera, a więc w VIII wieku p.n.e [Dodds 2002, 11-30]. Ślady irracjonalizmu kognitywnego można też dojrzeć u Platona. Wiedza jest, co prawda, dla niego wyłącznie domeną rozumu — zdobywa się ją dzięki aktywności umysłu [tamże, 175]. Ale już by przekonać kogoś do niej, mówić trzeba nie do rozumu, lecz do duszy [Reale 2008, 214]. Jak zaś wiadomo, dusza według Platona składała się z trzech części: rozsądku, pożądlivosti i popędliwości. Harmonia jest zachowana wtedy, gdy wszystkie części są równo „stymulowane”. Logicznym jest więc stwierdzić, że skoro tak, to w przekazywanych sądach muszą zawierać się także elementy irracjonalne, zaspokajające pożądlivość i popędliwość.

Leon Petrażycki najbardziej znany jest jako filozof prawa. Jednak w powiązaniu ze swoją dziedziną zmodyfikował psychologiczne koncepcje aktualne dla czasów, w których żył. Pisze Maria Szyszkowska:

Petrażycki rozpoczyna budowanie filozofii prawa od reformy tradycyjnej psychologii, która wyodrębniała trzy rodzaje zjawisk psychicznych: rozum, uczucia, wola. (Na marginesie wyjaśniam, że dzisiejsza psychologia wyodrębnia zjawiska intelektualne oraz emocjonalno-wolitywne). Petrażycki dodał do wymienionego wyżej podziału czwarty rodzaj zjawisk psychicznych, to znaczy emocje, inaczej impulsie. Emocje są przeżyciami doznawczo-popędowymi o podstawowym znaczeniu w życiu psychicznym człowieka. Wyznaczają postępowanie popychając nas ku czemuś, bądź odpychając od czegoś. Petrażycki uznał, że prawo jest rodzajem emocji [Szyszkowska 1996].

Ciekawe uwagi w duchu IK podnosi Joseph Runzo, którego myśl tymi słowami streszcza K. Kondrat:

Mając na uwadze różne sytuacje poznawcze, w jakich człowiek może się znaleźć, Runzo twierdzi, że my pierwotnie nie wybieramy światopoglądu, opierając się na racjach rozumowych. Nasz światopogląd jest początkowo tworzony na podstawie zaufania, jakie przejawiamy w obrębie „społecznego kontekstu naszego dzieciństwa [Kondrat 2002, 150].

I dalej:

Runzo nie tylko twierdzi, że człowiek przyjmuje określony system przekonań zasadniczo dzięki wierze, a nie na podstawie takiej czy innej argumentacji; twierdzi on również, że nie ma żadnej neutralnej zewnętrznej racji na jego poparcie [tamże, 151].

Istotne uwagi bardzo wprost formułuje, powołując się na Bertranda Russela, B. Chwedeńczuk:

Russell twierdzi, że metafizyka to ostatecznie sprawa temperamentu, temperament decyduje, że jestem materialistą albo idealistą, pluralistą albo monistą. Wydawało mi się to ongiś naciągane, Russell lubił szarżować. Dziś widzę w tym prawdę, wybiera za nas temperament, a argumenty nie przygotowują wyboru, lecz go ex post usprawiedliwiają. Metafizyka i ideologia natomiast to prawie to samo, wiedzy w tym niewiele, a jeśli, to jako środek pomocniczy; rzecz natomiast w ocenach, w ocenach całego świata lub całego ludzkiego świata, oraz w tym, jak się w nim znaleźć [Chwedeńczuk 2005, 133-134].

### **Komentarz i próba syntezy**

Na wstępie przedstawmy wszystkie terminy, które były newralgiczne dla cytowanych przekonań. A były to: rezydua, intuicja, emocja, temperament i zaufanie/wiara. Zbiorczo określe je mianem „częstki”, ponieważ według zacytowanych autorów jest ona jakiegoś rodzaju swoistą jakością mentalną, która skłania nas do przyjęcia określonego poglądu lub systemu światopoglądowego.

Gdybyśmy mieli na podstawie powyższych poglądów zreferować główne założenia irracjonalizmu kognitywnego, powiedzielibyśmy, co następuje:

- (1) Poglądy przyjmujemy w sposób irracjonalny (przyjęcie ich odbywa się poza rozumem i wolą).
- (2) Proces ten odbywa się na najgłębszym, najmniej widocznym i najtrudniej dostępnym poziomie.
- (3) Treść racjonalna określonego poglądu jest tylko jej usprawiedliwieniem, a więc nie ma dla niego znaczenia przed przyjęciem poglądu.

Autorzy zasadniczo zdają się przyjmować tezę, że „cząstka” jest naturalnym składnikiem ludzkiej natury, niezmiennym, niejako „wdrukowanym” w naturę człowieka. Jedyne Runzo stwierdza, że o jej kształcie decyduje klimat „społecznego kontekstu naszego dzieciństwa”, a więc że cząstka poddaje się kształtowaniu.

Warto także odnotować, o jakich sferach kształtowanych poprzez „cząstkę” autorzy mówią. Są to zazwyczaj ideologie, metafizyka, poglądy. Jedyne Petrażycki dość odważnie włączył do tego obszaru prawo, które utożsamiane jest zazwyczaj z racjonalnością.

### **Niejasności wokół IK**

Gdy IK jest już w pewien sposób sprecyzowany, czas na uwagi krytyczne. Po pierwsze: do jakiej dziedziny przynależy IK? Czy jest to pogląd filozoficzny, czy naukowy? Poglądem naukowym byłby IK, gdyby stanowił tezę, którą da się sprawdzić. Czy da się naukowo zweryfikować lub sfalsyfikować jego tezę? Otóż widzę dwa podstawowe problemy.

Po pierwsze trzeba byłoby zoperacjonalizować szukaną znajdującą się poza wolą „cząstkę”, która rzekomo nas do przyjęcia poglądu skłania. Oczywiście wszyscy intuicyjnie wiemy, czym jest idea, emocja, temperament, a jednak nie da się ukryć, że wyżej cytowani autorzy posługują się tymi słowami w nieco odmienny od codziennego sposób. Przypisują im bowiem władzę nad wolą. Pod wpływem emocji czy temperamentu oczywiście możemy zachowywać się w jakiś sposób, ale zwykle twierdzi się, że jako zwierzęta racjonalne mamy nad tymi bardziej „prymitywnymi”, prostymi odruchami władzę. Toteż wydaje się, że słowa te, mimo że są pewnie najbliższe tego, o czym mówią autorzy, nie wyczerpują sensów, które nadajemy im normalnie, i domagają się doprecyzowania.

Po drugie, nawet jeśli „cząstka” byłaby dobrze zoperacjonalizowana, aby zbadać tezę IK, należałoby uchwycić „moment” przyjęcia określonego poglądu, co jest niezwykle trudne. Z oczywistych

względów niemożliwym byłoby to zrobić w warunkach laboratoryjnych, natomiast w warunkach codziennych — na jakich świadectwach mielibyśmy polegać, szukając momentu przyjęcia poglądu? Skoro mówienie o poglądach jest ich racjonalizacją, a obserwacja jest w tym przypadku niemożliwa, należałoby przyjąć, że pogląd IK jest hipotezą niesprawdzalną, a przez to leżącą raczej w sferze filozofii niż na przykład psychologii.

Ponadto skutki IK są niejasne. Czy „częstka” determinuje przyjęcie określonego poglądu, czy też tylko wzmacnia prawdopodobieństwo jego wystąpienia. Załóżmy, że mam „temperament” monisty (Chwedeńczuk) lub środowisko ukształtowało mój charakter na monistę (Runzo). Czy znaczy to, że jestem zdeterminowany, by wyznawać ten pogląd? Czy żadne argumenty nie mają szans przekonać mnie, abym był pluralistą? A może, gdy mam „temperament” lub „charakter” monisty, jedynie podwyższam poprzeczkę dla argumentów, i można przyjąć z większym prawdopodobieństwem, że nie znajdzie się taki, który by mnie przekonał? Czy więc IK jest koncepcją probabilistyczną czy deterministyczną?

Kolejnym problemem jest samozwrotność. Jak przekonać się, że IK działa? Jak przekonać się, że mam „temperament” monisty? Wskazanie na fakt, że wyznaję ten pogląd, jest oczywiście niewystarczające, ma znamiona błędnego koła, ponieważ to, że jestem monistą, jest co najwyżej przesłanką, a nie dowodem. Można oczywiście podjąć się zadania samoosądu, by sprawdzić, czy najpierw przyjęliśmy pogląd, by dopiero po tym szukać dla niego uzasadnienia, czy odwrotnie. Jest to jednak wyjątkowo trudna rzecz, szczególnie w przypadku sporów o silnym zabarwieniu ideologicznym. Ponadto bardzo trudno wskazać, kiedy określony pogląd został przez nas przyjęty i ostatecznie za sprawą jakiej racji.

Można w tym miejscu przytoczyć także argument z konwersji. Czy jeśli w przeszłości przyjmowałem pogląd pluralistyczny, a następnie znalazłem satysfakcjonujące mnie uzasadnienie monizmu, nie znaczy to, że IK w tym przypadku nie zadziałał? Irracjonalista kognitywny mógłby bronić IK w ten sposób, że być może nie mam ani temperamentu monisty, ani pluralisty, jestem więc w tym pod tym względem wolny od emocjonalnych osądów, a rzecz mogę pozostawić rozumowi.



Na koniec problem poznawczy. Załóżmy, że światopogląd A jest światopoglądem prawdziwym. Jednak według IK światopoglądy przyjmujemy poprzez zarażenie emocjonalne czy temperament. Skutkiem jest więc, że prawdę odkryć można jedynie przypadkiem, gdy „cząstka” jest tak skonfigurowana, że prowadzi nas do uznania A.

Jakie są natomiast przesłanki do przyjęcia IK? Po pierwsze, jeśli określamy pole obowiązywalności do światopoglądu, metafizyki i poglądów nierozstrzygalnych, to właśnie ich nierozstrzygalność może być przesłanką, by IK uznać. Skoro bowiem nie ma środków, by jakieś twierdzenie uznać za pewne, to dlaczego wybieramy akurat to, a nie inne, skoro oba są nieuzasadnialne. Intuicyjna odpowiedź: „bo jedna z nich **wydaje** nam się lepsza”, jest właśnie odpowiedzią irracjonalisty kognitywnego.

Kolejną przesłanką jest niechęć do krytykowania własnych poglądów. W sytuacji idealnej, spierając się z kimś i chcąc faktycznie być racjonalistą, powinniśmy najbardziej dbać o to, by mieć poglądy prawdziwe. To jest jednak możliwe tylko poprzez otwarcie się na falsyfikację własnych poglądów. Jak pokazuje jednak praktyka, częstszym bywa obrona ich za wszelką cenę, a atak na poglądy uznawany jest za atak na siebie.

### **Zakończenie**

Powyższy artykuł miał raczej charakter przyczynku niż badania pogłębionego. Chciałem jedynie zwrócić uwagę na raczej pomijany w perspektywie holistycznej problem przyswajania własnych poglądów i budowania ich sieci. Jak wskazałem, IK był podstawą teorii Pareta i Junga, a elementem koncepcji Platona, Petrażyckiego, Russella, Runzo i Chwedeńczuka. Przypuszczam zresztą, że myślicieli wyrażających się w podobnym duchu znaleźć można byłoby dużo więcej. Aby rozmawiać w sposób odpowiedzialny na temat IK, należałoby lepiej sprecyzować to stanowisko i rozwikłać przynajmniej część z kilku zarysowanych problemów. Na etapie pierwotnym jednak nie da się ukryć, że refleksja nad genezą poglądów może okazać się pomocna w samokontroli i samoobserwacji. Być może czytelnicy skorzystają z niej, obierając pozycję racjonalisty lub irracjonalisty kognitywnego.



## BIBLIOGRAFIA

- Bokszański, Z., 1981, *On the Concept of Residues In the Theory of Vilfredo Pareto*, „The Polish Sociological Bulletin”, nr 2 (1981).
- Chłopkiewicz, M., 1987, *Osobowość dzieci i młodzieży. Rozwój i patologia*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Chwedeńczuk, B., 2005, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa: Iskry.
- Dodds, E. R., 2002,  *Grecy i irracjonalność*, Bydgoszcz: Homini.
- Freidheim, E. A., 1976, *Sociological Theory in Research Practice*, Cambridge: Schenkman Publishing Company.
- Freund, J., 1987, *Pareto*, Washington: Plutarch.
- Kondrat, K., 2002, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Martindale, D., 1960, *Nature and Types of Sociological Theory*, Cambridge: Houghton Mifflin.
- Motycka, A., 2005, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa: Eneteia.
- Pareto, V., 1994, *Uczucia i działania — Fragmenty socjologiczne*, Warszawa: PWN.
- Reale, G., 2008, *Historia filozofii starożytnej*, T. 2, Lublin: KUL.
- Remisiewicz, Ł., 2008, *Rezydua w socjologii pozadoświadczalnej Vilfreda Pareto*. Dostępny w Internecie:  
[http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5974#\\_f5](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5974#_f5) (stan na 9.07.12).
- Sztompka, P., 2003, *Socjologia*, Warszawa: Znak.
- Szyszkowska, M., 1996, *Zarys filozofii prawa*, Białystok: WSAWPUwB.
- Tatarkiewicz, W., 2007, *Historia Filozofii*, Warszawa: PWN.

## **ABSTRACT**

### **ON COGNITIVE IRRATIONALISM**

There are two accounts of the relation between an argument and a view. According to former, the most popular account, a view is founded on an argument which is the material base for it. According to the latter, conversely, argument is only a rationalization of the view which itself has its roots in our emotions. The second account author calls 'cognitive irrationalism'. Next he shows two versions of this view: Pareto's and Jung's. Author also traces this concept in another sources. He concludes that also such philosophers as Russell, Freud, Petrażycki and Runzo regarded it as truth.



**STANISŁAW BUDA**  
AKADEMIA IGNATIANUM, KRAKÓW

## **NATURA UNIWERSUM**

Chciałbym podzielić się kilkoma refleksjami na temat szeroko rozumianej natury Uniwersum, obejmującymi również naturę naszych nad nim dociekań. Temat domaga się ujęcia filozoficznego, wykraczającego znacznie poza kosmologię czy nawet filozofię przyrody. Z drugiej strony, tradycyjne rozważania ontologiczne mają charakter zbyt generalny — dotyczą bowiem zasady i struktury rzeczywistości.

### **1.**

Zacznijmy od ustaleń terminologicznych (o charakterze projektującym), które wydają się najbardziej zasadne dla naszych potrzeb. Największym z wchodzących w grę pojęć byłby *kosmos*, rozumiany po prostu jako dziedzina badań astronomii, tudzież kosmologii. Z kolei *wszechświat* stanowiłby najbardziej generalną fizykalną strukturę, z którą mamy do czynienia. Niektórzy kosmologowie dopuszczają jednoczesne istnienie wielu (nawet nieskończenie wielu) różniących się (lub nawet identycznych) wszechświatów; mówi się o ich powstawaniu i ginięciu. Zbiór ich wszystkich, istniejących aktualnie lub potencjalnie, a właściwie hipotetyczną, odpowiedzialną za ich istnienie strukturę, określa się zazwyczaj jako *metawszechświat*. Najbardziej wieloznacznym jest pojęcie *świata*<sup>1</sup>. Skłonny jestem iść za tymi intuicjami, które upatrują w nim najszerzej rozumianego środowiska człowieka, na które składa się wszystko to, do czego, i przy pomocy czego, w trakcie swego

---

<sup>1</sup> Wyklarowaniu tej kategorii wiele uwagi poświęcił R. Ingarden. Według niego, świat (realny) stanowiłby jedną z „dziedzin przedmiotowych, czyli (...) mnogości przedmiotów bytowo samodzielnych” [Ingarden 1987, 53]; jego elementy, to „czasowo określone” [tamże, 37] „człony jednolitego zespołu związków przyczynowych” tamże, 29]; jest „wewnętrznie powiązaną całością” [tamże, 35], „przedmiotem wyższego rzędu, nadbudowanym na podłożu swych elementów, stanowiąc całość sumatywną, złożoną ze swych elementów jako z części efektywnych” [tamże, 54], ale zarazem „osobny podmiot własności” [tamże, 54].

życia w jakiś sposób się odnosimy. To odnoszenie się polegałoby na konstytuowaniu przez nas rozmaitych przedmiotów, które stanowią jednocześnie nasz świat i nasze względem niego ustosunkowanie. Tak rozumiana kategoria świata funkcjonowałaby w antropologii filozoficznej, w teorii poznania i w ontologii.

Dla ontologii, jak sugerowałem, kluczową kategorią jest *rzeczywistość*. Tę jednak można rozumieć na wiele sposobów, m.in.: (1) jako bytowość, byt jako byt, (2) jako metafizycznie przesądzone kryterium przynależności do bytów, (3) jako ontologiczną strukturę, w którą koniecznie wchodzi ze sobą byty jako byty (*resp.* konieczne modyfikacje jednego bytu jako bytu), (4) jako realne istnienie (urzeczywistnianie się) czegokolwiek, (5) jako istnienie wszystkiego tego, co faktyczne istnieje (*resp.* zaistniało czy zaistnieje), (6) jako wszystko, co kiedykolwiek, w jakikolwiek sposób zaistniało bądź zaistnieje, (7) jako wszystko, co istnieje aktualnie, (8) jako trwająca w czasie (lub indyferentna względem czasu) całość tego, co istnieje, (9) jako wszystko, co w jakikolwiek sposób jest<sup>2</sup>. Rzeczywistość będziemy tu rozumieć jako *urzeczywistnianie się w ogóle*. Rzeczywistość nie jest ani ogółem tego, co urzeczywistnione, ani jego istnieniem, lecz szeregiem kryteriów decydujących o powstawaniu, trwaniu i ginięciu czegokolwiek konkretnego. Stanowiłyby one m.in. o:

1. *przestrzeni i horyzoncie* dla czegokolwiek, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
2. *mechanizmie urzeczywistniania się*, czyli powstawania, trwania i ginięcia czegokolwiek, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
3. *jedności, całościowości i spójności* wszystkiego, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
4. *jedyności i niezamierności* wszystkiego, co w jakikolwiek sposób miałyby być.

Zwrot: „czymkolwiek, co miałyby być” służy podkreśleniu tego, że chodzi o najszerze warunki urzeczywistniania się, jednak zawsze w granicach *jednej* z zapewne nieskończenie wielu możliwych całości wszech-

---

<sup>22</sup> R. Ingarden zasygnalizował w *Sporze o istnienie świata* problem „jedności wszystkości (ogółu) bytu”. Píše tam: „jeżeliby się faktycznie dało wykazać istnienie pewnej wielości dziedzin przedmiotowych (...), pytanie, czy byłoby możliwe ustalić jakąś *nadrzędną formę* tego ogółu dziedzin, który by już właśnie dzięki tej formie wykluczał istnienie jeszcze dalszych dziedzin. Gdyby się udało pokazać, że jest taka superstruktura ogółu dziedzin przedmiotowych, wtedy dotarlibyśmy do formalnego pojęcia ‘świata’ w sensie *ogółu tego, co istnieje (wszystkości bytu)*” (Ingarden 1987, 137).

rzeczy. Warunki te nie przesądzają, która z tych możliwości faktycznie się zrealizuje, ale też nie są zdeterminowane przez coś, co już się urzeczywistniło.

## 2.

Ontologiczne warunki urzeczywistniania się postulują pluralizm bytowy. Gdyby dopuszczały one tylko jeden numerycznie byt, *de facto* unieważniałyby same siebie: zaistnienie takiego, a nie innego bytu czy też zaprzestanie przezeń istnienia byłoby przesądzone na poziomie metafizycznym i wyczerpywałoby cały sens rzeczywistości jako urzeczywistniania się (to błąd Parmenidesa i Spinozy). Z analogicznego powodu wykluczamy wielość bytów (nawet bytów zmiennych, ale zachowujących swoją tożsamość), z których żaden nie mógłby przestać istnieć ani też nie mogłyby powstawać byty nowe (to błąd Demokryta i Leibniza). Trzeba też wykluczyć sytuację mieszaną, kiedy to jeden lub więcej bytów miałyby charakter ponadczasowy, trwały, podczas gdy reszta mogłaby powstawać i ginąć. Zakładając ich wzajemną funkcjonalność i podporządkowanie ich wszystkich urzeczywistnianiu się, trzeba by uznać, że albo byty nietrwałe podporządkowane są podtrzymaniu istnienia czy ewoluowaniu bytu (bytów) trwałego (u Hegla jest nim Absolutny Duch), albo też jest na odwrót (u Whiteheada „obiekty ponadczasowe” służą ukierunkowanemu urzeczywistnianiu się „bytów aktualnych”, *resp.* „aktualnych zaistnień”). W obu przypadkach rzeczywistość utożsamiałaby się z mechanizmem urzeczywistniania się niektórych tylko bytów. Postulowana jedność i spójność wszystkich bytów wymaga natomiast nie tylko ich jednostronnej czy wzajemnej korelacji czy funkcjonalności, lecz *funkcjonalności ich wszystkich względem stanowiącej przez nie całości, której funkcją jest urzeczywistnianie się w ogóle*. Jednak warunek ten nie jest łatwy do spełnienia.

Weźmy przykładowo rzeczywistość Platonską, na którą składają się zasadniczo: 1) sfera idei, 2) partycypująca w niej sfera bytów matematycznych, duchowych i materialnych, 3) materia oraz 4) Demiurg. Można wyszczególnić rozmaite zachodzące pomiędzy tymi składowymi zależnościami<sup>3</sup>, które znajdują swoje uzasadnienie w ontologicznej speku-

---

<sup>3</sup> Można je opisywać m.in. przy pomocy wypracowanych przez R. Ingardena „momentów bytowych”: samoistność — niesamoistność, pierwotność — pochodność, samodzielność — niesamodzielność, niezależność — zależność (por. *Spór o istnienie świata*,

lacji dotyczącej tzw. najwyższych zasad (Jedno i Diada) i najwyższych rodzajów (Byt, Ruch, Spoczynek, Tożsamość, Różnica). Struktura tej ontologii podporządkowana jest uzasadnianiu świata widzialnego i polega na postulowaniu kolejnych, coraz bardziej zasadniczych jego warunków. Jedne z nich mają charakter bytów, inne zasad. Platon usiłuje też wykazać, że warunki te i świat widzialny powiązane są relacją jedno-jednoznaczną, tzn. że zachodzi tu obustronna konieczność: nasz świat znajduje ostateczne uzasadnienie w tak, a nie inaczej rozumianych dwóch najwyższych zasadach, i na odwrót — zasady te warunkują ostatecznie powstanie właśnie takiego, a nie innego świata<sup>4</sup>. O tym, że faktycznie on powstał, i że powstał w takim właśnie (najdoskonalszym z możliwych) kształcie, decyduje najwyższa z możliwych dobroć Demiurga, a nade wszystko dynamiczny charakter najwyższego pryncypium — Dobra samego<sup>5</sup>. W ten jednak sposób rzeczywistość jako to, co urzeczywistnione, zostaje utożsamiona z rzeczywistością jako odkrywaniem w ontologicznej spekulacji mechanizmem urzeczywistniania się. Transcendentalność czy nawet transcendencja jego zasad funkcjonuje jako *transcendencja i jednoczesna partycypacja* zachodzące pomiędzy najwyższymi zasadami i najwyższymi rodzajami, Dobrem samym i Demiurkiem, najwyższymi rodzajami i liczbami idealnymi, liczbami idealnymi i ideami, ideami i światem, etc. Otrzymujemy hierarchicznie uporządkowaną rzeczywistość w sensie szerokim, na którą oprócz wymienionych wyżej czterech elementów składają się jeszcze pierwsze zasady i najwyższe rodzaje. Powstaje pytanie, co jest tą całością, do której dopełniałyby się wszystkie wymienione elementy? Najlepszą odpowiedzią jest zapewne ta, iż jest nią po prostu *rzeczywistość rozumiana jako kompletna ontologiczna struktura pokazująca konieczne relacje, w których pozostaje względem siebie wszystko, co istnieje* (lub nawet wszystko, co

---

t. I); sam Platon używa takich terminów, jak przyczyna, kierowanie, porządkowanie, partycypacja, naśladowanie.

<sup>4</sup> Por. G. Reale: „Z dwóch najwyższych zasad wywodzą się liczby idealne, a także idee, które mają strukturę numeryczną, a następnie wszystkie rzeczy” [Reale 2001, 121]. Zwracając uwagę, że dla Greków liczby wyrażały relacje, pisze dalej: „Każda idea zajmuje dokładnie określone miejsce w świecie inteligibilnym w zależności od jej większej lub mniejszej ogólności i stosownie do bardziej lub mniej złożonej formy relacji, jakie ma ona do innych idei stojących wyżej od niej albo niżej” [tamże, 126].

<sup>5</sup> „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również *istnienie*, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i *mocniejszego* o wiele” (podkreśl. St. B.) [Platon 2003, 509 b, 215].

może zaistnieć). Nie oznacza to, że wszystkie z tych elementów muszą się bezwzględnie realizować (nawet gdyby rozpatrywać rzeczywistość w sensie właściwym, tj. bez jej uwarunkowań transcendentnych i transcendentnych): najwyższe zasady nie domagają się istnienia niczego poza sobą; idee nie muszą być przez nic naśladowane, z ich perspektywy nic nie musi w nich uczestniczyć; gdyby nie było Demiurga albo idei, albo materii — nie byłoby świata<sup>6</sup>.

Nam jednak chodzi o rzeczywistość jako uniwersalną ontologiczną strukturę warunkującą istnienie czegokolwiek konkretnego, nie zrelatywizowaną względem istnienia czegoś konkretnego ani nie relatywizującą jednego takiego istnienia względem innego. W tak rozumianej strukturze nie ma miejsca na żaden bezwzględny, *resp.* konkretny byt. Natomiast zawiadujący wszelkim ruchem — zmianą, powstawaniem i ginięciem — mechanizm urzeczywistniania się nie może być przypadkowy, musi przeto nadawać owemu ruchowi bezwzględne ukierunkowanie.

### 3.

Nie są tu naszym celem bardziej szczegółowe rozważania ontologiczne, jednak refleksja nad naturą rzeczywistości jest dla nas o tyle istotna, że umożliwia i wyznacza formalny paradygmat dociekań nad naturą uniwersum. O ile rzeczywistość stanowi najogólniejszy zespół kryteriów bycia jednością, *uniwersum* postuluję jako całość, na którą składa się wszystko, co rzeczywiście jest, całość, do której dopełnia się mnogość bytów, *całość wszechrzeczy*. Z uwagi na to, że owa mnogość ma charakter dynamiczny, a dynamika ta jest ukierunkowana, całość, o której mówimy, musi trwać. Uniwersum nie jest jednak ani całością dystrybucyjną (klasą), ani kolektywną. — W pierwszym przypadku każdy byt musiałby posiadać pewną własność *W*, gwarantującą jego istnienie; wówczas jednak nic nie mogłoby przestać istnieć, podobnie zresztą, jak w przypadku drugim. O ile świat określiliśmy jako świat człowieka, czyli ogół konstytuowanych przezeń przedmiotów, uniwersum miałoby

---

<sup>6</sup> G. Reale: „Między poziomami [tak rozumianej rzeczywistości] zachodzi *jednostronna*, a nie *wzajemna* relacja zależności ontologicznej: poziom niższy nie może istnieć (ani nie może być pomyślany) bez poziomu wyższego, ale nie odwrotnie. (...) można usunąć to, co zależne, nie powodując tym samym usunięcia tego, od czego ono zależy. (...) W tym sensie przyczynowanie ze strony poziomu wyższego jest *konieczne*, ale *nie jest wystarczające*, ponieważ tłumaczy ono tylko metafizycznie formalny aspekt poziomu następnego (...)” [dz. cyt., 158-159].



charakter bardziej obiektywny, *stanowiąc — oprócz świata — jego nie do końca rozpoznane logiczne i systemowe dopełnienie, czy lepiej domknięcie, stosownie do kryteriów bycia rzeczywistym*. Jest więc wszystkim, co ukonstytuowane i wszystkim, do czego się ono w sposób konieczny odnosi (*resp.* co w sposób konieczny zakłada). Wchodzą tu w grę m.in. różnego rodzaju teoretyczne przesłanki determinujące konstytuowanie w ogóle oraz ukonstytuowanie tych, a nie innych przedmiotów, wszelkie powiązania logiczne, którym podlegają ukonstytuowane przedmioty (stosunki wynikania i presupozycji), dziedziny przedmiotowe wraz z rządzącymi w nich prawami i wzajemne ustosunkowanie tych dziedzin. Ogólnie: wszystko, co w sposób konieczny zakładają i postulują wszelkie ukonstytuowane efektywnie przedmioty. Uniwersum jest więc *wszechogarniającym i wszechorganizującym, dynamicznym systemem*, spełniającym ontologiczne warunki urzeczywistniania się. Jak sugerowaliśmy, warunki te mogłoby zapewne spełniać wiele innych uniwersów, lecz realizować się może tylko jedno (będziemy je pisać wielką literą). Pytanie, co przesądziło właśnie o tym, a nie innym, pozostaje kwestią metafizyczną.

Z zakresu Uniwersum trzeba wyłączyć Absolut (absolutny transcendens); oczywiście nie dotyczy to samej kategorii „Absolut”. Powiedzieliśmy wprawdzie, że wchodzi weń wszystko, do czego w sposób konieczny odwołuje się każdy ukonstytuowany przedmiot, jednak Absolut niczego szczególnego w ten sposób nie warunkuje. Czyni to w odniesieniu do całości Uniwersum<sup>7</sup>.

Kolejną kwestią jest status rozmaitych wzajemnie konkurencyjnych doktryn moralnych i religijnych, teorii naukowych, koncepcji i systemów filozoficznych. Nie sposób nie przyjąć, że wszelkie te, często przeczące sobie wzajemnie koncepcje (wraz z ich odmiennymi i wykluczającymi się wzajemnie logicznymi dopełnieniami), wchodzą w obręb świata i Uniwersum. Wchodzą w jego obręb również koncepcje zupełnie nieprawdopodobne, absurdalne, a nawet w sobie sprzeczne. Ale wchodzą również (wyartykułowane czy też nie) obiektywne przyczyny, a idąc dalej — źródła i racje owego pluralizmu i sprzeczności. Zdawałoby się, że każdy system filozoficzny kreuje odrębne Uniwersum, ale

---

<sup>7</sup> Znamy koncepcje włączające Absolut w nadmiernie szeroko rozumiane Uniwersum. Na przykład u Jana Szkota Eriugeny najogólniej rozumiana „natura” obejmuje również źródło i cel wszelkiego bytu — Boga.

przecież kreuje także własną metateorię, która z ogólniejszego i zarazem głębszego poziomu jest w stanie owe odrębności wyjaśnić.

#### 4.

Czy jednak możemy w jakiś sposób rozpoznać tożsamość Uniwersum? I czy w ogóle można tu mówić o tożsamości, skoro zakwestionowaliśmy możliwość bytu ponadczasowego, zaś Uniwersum wydaje się *prima facie* stanowić byt ponadczasowy i nadrzędny w stosunku do pozostałych bytów (stawanie się ich wszystkich wydaje się podporządkowane jego istnieniu bądź ewoluowaniu)? Trzeba, jak sądzę, uznać, że *Uniwersum nie jest bytem, lecz jego permanentnym stawaniem się (urzeźwianiem się)*. Wszystko inne (wszelki byt) uczestniczy w jego stawaniu się. Co to znaczy, że *całość* bytów permanentnie się staje (*resp.* że byty permanentnie stają się *całościami*)? Znaczy, że *całość* ta zarazem jest i jej nie ma, czyli jest tylko o tyle, o ile wzrasta w swym byciu; jest tylko o tyle, o ile owo „jest” podporządkowuje „byciu bardziej”; jest tylko o tyle, o ile neguje i wykracza poza to swoje „jest”. Chodzi więc o system, którego funkcjonowanie polega w istotnej mierze na permanentnej *de-systematyzacji* (idąc tropem J. Derridy można by powiedzieć: na *samo-dekonstruowaniu*)<sup>8</sup>. Funkcjonuje on więc tyleż jako „domykający się”, co jako generujący własne „niedopełnienie”, a więc *Inność*, która skutecznie go rozsadza, rozszczelniając jego granice, a równocześnie opierając się próbom włączenia doń. Ponieważ warunkiem takiej *Inności* jest jej radykalne *od-różnienie* od tego, co *nie-Inne*, a więc od systemu, przeto w jej świetle wszelka dotychczasowa jego niezborność jest konsolidowana, a jednocześnie jego granice są rozrywane przez nową niekoherencję.

Aczkolwiek funkcjonowanie wszelkiej opozycji jest możliwe o tyle, o ile zakłada ona warunkującą ją jedność, w przypadku Uniwersum i tego, co względem niego *Inne*, jedność ta właściwie nie istnieje; można by powiedzieć, że jej możność jest tylko intuicyjnie przeczuwana. *Inne* nie może być dostrzegane bezpośrednio, lecz tylko jako owo rozszczelnienie granic systemu czy jego niekoherencja. Na dobrą sprawę *Inne* wcale nie istnieje, bo istnieje tylko to, co mieści się w systemie. *Inne* jest

---

<sup>8</sup> Por. znamienne zdanie F. Nietzschego: „Wydaje mi się ważne, by uwolnić się od *tego* wszechświata, od jedności (...) Trzeba rozproszyć wszechświat, trzeba odczytać się respektu wobec niego (...)” [Nietzsche 1988, 317; cyt. za Waldenfels, 17].

więc synonimem *nie-bytu*, który można rozpatrywać w kilku wymiarach:

- jako nie-byt przeciwstawiany systemowi,
- jako nie-byt samego owego systemu,
- jako nie-byt jedności warunkującej opozycję: system — *Inne*.

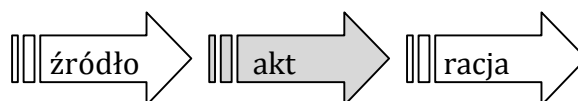
*Inne* konsoliduje Uniwersum tylko o tyle, o ile pozostaje względem niego *Innym*; Uniwersum nie jest systemem samo w sobie, lecz tylko wobec *Innego*; jest nim tylko o tyle, o ile znajduje w *Innym* to, co uniemożliwia jego dopełnienie. Stąd *Inne* jest, mówiąc najkrócej, nie-bytem systemu. Gdyby jednak *Inne* przeciwstawić systemowi w sposób statyczny — stanowiłoby wraz z nim jedną całość, jeden system złożony z dwóch członów, więc *de facto* nie byłoby *Innym*. Podobnie — gdyby *Inne* zostało skonceptualizowane jako to, co w określony sposób, z określonego powodu uniemożliwia dopełnienie się systemu.

Nasuwający się zrazu model funkcjonowania opozycji Uniwersum — *Inne* zakładałby dyskretne generowanie coraz to nowych jakościowych całości *Innego* ( $C_1$ ,  $C_2$ , itd.), z których każda byłaby stopniowo przyswajana przez system, aż do jej całkowitego włączenia doń. Owo stopniowe przyswajanie nie mogłoby mieć charakteru ilościowego, dotyczyłoby raczej kolejnych aspektów danej całości. Wyróżnienie wspomnianych całości i ich aspektów wydaje się konieczne z uwagi na możliwość mówienia o *Innym* jako przyswajanym; bez tego zapośredniczenia pozostawałby nam alternatywa rozłączna: albo *Inne*, albo już przyswojone. Dokonanie nawet najbardziej błahej dystynkcji pomiędzy członami opozycji Uniwersum — *Inne* (a bez tego nie można w ogóle mówić o jej członach) wymaga umocowania tej dystynkcji w systemie, co oznacza włączenie doń (zaistnienie) pewnego aspektu nowo wygenerowanej całości *Innego*. Wraz z całkowitym przyswojeniem całości  $C_1$  w jej miejsce musiałaby zostać wygenerowana nowa jakościowo całość  $C_2$ , w przeciwnym razie urzeczywistnianie się systemu zostałoby zakończone.

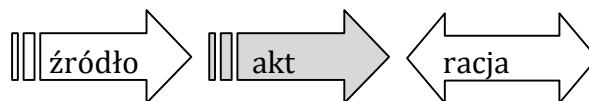
Ponieważ jednak generowanie i przyswajanie *Innego* muszą się wzajemnie warunkować, trzeba znaleźć jeden mechanizm generowania i przyswajania *Inności*. Zamiast przyjmować dyskretne generowanie kolejnych jakościowych całości *Innego* i stopniowe przyswajanie ich aspektów, spróbujmy mówić o kolejnych poziomach coraz bardziej radykalnej *Inności*. Przyswojenie danego jej poziomu oznaczałoby zarazem wygenerowanie kolejnego. Niech dotyczy ono coraz bardziej za-

sadniczych źródeł i coraz bardziej nadrzędnych racji *stawania się* systemu (*resp.* systemu jako *stającego się*). W ten sposób owo stawanie się okazuje się *aktem permanentnego generowania i przyswajania* kolejnych poziomów własnej racji i źródła. Nie chodzi tu więc o proces, lecz o jeden nieustający, choć wielostopniowy *akt stawania się*.

Myśl o generowaniu/przyswajaniu własnego źródła i racji wydaje się zrazu absurdalna. Relacje pomiędzy aktem oraz jego źródłem i racją mają wszak charakter transcendentny: akt transcenduje swoje źródło, zaś racja transcenduje akt. Zestawmy jednak podstawowe intuicje dotyczące źródła i racji<sup>9</sup>. Źródłem aktu jest to, z czego on wypływa, co go wy-prowadza z niebytu, co go wy-daje (na jego niepowtarzalne bycie), aktywnie wy-różnia i stawia naprzeciw wszystkiego innego. Jego racją jest natomiast to, czemu w całości się pod-daje jako temu, co go bezwzględnie zobowiązuje. Źródło stanowi o jego wolności w sensie negatywnym: wyłaniając go w sensie jednostkowym i uwalniając go w ten sposób od czegokolwiek innego, otwiera go na rozmaite możliwości. Racja stanowi o jego wolności w sensie pozytywnym: podporządkowując się jej, oddając się jej bezwzględnie, ogniskując się na niej, nie tyle dokonuje samoograniczenia, co zyskuje indywidualność, a przede wszystkim aksjologiczną moc, wartość. Można by sądzić, że źródło ma względem aktu naturę czynną, ale akt pozostaje wobec niego bierny, natomiast jego racja zachowuje się względem niego biernie, zaś akt względem niej czynnie. Schematycznie:

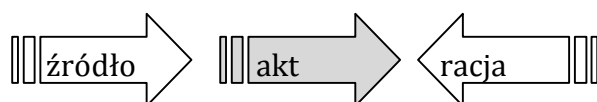


Gdyby uznać, że racja kieruje się nie tylko w stronę własnej z kolei racji, lecz jej aktywność wychodzi również naprzeciw naszemu aktowi, schemat wyglądałby tak:

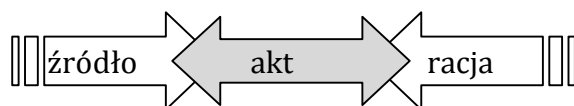


<sup>9</sup> Por. również Heidegger 1995; Skarga 2005, 7-23.

Zakładając zaś, że chodzi o najbardziej generalny, czy lepiej *uniwersalny* akt (akt stawania się Uniwersum) oraz jego ostateczne źródło i rację, należałoby dokonać jeszcze jednej korekty:



*Akt uniwersalny* nie może kreować transcendentnych względem siebie źródła i racji, natomiast sam może się kreować jako zorientowany na *transcendowane* przez siebie źródło i na *transcendującą* go rację. Wyobraźmy go sobie jako wymagające coraz większego wysiłku, stopniowe i nieskończone *zanurzanie się* w swym źródle i jednocześnie analogiczne — paradoksalnie, również wymagające coraz większego wysiłku — *bycie wchłanianym* przez swoją rację. Ponieważ zarówno jedno, jak i drugie nie powodują stopniowego zanikania aktu, lecz — przeciwnie — rozwijają jego indywidualność i umacniają go, należałoby raczej mówić o *nasycaniu się* przezeń własnym źródłem i racją, czyli ich przyswajaniu.



Owo sycenie się własnym źródłem i racją stawia akt uniwersalny wobec coraz głębszych/coraz bardziej nadrzędnych poziomów *Innego*. Natomiast to, co zostaje przezeń przyswojone, staje się z nim tożsame i nie jest już względem niego *Inne*. Obojętne jest przy tym, czy mówimy o nieskończeniu stającym się systemie, czy o akcie jego stawania się. W przypadku Uniwersum są one jednym i tym samym.

Nasz sposób mówienia o źródle i racji aktu (i obrazowania ich) jest o tyle mylący, że sugeruje, jakoby stanowiły one dwa istniejące niezależne od siebie i od niego akty, on zaś konstytuowałby się wtórnie, jako swoiste ich zapośredniczenie. Tymczasem w wypadku aktu uniwersalnego rzecz ma się inaczej. To on jest centrum wszelkiej aktywności. Jego transcendentne źródło i racja konstytuowane są tylko jako dynamiczny horyzont coraz bardziej radykalnego sięgania i otwierania się w dwóch przeciwstawnych kierunkach: w kierunku swego źródła, którym jest nieustannie i dynamicznie transcendowany *przezeń własny byt*;

i w kierunku swojej racji, którą jest wymagające analogicznego nieustannego i dynamicznego sytuowania się przezeń na pozycji przezeń transcendowanej — *bycie bardziej*.

Każdy rozpatrywany przez jakąś dziedzinę wiedzy system posiada swoje otoczenie, z którego się wyodrębnia; jest też porównywany z innymi systemami pod względem formalnym. Posiada więc swoje własności *qua* system, i własności odróżniające go od innych tego samego typu systemów. Wszystkie one sprawiają, że można w ogóle o nim mówić, a także doświadczać go, operować nim i go modyfikować. Stanowi więc podmiot własności, posiada istotę, podlega zmianom, funkcjonuje, może nawet ewoluuje. To systemowe podejście okazuje się w stosunku do Uniwersum nieadekwatne. — Ono nie posiada otoczenia; nie potrafimy rozróżnić jego sposobu istnienia od formy i treści; nie potrafimy rozróżnić jego istoty i przypadłości; nie umiemy powiedzieć czy konkretna zmiana jest zmianą w nim, czy zmianą jego samego.

## 5.

Ta zasadnicza niepoznawalność Uniwersum nie przesądza jednak o tym, że nie jesteśmy w stanie nic o nim powiedzieć, ale jego natura musi pozostać przedmiotem filozoficznych spekulacji lub bardzo ściśle do nich nawiązywać. Postulując ją w sensie negatywnym, argumentujemy m.in., że:

- skoro Uniwersum jest jednym z wielu możliwych, musi się różnić od dowolnego z nich chociażby jednym „szczegółem”; musi on być na tyle istotny, że przesądza o byciu właśnie tego, a nie innego Uniwersum;
- skoro Uniwersum jest w sposób konieczny niezamienne (umocowane metafizycznie), jego natura nie może mieć w sobie nic z przypadku;
- skoro Uniwersum jest jednością aktu, to wszelka zaistniała wielość rozciąga się pomiędzy jego źródłem i racją;
- skoro Uniwersum ewoluuje w pewnym (zawsze jednym, bezwzględnym) kierunku, musi zachowywać pomimo tych zmian swoją ciągłość, a więc jedność i tożsamość.

Dociekania natury Uniwersum w sensie pozytywnym musiałyby zostać poprzedzone o wiele bardziej szczegółowymi ustaleniami z zakresu jego ontologii niż te zarysowane powyżej. Dotyczyłyby one m.in. jego funkcjonowania jako mechanizmu nieskończenie *stającego się* i zarazem mechanizmu nieskończonego *stawania się*; funkcjonowania jako mechanizmu generowania i przekraczania własnych horyzontów;

jego treści i jego podmiotu jako uniwersalnego aktu; roli, jaką odgrywa weń filozofowanie. Odkładając te rozważania na bok, przyjrzyjmy się na koniec krytycznie kilku charakterystycznym wypowiedziom z pogranicza filozofii i kosmologii, nawiązującym do problematyki natury Uniwersum.

Jayant Narlikar: Wszechświat — z definicji — obejmuje wszystko. (...) Inne jest zapatrywanie nań filozofa, inne naukowca, jeszcze inne — artysty. (...) Będę zajmował się strukturą Wszechświata w skali makro, tzn. takim Wszechświatem, jaki bada astronom... [Narlikar 1965, 11]

Antoni Szczuciński: ...filozofia kosmologii jest zbiorem zagadnień bezpośrednio nie należących do kosmologii, ale z nią związanych. Są to np. takie kwestie: istnienie Boga, panteizm, stworzenie świata, wieczność Wszechświata, a także rozmaite spory światopoglądowe wokół kosmologii... [Such 2000, 13]

John D. Barrow: Jak, kiedy i dlaczego powstał Wszechświat? Takie ostateczne pytania nie były w modzie od wieków. (...) Współcześni naukowcy wierzą, że natrafili na klucz, który prowadzi do odkrycia matematycznego sekretu w sercu Wszechświata. Odkrycie to kieruje uwagę ku *Teorii Wszystkiego*, która ujmuje w jedno wszystkie prawa przyrody i z której z żelazną logiką wypływa konieczność wszystkich rzeczy [Barrow 1995, 13]

Michał Heller: [Zadaniem Teorii Wszystkiego w sensie fizycznym] jest zawarcie *całej fizyki* (ale też *tylko* fizyki) w jednej, odpowiednio zinterpretowanej strukturze matematycznej. (...) Niektórzy fizycy na Teorię Wszystkiego nakładają jeszcze jeden warunek: ma to być *jedynie możliwa* teoria tego rodzaju [Heller 2006, 253]

Pomimo zazwyczaj dużej ostrożności autorów tego typu wypowiedzi, starających się nie mieszać fizykalnie rozumianego Wszechświata z wymagającą filozoficznego zaangażowania kategorią Uniwersum, z wypowiedzi tych przebija w tym względzie pewna bezradność. Domaga się ona, jak sędzę, przede wszystkim pewnych rozstrzygnięć w filozofii nauki (zwłaszcza nauk przyrodniczych i matematyki), ale z drugiej strony powinny im wyjść naprzeciw postulowane już wyżej, o wiele bardziej szczegółowe filozoficzne rozważania dotyczące natury Uniwersum. Tak rozumiana filozofia kosmologii nie miałaby oczywiście nic wspólnego z



teologicznymi wątkami, w które chce ją wikłać A. Szczuciński. Z cytowanych tu autorów, zarówno Barrow, jak i Heller doskonale zdają sobie sprawę z licznych ograniczeń, a nawet paradoksalności teorii, która chciałaby się mienić — choćby tylko fizykalną — Teorią Wszystkiego. Jednak i oni wydają się wierzyć jeśli nie w możliwość sformułowania jej samej, to przynajmniej w sens prowadzących w jej kierunku wysiłków. W tym kontekście warto jednak zadać pytanie: dlaczego poszukiwaną przez fizyków uniwersalną teorię zjawisk fizykalnych skorzy są oni (i nie tylko oni) określać jako Teorię Wszystkiego (*resp.* teorię ostateczną)? Odpowiadając, stwierdza się zwykle fundamentalny charakter tych zjawisk, fundamentalny w tym sensie, że stanowią one — tak w skali mikro, jak i makro — najbardziej elementarny system warunkujący funkcjonowanie emergentnych zjawisk badanych przez jakąkolwiek inną dziedzinę (ów postulowany system można by określić jako zunifikowany system oddziaływań fizykalnych)<sup>10</sup>. Przyjmując, że dziedziny przedmiotowe poszczególnych nauk ustosunkowane są wzajemnie m.in. na zasadzie takiej mniejszej i większej elementarności — zarówno mikrocząstki, jak i cały Wszechświat sytuowałyby się na poziomie najniższym. „Najbardziej elementarny” nie znaczy jednak „najważniejszy”, a już na pewno nie znaczy „najlepiej wszystko wyjaśniający”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Również mówiąc o obejmującej nie tylko aspekt fizyczny ewolucji Wszechświata, podkreśla się podstawowy charakter procesów fizykalnych. Oto znamieny cytat: „W ewolucji Wszechświata w sensie filozoficznym, uwzględniającym wszystkie znane aspekty rzeczywistości, należy wyróżnić cztery etapy: (1) etap ewolucji (czysto) fizycznej, który trwa od momentu Wielkiego Wybuchu do powstania atomów (około 1 mln lat), (2) etap ewolucji chemicznej, który ciągnie się do powstania życia (około 4 mld lat temu), (3) etap ewolucji biologicznej, trwającej do powstania człowieka (około 1 mln lat temu), wreszcie (4) etap ewolucji społecznej (kulturowej), trwający po dzień dzisiejszy” (M. Szcześniak [w:] Such, Szcześniak, Szczuciński 2000, 127).

<sup>11</sup> J. D. Barrow dał cytowanej wyżej książce podtytuł: „W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia”.

## BIBLIOGRAFIA

- Barrow, J. D., 1995, *Teorie Wszystkiego*, przeł. J. Czerniawski, T. Placek, Kraków: Znak.
- Heidegger, M., 1995, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa: Czytelnik.
- Heller, M., 2006, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków: Universitas.
- Ingarden, R., 1987, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa: PWN.
- Narlikar, J., 1985, *Struktura Wszechświata*, przeł. A. Mazurkiewicz, Warszawa: PWN.
- Nietzsche, F., 1988, *Kritische Studienausgabe*, München, Bd. 12; cyt. za: Waldenfels, B., 2009, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk
- Reale, G., 2001, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. I. Zieliński, Lublin: RW KUL.
- Skarga, B., 2005, *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Such, J., Szcześniak, M., Szczuciński, A., 2000, *Filozofia kosmologii*, Poznań: Wyd. Nauk. Uniw. im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

## **ABSTRACT**

### **THE NATURE OF THE UNIVERSE**

I would like to share a few reflections on the broader nature of the Universe, including also the nature of our research over it. This subject requires a philosophical approach that goes far beyond cosmology, or even the philosophy of nature. On the other hand, the traditional ontological considerations are too general — concern for the rules and the structure of reality. I start from definition of terminology, distinguishing: cosmos, the Universe, Meta-Universe, world, reality. Then I discuss some ontological conditions of being real at all. A reflection of this type enables and set a formal paradigm of inquiry on the nature of the Universe, which I understand as a whole, which consists of everything actually is. Then considering the formal status of that total, which turns out to be a dynamic system constantly generates its own “lack of coherence” and also “overcoming” it. It confronts us with the problem of generating and assimilating of Otherness. Therefore, I consider the universe as an Act, which, in a very sophisticated way, refer to its source and its reason. Calling for the need for more detailed considerations concerning the nature of the universe, speak a few comments with regard to the distinctive style of expression taking up the issue of physical Theory of Everything.



**MAŁGORZATA KASPERSKA-ŚCIBIOR**  
UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

## **ŚMIERĆ I SUPERBOHATER W REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ BOLESŁAWA MICIŃSKIEGO**

Wczesną wiosną 2012 warszawska oficyna Biblioteka Więzi wydała w dwóch tomach pisma zebrane Bolesława Micińskiego. Zmarły młodo w 1943 roku eseista jest w Polsce mało znany. Żył zbyt krótko, by jego talent mógł się w pełni rozwinąć i uformować w spójny system poglądów, który zapewniłby mu należne, czołowe miejsce wśród innych twórców epoki. Dodatkowo, wydarzenia wojenne zepchnęły tę stratę na drugi plan. Niniejszy szkic ma na celu przybliżenie sylwetki twórcy, prezentację jego warsztatu i poglądów.

Wcześniej zbiór jego utworów wydany był tylko raz w 1970 roku. Zarówno pierwsze, jak i drugie wydanie bazuje na opracowaniu córki autora, która zebrała i uporządkowała pisma ojca. Śledząc losy członków tej rodziny, trudno oprzeć się wrażeniu, że ich prace uzupełniały się, tworzyły całość, a oni sami wzajemnie się inspirowali.

Bolesław Miciński urodził się na Podolu jako dziedzic wielkiego majątku. Rewolucja pozbawiła rodzinę części bogactwa i zaprowadziła najpierw do Odessy, a potem do odrodzonej Polski do Bydgoszczy i Warszawy. W niejasnych okolicznościach jeszcze na Podolu prawdopodobnie z rąk rewolucjonistów zginął stryj Bolesława, Tadeusz Miciński. Ten poeta-mag i czciciel tajemnic jest inspiracją nie tylko dla współczesnych twórców jak choćby Bohmóth, ale pobudzał twórczo dużo wcześniej Wyspiańskiego, Szymanowskiego i Witkacego. Bolesław Miciński zetknął się z nimi w Zakopanem po wielu latach od śmierci stryja, gdzie jako gimnazjalista trafił do sanatorium z rozpoznaną gruźlicą. Wówczas też zaczął pisać wiersze. Po powrocie do Warszawy zdał maturę i rozpoczął studia na historii sztuki i filozofii. Jego opiekunem naukowym był Władysław Tatarkiewicz. Młody Miciński miał też szczęście do wielkich przyjaciół, w których gronie oprócz

wspomnianych wcześniej postaci znajdowali się Kroński, Miłosz czy Iwaszkiewicz.

Ukształtowany wśród największych umysłów Młodej Polski i świetnie wykształcony Miciński wczesnie rozpoczął współpracę z kilkoma ważnymi pismami okresu międzywojennego, jednak ze względu na nieszablonowe poglądy nie znalazł dla siebie stałego miejsca na scenie publicznej rozdartej między lewicujących liberałów i endeków. Temu okresowi zawdzięczamy część esejów zebranych w omawianym wydaniu.

Kilka lat Miciński spędził w Paryżu na stypendium. Pisał pracę doktorską poświęconą dziewiętnastowiecznemu francuskiemu filozofowi Victorowi Cousin. Prawdopodobnie od niego zaczerpnął zamiłowanie do eklektyzmu i niechęć do tworzenia filozofii systemowej, akademickiej. Myślenie traktował jako proces bez ostatecznego celu, bowiem ze względu na różnorodność życia człowiek nie jest w stanie ogarnąć umysłem wszystkiego, co go otacza. Znamienne dla jego poglądów jest uczynienie z literatury odpowiednika abstrakcji uogólniającej. W tekstach literackich poszukiwał prawdy o ludzkim życiu. Za swoim mistrzem Jerzym Stempowskim uważał, iż literatura ma walor opisujący i wyjaśniający prawdę o sensie człowieczego istnienia. Poza tym utwory literackie i inne wytwory myśli ludzkiej kumulują w swoich fabułach, ale również w postaciach bohaterów najistotniejsze dla danego okresu cechy, a przez to są o nich najlepszym świadectwem.

(...) każdy zresztą utwór literacki jest zespołem schematów aktualizowanych w zależności od indywidualnego nastawienia czytelnika i ogólnej struktury epoki [Miciński 2012, 8].

Nawet analiza odbioru określonego dzieła przez poszczególne okresy literackie pozwalała Micińskiemu wniknąć w ducha tych epok, zinterpretować je i ocenić. Przywoływał choćby starożytny obraz przedstawiający ofiarowanie Ifigenii przez Agamemnona. Ojciec miał złożyć ją w ofierze Artemidzie w celu przebłagania bogini. Dzieło przedstawia zboląłego Agamemnona zasłaniającego twarz wobec sceny odejścia dziecka. Miciński wyjaśnił, że ból i cierpienie miały dla antyku

twarz szpetną i szkaradną, dlatego malarz ukrył oblicze Agamemnona. Odkrył ją dopiero romantyzm, skupiając się nie na tym, czym jest tragiczność, ale na tym, jak działa, na zmaconym krajobrazie i zachwianym spokoju bohatera. Tylko klasycyzm odnosi się do czystej i obiektywnej idei tragizmu. Zafascynowany antykiem Miciński właśnie w klasycyzmie odnalazł jego korelat.

Micińskiego uznaje się za przedstawiciela polskiego egzystencjalizmu. Ze względu na nieostre ramy pojęciowe tego nurtu trudno jednoznacznie zgodzić się na taką klasyfikację. Jednak z innymi przedstawicielami egzystencjalizmu łączy go wiele, choćby zainteresowanie problematyką śmierci i nicością życia oraz koncentracja na życiu jednostkowym, poszukiwanie stałych wartości, a przede wszystkim stosunek do literatury.

Miciński zmarł na gruźlicę w 1943 roku, mając zaledwie 32 lata. Trudno dociekać, w jakim kierunku poszłyby jego twórczość i poglądy filozoficzne. Przed wojną eseje Micińskiego były przyjmowane przychylnie, ale często bez zrozumienia. Jego pisarstwu zarzucano chwytły retoryczne i myślowe mające na celu jedynie zbudowanie fasady przyciągającej czytelnika. W czasie, kiedy powstały *Podróże do piekieł*, powieści Maya czy Defoe uważano za literaturę niską.

Jarosław Iwaszkiewicz pisał na łamach *Wiadomości literackich* (1937, nr 50):

Czarująca skądinąd książka Micińskiego jest głęboko niemoralna. Nie dając żadnych hierarchii, nie rozgraniczając żadnych płaszczyzn, recytując jednym tchem św. Pawła, Kartezjusza, bajki ludowe i Daniela Defoe — stwarza Miciński jakiś świat nierzeczywisty i nieistniejący, gdzie wszystko jest warte to samo: NIC... [Iwaszkiewicz 1937, 5].

Tymczasem Miciński dostrzegł, że choć każde dzieło literackie obrazuje swoją epokę, to tylko literatura popularna, odległa od subtelności literatury wysokiej, zawiera w sobie mity, przesady, ukryte pragnienia i ideały epoki. Znamienną rolę odgrywają w niej bohaterowie, superherosi nieodczuwający bólu, zdenerwowania, ani tym bardziej strachu. Miciński, posługując się owym archetypem nadczłowieka obecnym w literaturze od wieków, buduje esej *Podróże do piekieł*, w którym zestawia losy bohaterów literackich od starożytnych bohaterów *Iliady* i *Odysei*, przez Hioba, do Robinsona Crusoe czy Pickwicka. Zabieg

ten służy wyszukaniu takich wartości w ludzkim życiu, które okazałyby się trwałe i godne naśladowania.

Człowiek bowiem instynktownie szuka oparcia w niezmiennych zasadach i wartościach. Ludzi przekonują jedynie ciągłe i stałe prawdy, nie wierzą zaś ulotnym marzeniom sennym.

(...) niezmienny szkielet zmiennych wrażeń, kościec, na którym osadzają się przelotne cechy, trzon, który pozwala nam rozumieć jedność, obiektywność i tożsamość przedmiotów [Miciński 2012, 23].

Przywołani przez Micińskiego bohaterowie literaccy odbywali na łamach eseju swoje podróże ku śmierci do doliny Jozafata. Poczet podróżników otwiera Odyseusz, który nie uniknął pisanego mu przeznaczenia i latami bezskutecznie próbował dotrzeć do rodzinnej Itaki. Jego wiernymi towarzyszami były wyłącznie pech i śmierć. Trudno w jego losie doszukiwać się kary za wyrządzone przez niego krzywdy, bo choć zniszczył naród trojański i skazał na ukamieniowanie swojego sojusznika Palamedesa, to us্পiona dotąd sprawiedliwość dotyka go dopiero za oślepienie ludożercy Polifema. Mściwy cyklop namawia wtedy swojego ojca Posejdona do rzucenia klątwy na Odyseusza, by ten nigdy nie wrócił do ojczyzny. Dalsze losy tragicznego podróżnika to pasmo wypadków i zawirowań, które jedynie oddalają go od powrotu do rodziny. Odyseuszowi nie udało się wymknąć przeznaczeniu, bo jak pisze Miciński:

(...) Fatalizm pozostawia człowiekowi wolność wyboru, ale przeznaczenie spotykamy na tych właśnie drogach, na któreśmy wstąpili, aby przeznaczenia uniknąć [Miciński 2012, 16].

Czytelników zachwyca heroizm Odyseusza, wytrwałość w dążeniu do celu, pomimo świadomości ciężkiej na nim klątwy. Bohater nie waha się odrzucić ofiarowaną mu przez Kalipso nieśmiertelność, by móc kontynuować podróż do Itaki. Nie ulega pokusom, potrafi wybrnąć z największej opresji, jest sprytny i przewidujący. Rozum pomaga mu dotrzeć szczęśliwie do celu podróży. To właśnie umysłowość zdaje się stawiać człowieka ponad wszelkim stworzeniem. Eseista, choć wskazuje za Kantem na nicość człowieka wobec natury, jednocześnie podkreśla wyższość i niezależność *trzciny myślącej*. Zagadnieniu rozumu Miciński poświęca w swoich pracach wiele miejsca, prezentując



w tym zakresie poglądy typowe dla egzystencjalistów. Za cytatem z Księgi Hioba autor wskazuje, iż dla Boga rozum był zaledwie jednym ze stworzeń, nie zaś jego naczelnym dziełem. Jest rodzajem zabawy ofiarowanej nam przez Boga:

(...) dał ją synom ludzkim po to, aby się nią trąpili [Miciński 2012, 24].

Co u kresu swej podróży odnajdują bohaterowie Micińskiego? Zdaje się, że jedynie płacz i rezygnację. Nawet Sokrates, który wyczekiwał śmierci jako ucieczki od niesprawiedliwych ziemskich sędziów, nigdy nie dotarł do Hadesu, lecz utknął w przedsionku piekieł. Antyczny filozof każący swoim uczniom wsłuchiwać się w siebie samych byłby zagrożeniem dla spokoju mieszkańców królestwa zmarłych. Stąd przesłanie sześciu pierwszych szkiców *Podróży do piekieł*, na pytanie o cel ludzkiej podróży odpowiada za Iwaszkiewiczem: „NIC”.

Dopiero zamykający zbiór szkic siódmy jest według Micińskiego afirmacją życia i daje odpowiedź na zadawane wcześniej pytania. W rzeczywistości chyba jednak zawodzi czytelnika. To, co dla skrajnie pesymistycznego autora jest pochwałą bytu, stanowi chyba jednak słabe pocieszenie dla człowieka zgubionego pośród nieustannych zakrętów losu i bezsensownych zmagania z codziennością.

Miciński wskazuje na bardzo podstawowe zasady jako te, które powinny nami kierować.

Podstaw wiedzy winniśmy szukać w nas samych (tkwią w nas one jak iskry ognia w krzemieniu), odnajdujemy je zaś nie na drodze spekulatywnych dociekań, ale na drodze intuicji (poetyckiego natchnienia), której gwarancją jest Bóg (Duch Prawdy). [Miciński 2012, 58].

Z kolei stałymi principiami, których poszukuje w eseju Miciński, są elementarne zasady życiowe, które są jednocześnie najbardziej rzeczywiste i właśnie ich powinniśmy się słuchać. Radził unikać żalów i wyrzutów dręczących duchy słabe i chwiejne. Pochwalał konsekwencję w działaniu i trwanie w raz podjętych decyzjach. Namawiał do samoograniczenia się. Człowiek sam jest swoją przeszłością i przyszłością.

Puenta eseju przypomina morał *Dżumy* Camusa. Ten słynny egzystencjalista, stawiając bohatera wobec wszechobecnej śmierci, pokazuje, że człowiek musi sam szukać sensu swojego życia w służbie innym, w byciu dla nich przykładem i podporą, w wierności własnym zasadom.

Być może jednak celem Micińskiego wcale nie było szukanie życiowych prawd, które mogłyby ocalić nasze życie, nadać mu głębszy sens i wyższy wymiar. Wydaje mi się, że rozważania te są jedynie pretekstem do wciągnięcia czytelnika w dociekania na temat wartości. Filozof eseista często o nie pyta, weryfikuje je, wartościuje i zapytuje o ich zasadność. Dziś już prawie nikt tego nie robi. Nie podważa się istniejącego systemu wartości, a co najwyżej hierarchizuje, opisuje i uszczegóławia.

Tym, co bezsprzecznie zachwyca w pismach Micińskiego i zdaje się być cechą, którą zapamięta każdy ich czytelnik, jest niezwykle elegancki styl i płynne przenikanie się wątków utworu. Każdy literacki bohater, który pojawia się w *Podróżach do piekieł*, ma w nich swoje miejsce, czas i swoje zadanie. Podkreślić należy, iż pomysł, by kultury masowej i jej bohaterów nie traktować z wyższością i pogardą, ale przyrzeć się jej, jako ważkiemu składnikowi społeczno-kulturowej rzeczywistości, wyprzedził swoją epokę. Po latach nawiązał do niej przede wszystkim Umberto Eco w książce *Superman w kulturze masowej*. Z kolei filozoficzne poglądy Micińskiego stały się inspiracją dla Ryszarda Kapuścińskiego, który często nawiązuje do nich w *Lapidariach*.

Miciński był bliskim przyjacielem Witkacego. Ich drogi zeszyły się po raz ostatni w pociągu, którym uciekali przed Niemcami we wrześniu 1939 roku. Na jednej ze stacji Miciński pokrzepiał depresyjnego kolegę, zapewniając, że wszystko musi się dobrze zakończyć, czego zwiastunem miała być ciąża jego żony. Ten jednak nie dał się pocieszyć, a ostatnim gestem było ofiarowanie ciężarnej żonie Micińskiego szklanki mleka. Kilka dni później Witkiewicz popełnił samobójstwo. Micińscy przedostali się do Francji, gdzie codzienne trudy i bieda odnowiły śmiertelną chorobę pisarza. Świadomość zbliżającej się nieuchronnie własnej śmierci przenikała twórczość Bolesława Micińskiego nawet bardziej dobitnie i przejmująco niż Witkiewicza. Chodzi nie tylko o przygnębiający momentami styl pisania i pesymizm autora, ale głównie o szczególny charakter refleksji — głębokiej, świeżej, ciągle

poszukującej, momentami nowatorskiej, przez którą nigdy nie przebija strach.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Iwazkiewicz, Jarosław, 1937, *Optymizm Uniłowskiego*, [w:]  
„Wiadomości literackie” 50/1937.  
Miciński, Bolesław, 2012, *Podróże do piekieł*, Warszawa.

## **ABSTRACT**

### **DEATH AND THE SUPERHERO IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF BOGUSŁAW MICIŃSKI**

The purpose of this short essay is to present the profile of pre-war polish writer and philosopher Bolesław Miciński. On the occasion of the second edition of his writings it is worth to recall the memory of him. This exceptional penman suffered from his youth and awareness of impending death permeated his thought and creativity. Short life and war caused the forgetting of his achievements and literary output. This is a huge loss because his work was ahead of his time. Popular literature has a special place in his work. Miciński believed that literary texts looking for the truth about human life. For his master Jerzy Stempowski thought that literature has the value of describing and explaining the truth about the meaning of the existence of man. The main characters of his philosophizing essays were superheroes and death. Philosopher did not accept the existing system of values, but sought their real meaning. These experiences have brought him close to the existentialists.



**RAFAŁ NAHIRNY**  
UNIwersytet Wrocławski

## **W STRONĘ WARTOŚCI**

[Barbara Tuchańska, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Poltext, Warszawa 2012]

Nie umiemy żyć bez prawdy. Jej brak dotyka nas w trakcie życia codziennego na wiele sposobów i z różną intensywnością. Cierpimy z powodu plotek, irytuje nas głupota i dotykają kłamstwa innych. Nie lubimy też, kiedy ktoś (najczęściej polityk lub twórca telewizyjnej reklamy) próbuje wcisnąć nam kit [Frankfurt 2005]. Dlatego też od dziennikarzy oczekujemy konsekwentnie rzetelnych i bezstronnych relacji, od lekarzy trafnych i precyzyjnych diagnoz a od pracowników biur podróży zgodnych z rzeczywistością opisów hoteli i wakacyjnych wycieczek.

Chociaż być może należałoby powiedzieć, że nie umiemy żyć bez prawd. Filozofowie mają swoją jedną, boską i niezmienną prawdę, a my zaś wielość i różnorodność naszych małych prawd życia codziennego, które z perspektywy abstrakcyjnych rozważań nad istotą bytu i specyfiką ludzkiego bycia w świecie wydawać się muszą dość błahe, jeśli nie zupełnie nieistotne. Bez nich jednak niemożliwe byłoby zaufanie i szczerłość, a co za tym idzie także wspólnota i społeczeństwo. Napięcie pomiędzy prawdą logiki, semantyki i filozofii a prawdą rozumianą jako określone przeżycie jest zasadniczym źródłem książki Barbary Tuchańskiej *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*. Jak skonstruować na gruncie refleksji filozoficznej takie rozumienie prawdy, które wytrzymałoby konfrontację z wielością i dynamiką codziennego doświadczenia i uchwyciłoby specyfikę naszego bycia-w-prawdzie-i-

bycia-w-prawdzie-i-nieprawdzie? To problem a zarazem wyzwanie, jakie stawia przed sobą autorka.

Książka Tuchańskiej ma z tego względu dwa początki. Pierwszy stanowi nasze własne, cechujące się wielością i różnorodnością, doświadczenie prawdy, jej braku lub oporu. Drugi punkt wyjścia wyznacza klasyczne arystotelesowskie rozumienie prawdy, czyli teoria korespondencji zakładająca zgodność pomiędzy wypowiedzianymi przez nas sądami a rzeczywistością. Myślenie o prawdziwości jako o stabilnej odpowiedniości prowadzi jednak do uprawiania abstrakcyjnej refleksji, która nie przylega w żaden sposób do naszego codziennego doświadczenia. Prawda w logice formalnej zostaje stopniowo zredukowana do jednej z dwóch, ewentualnie trzech, wartości logicznych i przybiera ostatecznie postać liczby 1, przy pomocy której trudno wyartykułować własne przeżycia wewnętrzne.

Strukturę wykładu konstytuują więc dwie przeplatające się ze sobą narracje. W przypadku pierwszej filozoficznemu oglądowi poddane zostaje nasze doświadczenie prawdy. Autorka sięga wtedy po kategorie pochodzące ze słownika aksjologii i tematyzując prawdę jako wartość pisze o jej przeżywaniu, afirmowaniu i podejmowaniu zobowiązań w ramach sytuacji, którą określa jako aksjologiczną.

Na drugą narrację składają się przede wszystkim zmagania z korespondencyjną teorią prawdy. Autorka rozpoczyna swoje przemyślenia w dwu przeciwległych punktach, dlatego tok rozważań prowadzony jest tak, żeby dwie składające się nań opowieści spotkały się ze sobą w połowie drogi. Z tego względu Tuchańska w ramach narracji ontologicznej skupia się na odsłonięciu przed czytelnikami ukrytych założeń leżących u podstaw reprezentacjonistycznej koncepcji prawdy. Krytycznemu namysłowi zostaje poddana m.in. klasyczna opozycja podmiotu i przedmiotu oraz przekonanie o odpowiedniości pomiędzy słowami i rzeczami. W tym celu Tuchańska wykorzystuje heideggerowską analitykę jestestwa, a przede wszystkim leżącą u jej podstaw niezwykle przenikliwą krytykę zachodniej metafizyki. Docieramy w ten sposób do samego sedna korespondencyjnej teorii prawdy, a więc kategorii zgodności (*adequatio*). Autorka równocześnie poszukując inspiracji dla swojej próby opisanego doświadczenia prawdy



językiem ontologii przygląda się uważnie staraniom Heideggera, których celem było wyjście poza ograniczenia nowożytnego realizmu.

Rozważania niemieckiego filozofa nad byciem jestestwa w prawdzie, a więc otwartością, autentycznością i nieskrytością wyraźnie fascynują autorkę, ale równocześnie niepokoją. Po pierwsze, Heidegger prawdę opisuje “jako ukrytą, nieobecną w codziennym życiu, wymagającą wyrwania z ukrycia, zastosowania przemocy” (s. 125). Podczas, gdy jednym z punktów wyjścia książki Tuchańskiej jest właśnie nasze codzienne przeżycie prawdy. Po drugie, w refleksji autora *Bycia i czasu* nie ma miejsca dla wartości. Tymczasem, jak pisze Tuchańska, “trudno uznać, że nasze bycie nie ma wymiaru aksjologicznego” (s. 166). Każdy z nas nie raz doświadczył przecież momentów silnego wartościowania takich, jak wstyd, poczucie winy, godności własnej i innego, a może także i upokorzenia<sup>1</sup>. Nie można również zapomnieć o politycznym uwikłaniu niemieckiego filozofa w nazistowską ideologię. Z tego względu trudno odczytywać przeprowadzoną przez Heideggera wyjątkowo subtelną i wyrafinowaną analitykę jestestwa bez refleksji nad błędami, które sprawiły, iż niemiecki filozof nie rozpoznał w porę prawdziwej natury nazizmu. Tym słabym punktem w refleksji Heideggera, zdaniem Tuchańskiej, może być uprzywilejowanie mowy kosztem dialogu. Dla autora *Bycia i czasu* człowiek jest istotą, która przede wszystkim zabiera głos i przemawia, a więc sprawuje kontrolę nad wypowiedzią, ale już w mniejszym stopniu słucha próśb, czy pytań Innego.

Hans-Georg Gadamer jest w książce Tuchańskiej przedstawiony jako filozof kontynuujący rozważania rozpoczęte przez Heideggera, ale myślący już o języku przede wszystkim jako o fenomenie umożliwiającym dialog. Dlatego autorkę interesuje szczególnie wyłaniająca się z refleksji nad doświadczeniem hermeneutycznym koncepcja prawdy. Kluczową kategorią dla Gadamera jest tradycja, która staje się źródłem umożliwiających dialog i proces rozumienia przedsądów. Dla niemieckiego filozofa człowiek jest z

---

<sup>1</sup> To szereg fenomenów, które opisać pomaga nam właśnie język aksjologii. Nie sposób ich wyjaśnić i zrozumieć posługując się wyłącznie językiem psychologii, czy też skrajnie naturalistycznej socjologii [por. Taybr 2001].

tego względu zawsze “dzieckiem swojej epoki” (s. 112), jak ujmuje to trafnie Tuchańska. W ten sposób Gadamerowska hermenetyka pozwala autorce wprowadzić do swoich rozważań nad fenomenem prawdy wspólnotę, która przecież skupiona jest wokół przekazywanych z pokolenia na pokolenie treści kulturowych, a w raz z nią także horyzont historyczny. Przechodzimy od ontologii hermeneutycznej do ontologii socjo-historyczno oraz kulturowej i jeszcze bardziej zbliżamy się do wartości rozumianych przez autorkę jako fenomeny społeczno-kulturowe. Nasze doświadczenia prawdy mają przecież charakter sytuacyjny i trudno je rozpatrywać w oderwaniu od otaczających je znaczeń, a te mają przecież charakter wspólnotowy, a więc historyczny.

Gadamer intryguje Tuchańską jeszcze z jednego powodu. Autorka decyduje się opisać specyfikę przeżycia prawdy przy pomocy zaczerpniętej z hermeneutyki koncepcji rozumienia. Co wtedy jednak z chwilami niespodziewanego i nagłego olśnienia? Rodzi się więc uzasadniona wątpliwość, czy nie jest to zbyt racjonalistyczne ujęcie wartości. Prawda przecież niekiedy objawia się nam w całej swojej pełni nie tylko w sposób zupełnie nieprzewidywalny, ale także pozajęzykowy. Być może więc aksjologiczne przeżycie prawdy nie zawsze wymaga zrozumienia i interpretacji.

Nie zmienia to jednak faktu, że w tym punkcie wyводу autorki narracja ontologiczna spotyka się z aksjologiczną, a my jesteśmy teraz bardzo blisko samej tkanki zmiennego i dynamicznego życia stanowiącego wyzwanie dla abstrakcyjnych kategorii teorii kultury i filozofii. Tuchańska odczytując uważnie rozważania Heideggera i Gadamera nad naturą prawdy i rozumienia skonstruowała cierpliwie i niezwykle precyzyjnie ramy koncepcyjne, ontologię kulturową, pozwalające na uprawianie filozofii, która myśli o byciu-w-prawdzie w sposób historyczny i wspólnotowy. Wciąż jeszcze pomiędzy wielością form, w jakich doświadczamy prawdy lub jej braku, a wypracowaną przez Tuchańską ontologią pozostaje szczelina, która wyraźnie nie daje spokoju autorce. Tuchańska stara się ją przekroczyć rozważając kolejno różne formy aksjologicznego doświadczenia. Pytając o rozumiejące przeżywanie prawdy w naukowej praktyce poznawczej

autorka wskazuje na elementy takie, jak otwartość, krytycyzm, zaufanie i powinność. Z tego względu szczegółowej analizie, niejako wbrew kantowskiej tradycji, poddane zostaje również ze względu na obecność prawdy doświadczenie estetyczne oraz zmieniające się koncepcje sztuki. Na samym końcu swojej książki Tuchańska przechodzi do ontycznej analizy "przemawiania" prawdy w życiu codziennym.

Strukturę książki tworzą dwie, wymienione wcześniej narracje, należy jednak zauważyć, że wielość poruszonych problemów i zagadnień oraz przeprowadzonych analiz sprawia, iż praca Tuchańskiej jest otwarta na czytelnika, który będzie mógł zgodnie z zainteresowaniami wytyczyć w niej nowe ścieżki i tworzyć własne sposoby lektury. Na pewno należy docenić niezwykle precyzyjną i subtelną rekonstrukcję poglądów Heideggera, której towarzyszą także oryginalne próby modyfikacji filozofii niemieckiego myśliciela. Czytelnicy zainteresowani współczesną filozofią na pewno zwrócą też uwagę zarówno na obszerne fragmenty poświęcone hermeneutyce Gadamera, jak i polemice z jego koncepcją nauk przyrodniczych. Obok filozofii nauki kolejne obszary zagadnień, które możemy wyodrębnić, to rozważania poświęcone wspólnotowemu charakterowi prawdy oraz problemowi obecności prawdy w sztuce. Czytelnicy, którzy sięgną po książkę ze względu na problematykę wartości i kultury bez wątplenia docenią fakt, iż autorka w swoim myśleniu nie ulega pokusie wyboru drogi na skróty. Przeciwnie, Tuchańska zmaga się z fundamentalnymi dla refleksji nad wartościami i kulturą problemami.

Tam gdzie spotyka się narracja aksjologiczna z ontologiczną i powstaje zarys ontologii kulturowej, rozważania Tuchańskiej są bardzo bliskie koncepcji Stanisława Pietraszki, który specyfiki kultury również upatrywał w jej związku z wartościami [zob. Pietraszko 2012]. Klasyczne, wyliczające rozumienie kultury właściwe początkom naukowej antropologii kulturowej, zostało zastąpione koncepcją o wiele bardziej wyrafinowaną i precyzyjniejszą. Kategoria kultury zamiast obejmować całość świata człowieka była teraz jednym z jego wymiarów. Nowa teoria miała również tę zaletę, iż na przekór socjologicznemu redukcjonizmowi charakterystycznemu dla marksizmu czasów PRL-u broniła względnej

autonomii kultury. Enumeracyjna definicja okazała się jednak niezwykle poręcznym narzędziem. Wskazując konkrety, a więc wierzenia, prawo czy też moralność nabywane przez człowieka jako członka określonej społeczności, stanowiła bardzo dobry punkt wyjścia do intensywnych i głębokich badań terenowych. Tymczasem upatrując specyfiki kultury w sferze wartości jedną abstrakcyjną kategorię definiujemy przy pomocy innej, równie, jeżeli nie bardziej, kłopotliwej i nieokreślonej. Każdy, kto próbował badać świat człowieka posługując się pojęciem wartości, wie dobrze jak niewygodne to w użyciu narzędzie. Prawda, wolność czy sprawiedliwość potrafią onieśmielić oraz przytłoczyć nas swoim transcendentnym ogromem i w efekcie niezwykle skutecznie sparaliżować wszelkie poczynania badawcze. Nim przejdziemy do przeprowadzania wywiadów, analizy treści, czy też interpretacji materiału wizualnego, trzeba odpowiedzieć sobie na szereg złożonych pytań. Jak zaprojektować empiryczne badania, których celem jest uchwycenie specyfiki fenomenu wolności? Gdzie i jak w świecie człowieka szukać sprawiedliwości? Jak sprobematyzować prawdę i uczynić ją obiektem swoich badań? Bytów, które skonstruowaliśmy w zaciszu naszych gabinetów podczas lektury traktatów Heinricha Rickerta, Nicolai Hartmanna, czy Maxa Schelera, nie odnajdujemy w hałaśliwej i chaotycznej rzeczywistości.

Hans Joas swoje rozważania poświęcone wartościom rozpoczyna od skonstatowania powszechnie znanych trudności z ich zoperacjonalizowaniem [Joas 2009, 10]. Paradoksalnie problem z pojęciem wartości polega również na tym, że okazuje się ono niekiedy zbyt łatwym narzędziem w pracy badawczej. Dzieje się tak szczególnie, kiedy rozpoczynamy od konkretnego zjawiska, określonej grupy ludzi bądź tekstu kultury. Pojęcie wartości umożliwia nam wtedy niezwykle łatwe i niestety także beztrudne badania. Bardzo prosto bowiem wykorzystując ich moc wiążącą przypisać jednostkom określoną motywację. Rozumujemy wtedy zgodnie ze wzorem: "x zrobił coś, ponieważ dążył do wartości y". W efekcie niekiedy zbyt pośpiesznie zamykamy działania ludzi w teoretycznych kategoriach, aby następnie uporządkować je zgodnie z przyjętymi uprzednio hierarchiami. Aktorzy społeczni stają się marionetkami w

naszych rękach, które realizując mityczne wartości w niczym nie przypominają indywidua z krwi i kości, którymi sami jesteśmy. Konfrontacja z życiem i jego różnorodnością, indywidualnością i przygodnością staje się wtedy wpasowywaniem, przykrajaniem i przeciskaniem na siłę rzeczywistości przez teoretyczne kategorie. Pojęcie wartości zamiast pomóc zrozumieć nam człowieka i jego świat ostatecznie zwalnia nas z ich badania.

Obu niebezpieczeństw, paraliżu i pochopnej operacjonalizacji, próbujemy uniknąć szukając takich kategorii, które mogłyby odegrać rolę pośredników pomiędzy ontologią kultury i teorią wartości a życiem. Piszemy wtedy o przedmiotach aksjosemiotycznych [Tańczuk 2011] lub też o doświadczeniach i aktach waluacji [Wolska 2012]. Czytana z tej perspektywy książka Tuchańskiej byłaby kolejną próbą przekroczenia rozległego pustkowiata rozciągającego się pomiędzy teorią kultury i wartości a "twardą powierzchnią życia" [Geertz 2005, 46] bez obierania drogi na skróty. Autorka przedziera się więc ostrożnie poprzez akty wartościowania, korelaty, cele ludzkiego działania, istności, czy też stany rzeczy związane z przeżywaniem prawdy jako wartości.

Pisanie o wartościach wiąże się też z jeszcze jedną intelektualną pułapką, w którą stosunkowo łatwo jest wpaść. Przekonanie, że prawda jest jedna, i że to właśnie ja jestem w jej posiadaniu może być bardzo niebezpieczne. Rodząca się w procesie rozumienia i rozmowy prawda może paradoksalnie zamknąć nas na autentyczny dialog z innymi ludźmi. Dogmatyzm sprawia, że stajemy się głusi. Posiadając prawdę wchodzimy nierzadko w rolę nauczycieli, w złego tego słowa znaczeniu, a więc przemawiamy i przestajemy poszukiwać, wątpić oraz zadawać kolejne pytania. Czy właśnie to poczucie trwania w prawdzie nie leżałoby u podstaw różnego rodzaju fundamentalizmów i nacjonalizmów? Pewność rozumiana jako przekonanie, że prawda należy do nas na stałe, byłaby więc własnością podmiotu zideologizowanego? Prawda może działać w sposób konstruktywny, ale Tuchańska zachowując czujność słusznie wskazuje równocześnie na jej negatywne aspekty. To bardzo ważne spostrzeżenie, ponieważ zbyt często jesteśmy skłonni utożsamiać pośpiesznie wartości

jedynie z tym, co “wartościowe”, a więc pozytywne i zasługujące na dodatnią ocenę. Tymczasem otwarcie i odkrycie się na wartości, a więc bycie w świecie którego jednym z wymiarów jest kultura, oznacza równocześnie narażenie się na ich zdecydowanie negatywny, bezwzględny i destruktywny wpływ, czego przykładem może być także fenomen tragiczności [Łukasiewicz, Wołska 2007].

Trzeba dużo badawczej odwagi, żeby podejmować dziś problem prawdy, oraz teoretycznego wyczucia, żeby pisać o wartościach. Obu autorce bez wątpienia nie brakuje, co w efekcie przynosi nam niezwykle interesującą i bez wątpienia wartą polecenia rozprawę.

## BIBLIOGRAFIA

- Frankfurt, Harry G., 2005, *O wciskaniu kitu*, przeł. Hanna Pustuła, Warszawa: Czuły Barbarzyńca.
- Geertz, Clifford, 2005, *Interpretacja kultur*, przeł. Maria M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Joas, Hans, 2009, *Powstawanie wartości*, przeł. Michał Kaczmarczyk, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Łukasiewicz, Krzysztof i Wońska, Dorota (red.), 2007, *Kultura i tragiczność*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pietrzak, Stanisław, 2012, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław: Atła 2.
- Tańczuk, Renata, 2011, *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Taylor, Charles, 2001, *Źródła podmiotowości*, przeł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc i inni, Warszawa: PWN.
- Wońska, Dorota, 2012, *Odzyskać doświadczenie*, Kraków: Universitas.





**RAFAŁ ILNICKI**

UNIwersytet Mikołaja Kopernika

## **CYBERPHILOSOPHY — OUTSIDERS OF BODY AND THOUGHT**

[Nick Land, *Fanged Noumena. Collected Writings 1987–2007*,  
Falmouth-New York: Urbanomic 2011]

I have found out about existence of Nick Land by Internet search. What stroke me the most, was that fresh neo-deleuzian/neo-guattarian language mixed up with cybernetic vocabulary. After receiving this book I thought that all the articles will be written like this and even I could find a creative development of such an application of language. I was not disappointed, but either I haven't felt intellectual satisfaction.

First essays are from history of philosophy. They do not introduce original thought, but the composition and language itself is very interesting. Land's reading of Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant is proper, but unfortunately I can see no newness, no own interpretation, just pointing out what have been accomplished by "philosophical giants". There are many brilliant assumptions, many shortcuts that expanded could give rise to very original problems, but this is the specificity of Land's writing style — poetic, cybernetic, and what is most important — unwilling to force itself under the strict criteria of academia writing. There are footnotes, references, erudition data, but reader must be feeling like approaching distant planet, because of excessive usage of unpopular words, aphoristic summation and metaphors. Thus I don't find it faulty, but rather in terms of constant experimentation.

I would like to focus on Land's notion of artificial death, which is represented by Synthanatos (p. 326). He states that this concept represents virtual machinic circuits, in which time can't occur. In this sense, he encompasses, Synthanathos as an function of unconscious is

timeless. This passage is very Deleuzian — one may say, that as all Land's writings, but this fragment especially resembles passages from *Difference and Repetition*. What is most important and worthy mentioning — synthetic death is today's quest for immortality. Although I don't have intellectual satisfaction from this passage, because Land jumps from one conclusion to another without expanding his thought and arguments. So there is a benefit and a loss from being academic outsider — if not in the sense of complete depart from university, then in weaker meaning as one that don't have to use all the methods of history of philosophy validated by local scientific committees. We should remember about Land's writing style — philosophically infused, but essayistic. Returning to the concept of Synthanathos — I can't fully agree with Land's assumption, that "Inorganic Thanathos wrecks order, organic Eros preserves it, and as carbon-dominium is softened-up by machine plague, deterritorializing replicants of nomad-cyberrevolution close in upon the reterritorializing reproducers of the sedentary human security system, hacking into the macropod" (p. 330). I think that Land misses one thing — when talking about cybernetics and using it as a method such a binary oppositions wouldn't be necessary, because all that is would be located as an bio-technical form. So as in the material, visible, machinic plane of existence, same "laws" should inherit obligation to cross basic distinctions for life/death, organism/inorganic, living/machine and so on. Ludwig Wittgenstein said that "philosophical problems arise when *language* goes on holiday". Land's language haven't been anywhere but in holidays. It's not an accusation, but exposing a plain fact, when we use technical methods of expressing our thought and ideas, we have to look into consequences of such a freedom of articulations of relation between philosophical, psychoanalytical and cybernetic terms. His literary style is very smooth and surely there is no re-mixing concepts from mentioned disciplines to delude potential reader.

Although there are too much metaphors, not literally, but when Land uses philosophical and cybernetics notions and combines them I could not get the impression, that essence of this writing is pure metaphoric with a little or none reference to the external world, where real-material technologies (even considered in their ontological and metaphysical function) interact at the plane of existence.

In the essay *Cybergothic Land's* focus goes to the hybridization of opposite domains of reality. First of all he states that "Anthropomorphic surplus-value is not analytically extricable from transhuman machineries" (p. 347). So the tendency of transhumanization have not only begun, but became inseparable from, what we could name — transcendental imagination. Whenever (trans)human thinks about his being in the world, he makes a reference to the transhuman state of his body and mind. This is important, because the problem is not delineated to the future, but radically close to our contemporary existence. We could ask if we are still human in such a circumstance? Before giving and reply we must consider what folds to this state. Land asserts that "Markets, desire and science fiction are all parts of the infrastructure" (p. 347). So we are speaking about industrialization of imagination, that is already implemented in our transhuman futures and serves as reservoir for our fate scenarios. Such a postapocalyptic approach definitely is unique and important, because it reveals that transhumanism as an movement opposed to humanism or posthumanism is basically a metaphysical tendency no more than it is a technological one.

Concluding — Land's work plays for me, and I assume that other readers will find it intellectually satisfactory in the same way, a role of inspiration. When I'm reading Land a thought comes to my mind, that I have read it or heard it before, but speaking in his unique manner there is a kind of newness present in the process of mental working through of his imaginative style. I recommend this book not only to Gilles Deleuze and Felix Guattari scholars, but to all which want to acquire new schemata, see that things could be expressed differently. In this collection of essays there are many crystals of thought, that explode with interesting ideas and conclusion. Lands writing is an unique phenomenon, which shouldn't be omitted or forgotten.



**MARZENA FORNAL**  
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

## **O WOLNEJ WOLI**

[Sam Harris, *Free Will*, New York: Free Press, 2012]

Czy jesteśmy biomechanicznymi automatami? Czy poczucie autonomii i autorstwa własnych świadomych zdarzeń mentalnych jest jedynie złudzeniem? Dzisiejsza nauka nie pozostawia nam złudzeń: wszystko, co robimy, o czym myślimy, czego pragniemy, jest skutkiem przyczyn, które subiektywnie pozostają nieświadome. Nie jesteśmy nawet kartezjańskim duchem w maszynie, gdyż nie tylko nasze fizjologiczne ciało, ale też umysł wydaje się całkowicie zdeterminowany. Czy w świetle tej nowej naturalistycznej wizji człowieka nadal istnieje miejsce na psychologiczne pojęcie osoby? Czy też wolna wola jest iluzją? Niestety, w tradycyjnym jej ujęciu, podyktowanym nam przez intuicję, tak. Wolną wolę da się obronić jedynie pod warunkiem zmiany jej znaczenia, choć na budowanie nowej definicji nie chce zgodzić się autor książki, którą mam okazję recenzować.

Sam Harris, o którym tu mowa, znany jest z licznych antyreligijnych publikacji, przez co zaliczany jest do pisarzy nowego ateizmu, którego głównym założeniem jest nie tyle tolerować religię, co jej aktywnie przeciwdziałać. Jest czynnym propagatorem sekularyzmu, założycielem fundacji non-profit „Reason Project”, która oprócz finansowania badań naukowych zajmuje się rozpowszechnianiem świeckich idei. Jego książki *Koniec wiary* czy *List do narodu chrześcijańskiego* stały się bestsellerami na całym świecie. Jednak Harris prócz pisania poczytnych dzieł ateistycznych zajmuje się również pracą naukową. Posiada on gruntowne wykształcenie z filozofii i neurobiologii, toteż w swych esejach sprawnie operuje pojęciami z dyskursu filozoficznego, a dla poparcia swych tez przytacza wyniki

najnowszych badań z zakresu szeroko pojętej „neuroscience” [2]. Czy jego esej poświęcony problemowi wolnej woli daje odpowiedź, która rozwiąże ten problem raz na zawsze? Przekonajmy się, zapoznając się nieco bliżej z lekturą.

Książka została wydana w marcu 2012 i niestety jeszcze nie doczekała się polskiego przekładu. Składa się z ośmiu krótkich rozdziałów, a każdy z nich opatrzony jest podtytułem, który każdorazowo odsyła nas do sedna poruszanej w niej sprawy.

Autor już w jednym z pierwszych akapitów książki przedstawia swój pogląd, który wielu może wydać się kontrowersyjny czy nawet przerażający: *Wolna wola to iluzja*. Jesteśmy świadomi jedynie niewielkiej części ogromu informacji, jakie przetwarza nasz mózg w każdym momencie naszego życia. Choć pozostajemy przytomnymi świadkami naszego doświadczenia fenomenalnego, to jednak nie zdajemy sobie sprawy z neurofizjologicznych zdarzeń w naszym mózgu, jakie towarzyszą każdej zmianie naszego wewnętrznego życia, w takim samym stopniu, jak nie uświadamiamy sobie zmian we wszelkich innych organach naszego ciała. Tak samo nie kontrolujemy zdarzeń mentalnych, jak bicia naszego serca czy produkcji czerwonych krwinek we krwi.

A jednak w przeciwieństwie do zmian neurofizjologicznych, jakie w nas zachodzą, czujemy się autorami naszych myśli i działań, a owo poczucie sprawstwa łączy się jednoznacznie z pojęciem wolnej woli. Ciężko byłoby nam odrzucić tę ideę, gdyż wiąże się ona z ogromnymi obietnicami, jakie wypracował humanizm.

Jednak Harris próbuje przekonać nas, że nie posiadamy wolności, przynajmniej w takim sensie, w jakim dotychczas ją rozumieliśmy. Swoją tezę opiera na założeniu, że każda nasza świadoma myśl, która poprzedza zachowanie w stanie przytomności, w gruncie rzeczy ma swój początek w przyczynach, których sobie nie uświadamiamy i nie mamy nad nimi żadnej (świadomej) kontroli. Jesteśmy więc zdeterminowanymi, a nie autonomicznymi jednostkami, zaś genealogia woli zaprowadza nas do nieświadomej strefy ludzkiego umysłu. Nasze pragnienia i akty woli wypływają ze źródła, do którego nie mamy bezpośredniego dostępu, a zatem czy można powiedzieć, że jesteśmy za nie odpowiedzialni?

The question of free will touches nearly everything we care about. Morality, law, politics, religion, public policy, intimate relationships, feeling of guilt and personal accomplishment – most of what is distinctly human about our lives seems to depend upon our viewing one another as autonomous persons, capable of free choice [6].

Sugerując się słowami autora, należy stwierdzić, że w razie odrzucenia wolnej woli zagrożone byłyby również pojęcia takie jak moralna odpowiedzialność czy sprawiedliwość. Wszak pozbawiony możliwości postępowania w swobodny i dobrowolny sposób, każdy kryminalista wydawałby się w naszych oczach jedynie źle nastawionym mechanizmem. Co zatem z systemami prawnymi osadzonymi na pojęciu wolnej woli? Czy prawo przestanie nas obowiązywać? Harris uspokaja: wystarczy przeprowadzić renowację nie tylko naszego światopoglądu, ale również systemu prawnego, aby utrzymać pojęcie sprawiedliwości.

“Man can do what he will but he cannot will what he wills” — Arthur Schopenhauer [45].

Trzeba powiedzieć, że autor zachowuje podział na działania dobrowolne i niedobrowolne, tym pierwszym wszak towarzyszy uczucie intencjonalne, podczas gdy drugim zdecydowanie nie. Rozróżnienie to ma według autora odzwierciedlenie na poziomie mózgu. Kluczowe jest tu jednak to, że dana jednostka nigdy nie może zaplanować swoich kolejnych pragnień czy intencji. Nie ma ona żadnego wpływu na to, czego będzie pragnęła w niedalekiej przyszłości. To według autora jest najlepszym dowodem na to, że myśli i działania tak naprawdę nie są przez nas (przynajmniej świadomie) inicjowane.

In fact, it seems immoral not to recognize. Just how much luck is involved in morality itself [35].

Świadome intencje udzielają nam informacji, jak dana jednostka będzie w przyszłości funkcjonować w społeczeństwie. Jeżeli ktoś dokonał morderstwa po wcześniejszym chłodnym jego zaplanowaniu, to posiada on osobowość psychopatyczną i pojawia się duże prawdopodobieństwo, że w dalszym ciągu zagraża innym członkom

wspólnoty. Jak zapewnia Harris, odebranie jednostkom autorstwa własnych myśli i czynów nie zagraża wolności politycznej i społecznej. Czy jednak rzeczywiście tak jest?

Eksperymenty psychologiczne na tym polu wykazują, że osoby czytające niedługo przed testem artykuły o determinizmie są bardziej skłonne do ściągania w jego trakcie. Inne badania pokazują, że wysłuchanie wykładu negującego istnienie wolnej woli zwiększa później u badanych agresję i redukuje ich chęć niesienia pomocy. Czy nie wynika z tego, że idea wolnej woli jest czymś ewolucyjnie potrzebnym?

Harris twierdzi, że nie, a wręcz przeciwnie, odrzucenie jej przyniesie pozytywne skutki w rozwoju ludzkości. Jednak w rozważaniach Harrisa ujawnia się pewna niekonsekwencja. Z jednej strony autor postuluje odrzucenie zastanej moralności, gloryfikującej znaczenie kary i opierającej się na chrześcijańskiej idei grzechu, z drugiej zaś mówi, że jeżeli karanie przestępców jest niezbędne dla zachowania bezpieczeństwa wspólnoty, to należy je w dalszym ciągu praktykować. Pragnąłby on rozgrzeszyć, uniewinnić morderców, mówiąc, że są jedynie ofiarami własnej wadliwej biologiczności, w chwilę potem zaś przyznaje, że izolowanie ich jest niezbędne. Tak więc postuluje on odnowę systemu etycznego i prawnego, jednocześnie nie potrafiąc zaproponować czegoś w zamian. Sugeruje on również, że nasza moralność opiera się na chęci zemsty, wyrządzeniu winowajcy zła, zadawaniu mu bólu, poddając takie podejście krytyce, jednak sam przytacza argumenty, które wskazują na to, że pragnienie zemsty i zadośćuczynienie tej potrzebie jest zbawienne w skutkach dla naszego zdrowia psychicznego. Czy zatem jego dywagacje w kontekście społecznym, prawnym i politycznym mają jakikolwiek znaczenie?

This understanding reveals you to be a biomechanical puppet, of course, but it also allows you to grab hold of one of your strings (...) [31].

Kolejnym problemem, który może pojawić się w razie odrzucenia wolnej woli, jest niebezpieczeństwo, że ludzie zaniechają kreatywnych działań i dążenia do samorealizacji. Autor jednak nie obawia się takich negatywnych, społecznych i kulturowych skutków. Uzasadnia to tym, że ludzie po prostu często myślą determinizm z

fatalizmem. To, że moje myśli i odruchy są inicjowane przez nieświadome przyczyny, nie oznacza, że nie mogę na nie wpłynąć. Tak samo moja świadoma jak i nieświadoma część umysłu jest, choć w różnym stopniu, podatna na uczenie się. Toteż uzmysłowienie sobie tej prawdy o nas samych paradoksalnie może wpłynąć na wzrost samoświadomości i umożliwić dalszy rozwój w kierunku, w jakim dana jednostka sobie tego życzy. Zgłębiając tajemnicę procesów i mechanizmów, jakie zachodzą w naszym ciele i umyśle, będziemy potrafili skuteczniej na nie wpływać.

Harris odrzuca dwa dogmaty sugerujące istnienie wolnej woli: twierdzenie, że zawsze mogliśmy zachować się inaczej, niż uczyniliśmy, oraz to, że jesteśmy świadomymi autorami naszych myśli i zachowań. Dla potwierdzenia swoich tez autor przytacza kilka eksperymentów przeprowadzonych przez psychologów metodą neuroobrazowania. Jest to zabieg zazwyczaj przeprowadzany w celach medycznych za pomocą funkcjonalnego magnetycznego rezonansu jądrowego (fMRI). Technika ta pozwala na obserwację czynności mózgu podczas przebiegu wybranych procesów (zapamiętywanie, oglądanie, odliczanie). Badania te jednoznacznie wykazują, że aktywność w korze ruchowej mózgu może zostać wykryta około trzystu milisekund wcześniej, niż badany podejmie świadomie decyzję o ruchu. Wyniki te kłócą się z potoczną, indeterministyczną intuicją każdego z nas, podpowiadającą nam, iż osoba świadomie inicjuje każde z mentalnych zdarzeń. Prawda jest taka, że każdorazowo występować będzie pewne (choć minimalne) opóźnienie pomiędzy pierwotnym zdarzeniem neurofizjologicznym, a następującą po nim świadomą myślą.

Inne badania, polegające na podprogowym zaszczepianiu u badanego pewnych wizualnych obrazów, wykazują, że bodźce te, choć nieświadomione, wpływają widocznie na zachowanie, myśli i emocje pacjenta. Ciekawym przykładem może być też hipnoza. Osoby jej poddane często w trakcie transu są proszone o wykonanie irracjonalnych działań tuż po przebudzeniu. I rzeczywiście je wykonują. Spytane zaś, czemu dopuściły się tych określonych postępów, zawsze konfabulują ten temat przyczyn, doszukując się ich w świadomych intencjach.

Warto dodać, że Harris przy okazji przytaczanych eksperymentów, potwierdzających jego tezę, stara się zazwyczaj umieszczać nazwisko ich autora i bibliograficzne dane publikacji.



Ponadto w przypisach końcowych możemy znaleźć krótkie informacje o wynikach badań niezgodnych z niektórymi postulatami autora. Należy jednak zauważyć, że te naukowe argumenty nie świadczą jednoznacznie o nieistnieniu wolnej woli. Wynika z nich jedynie, że osoba nie jest świadomym autorem swych zdarzeń mentalnych i zachowań. Nie zamyka to jednak całkowicie drogi dla możliwości świadomego sprzeciwiania się pojawiającym się w umyśle pragnieniom.

Argumenty, jakie wysuwa Harris na polu filozoficznym, nie opierają się na materializmie. Choć wydaje się pewny?, że zdarzenia mentalne zależą całkowicie od fizycznych, to jednak autor nie daje konkretnej odpowiedzi na to, jak należy je postrzegać. Nie redukuje ich do materii. Równie dobrze mogą one mieć naturę duchową, zupełnie odrębną od fizycznych obiektów, co jednak nie wyklucza tego, że oba ściśle są ze sobą powiązane. Ciężko jednak orzec, czy jest on epifenomenalistą, dualistą własności, czy może też monistą, wszak nie podaje nam własnej teorii umysłu, raczej próbuje zebrać w całość pewne fakty.

Harris wspomina o trzech filozoficznych podejściach do problemu wolnej woli, są to stanowiska: deterministyczne, libertariańskie i kompatybilistyczne. W kręgu tej trójki będą rozważane kolejne argumenty.

Determinizm, zgodnie z tym, co było powiedziane powyżej, uznaje istotę ludzką i wszelkie zdarzenia mentalne i fizyczne zachodzące w niej za zdeterminowane, a determinantą tą nie może bynajmniej być wolna wola, lecz coś uprzedniego. Akt woli, czy też akt chcenia może tu być jedynie skutkiem wcześniejszej, a więc niezależnej od samej woli przyczyny. Tym samym wola człowieka nie jest wcale wolna, a każde nasze działanie jest uwarunkowane. Należy przy tym dodać, że uwarunkowanie jest tu rozumiane jako determinacja fizyczno-przyczynowa.

Koncepcja libertariańska (bynajmniej nie chodzi tu o poglądy polityczne, nazywane również tym mianem) głosi, że same akty woli są w stanie inicjować ciągi przyczynowo-skutkowe, a więc każdy człowiek poprzez własne chęci może podjąć działanie. Za ostateczną przyczynę działania ludzkiego w podejściu libertariańskim uznaje się samą istotę ludzką. Decyzje są tu pewnego szczególnego rodzaju psychologicznymi przypadkami. Najczęstszy argument w obronie wolności stosowany przez libertarian można ująć w formułę, że każdy miał możliwość

uczynić inaczej, niż faktycznie zrobił. Nie zbija on jednak argumentacji sceptyków odnośnie do wolności. Autor odnotowuje, słusznie moim zdaniem, że libertarianizm rozpoczyna swe rozważania z miejsca współdzielonego z determinizmem, a więc zakłada istnienie łańcucha przyczynowo-skutkowego, jednakże przyczynowość tę ogranicza jedynie do otaczającego nas fizycznego świata, podczas gdy działanie ludzkie, jak gdyby w niewytłumaczalny, wręcz magiczny sposób wymykałoby się owej przyczynowości, przez co akty woli same mogą inicjować takiego rodzaju ciągi.

W świetle dzisiejszych wyników nauk szczegółowych nie sposób odrzucić całkowicie determinizmu, który zdaje się rozszerzać nie tylko na świat zjawisk fizycznych, ale i mentalnych. Kompatybilistyczne ujęcie stara się stawić czoła częstym atakom wymierzonym przez naukę przeciwko wolności autonomicznej jednostki.

Kompatybiliści starają się pojednać determinizm z wolnością woli. Uznają oni możliwość istnienia różnych rodzajów determinacji. Stawiają pytanie o to, czy istoty ludzkie podlegają determinacji innej niż fizyczna i czy istnieje swoista autodeterminacja? Wolna wola zostaje tu oddzielona od ślepej determinacji przyczynowej i sprzężona z samoświadomością. Samą wolność widzą w tym, że każdy może wybrać to, czego naprawdę pragnie.

A puppet is free as long as he loves his strings [16].

Jednak kompatybilistyczne rozumienie wolnej woli wydaje się odmienne od intuicyjnego. Generalnie filozofowie z tego nurtu uznają, że człowiek jest wolny dopóty, dopóki osoba działa w sposób niezależny od zewnętrznych bądź wewnętrznych przymusów, które mogłyby uniemożliwić jej zachowanie, którego aktualnie pragnie i na jakie ukierunkowane są jej intencje. Tymczasem wedle naszego mniemania, źródło naszych pragnień, myśli i zachowań jest świadome.

(...) we are made of stardust — which we are. But we don't feel like stardust. And the knowledge that we are stardust is not driving our moral intuitions or our system of criminal justice [18].

Harris zarzuca kompatybilistom, że starają się podmienić funkcjonujące powszechnie pojmowanie wolnej woli na ich własne.

Jednak ich rozumienie wolnej woli kłóci się również z intuicyjnie pojmowaną psychologiczną definicją osoby, przez którą rozumie się całość wewnętrznego, świadomego życia człowieka. Kompatybiliści zaś starają się rozszerzyć ową definicję o sferę nieświadomą.

Kwestią sporną jest to, czy uzupełnienie takie jest błędne. Jednakże jeżeli nieświadomość widocznie wpływa na świadome myśli, zachowania i emocje danej jednostki, to można stwierdzić, że współtworzy z nią autonomiczną jednostkę. Innymi słowy, umysł rozumiany jako całość jest konstytutywny dla bycia agentem. Jak widać pojęcie wolnej woli wikła nas w inny wielki filozoficzny problem, jakim jest tożsamość osobowa; Harris jednak nie poddaje go pod dyskusję.

Warto zwrócić uwagę, że autor nie operuje powyższymi pojęciami od samego początku, lecz wprowadza czytelnika stopniowo w temat, co czyni lekturę przystępną również, a może zwłaszcza, dla odbiorcy niezaznajomionego z filozofią. Ciężko nie spostrzec jednak, że Harris nie pozostaje bezstronny w prezentowaniu różnych poglądów filozoficznych na temat wolnej woli. Stanowiska antagonistyczne do jego zapatrywań streszcza ogólnikowo, spłyca je i generalizuje. Nie sądzę by było to wynikiem niewystarczającej wiedzy na ten temat, biorąc pod uwagę wykształcenie filozoficzne, jakie posiada, raczej ujawniają się tutaj jego idiosynkrazje. Chęć radykalnego odrzucenia wolnej woli wypływa bowiem z subiektywnych zapatrywań autora, zwłaszcza niechęci do chrześcijaństwa, które to całą moralność opiera właśnie na tym pojęciu. Jednak idea wolnej woli jest niezależna od religijnych dogmatów.

„Agenthood survives determinism, no problem” —  
Tom Clark [17].

Dyskusje o wolnej woli trwają od dawien dawna. Czy Harris na tym polu dodaje coś nowego? Nie sądzę, innowacyjna zażytko wydaje się jego próba przełożenia filozoficznych dywagacji na laicki grunt. *Free Will* jest zatem dobrym wprowadzeniem w tematykę wolnej woli. Jest to lektura przystępna, łatwa w odbiorze i napisana prostym, potocznym językiem. Autor okazuje się dobrym „tłumaczem” filozoficznego dyskursu.

Intuicyjne rozumienie wolnej woli każdego z nas jest dalekie od naukowych wyników na tym polu. Harris uświadamia czytelnikowi, że

jego dotychczasowe spostrzeganie świata i siebie samego może być błędne. Myślę, że robi to w interesujący sposób, i choć dla wziętego filozofa książka ta mogłaby być łatwym celem ataku, to początkujący w tej tematyce czytelnik, nakłoniony do refleksji, być może zechce zainteresować się tym tematem głębiej i sięgnie po kolejne lektury.