

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

14 (2011)

WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS

ISSN 1689-4286

OTLEWSKA, PROSZAK
ROLKA, MARKWART, KANIA
SOLÍS SALAZAR, SÁEZ TAJAFUERCE
TERCZ, SZKLARSKA
STANKIEWICZ, GDOWSKA
KŁECZEK-SEMERJAK

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.hyris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Bartosz Zalepiński

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Elżbieta Jakubowska

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. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

WWW

Projekt graficzny: Krzysztof Józwiak

Webmaster: Paweł Grabarczyk



W NUMERZE:

- MAGDALENA OTLEWSKA
Stwórca i stworzenie – komentarz do biblijnego opisu stworzenia (Gen. 1-2) w Liber divinorum operum Hildegardy z Bingen [ss.001-019]
- MONIKA PROSZAK
Kierkegaarda koncepcja człowieka w „Chorobie na śmierć” rozważana z perspektywy rozpaczy [ss. 020-032]
- MALWINA ROLKA
Fryderyk Nietzsche: dionizyjskość stylu [ss. 033-049]
- ANNA MARKWART
Racjonalne decyzje jednostek a samorzutne procesy społeczne. Krótka historia teorii spontanicznego rozwoju [ss.050-066]
- MARTA MATYLDA KANIA
Śladami homo imaginator [ss.067-080]
- SOFIÍA G. SOLÍS SALAZAR, BEGONYA SÁEZ TAJAFUERCE
Subversion of sexual and national identities in Mexican Contemporary Art [ss.081-090]
- JAKUB TERCZ
Koncepcja podmiotu w Różnicy i powtórzeniu Gillesa Deleuze’a [ss.091-107]
- ANNA SZKLARSKA
Wspólne problemy antropologii filozoficznej Hannah Arendt i Giorgio Agambena [ss.108-121]
- PIOTR STANKIEWICZ
Autarkia a Inny – o pewnym problemie w stoicyzmie [ss.122-129]
- KATARZYNA ZOFIA GDOWSKA
Rola atmana w procesie poznawczym według bramińskiej szkoły filozoficznej njaji-waiśesziki [ss.130-147]
- KINGA KŁECZEK SEMERJAK
„Neti, neti” – epistemologiczne rozstrzygnięcia o naturze Ostatecznej Rzeczywistości w filozofii Adwajta Wedanty [ss.148-162]

Monika Proszak

Uniwersytet Jagielloński

***Kierkegarda koncepcja człowieka w „Chorobie na śmierć”
rozważana z perspektywy rozpacz***

Wstęp

Celem moim nie jest przedstawienie obiektywnej i pełnej teorii człowieka w filozofii Kierkegarda, ponieważ on sam nigdy takowej nie stworzył. Kiedy pisał o człowieku czy też wypowiadał sądy metafizyczno-antropologiczne, od razu zastrzegał, że dopiero ten, który zwrócił się do swego wnętrza i znalazł podobne myśli w sobie, może je zrozumieć. Pozostaje zatem próba ukazania najważniejszych twierdzeń Kierkegarda, które padają w tekście kluczowym dla antropologii („Choroba na śmierć” została napisana niedługo przed jego śmiercią, zawiera najpełniejsze ontologicznie ugruntowanie filozofii człowieka). Uważam, że w „Chorobie na śmierć” przedstawione są niezwykle ważne myśli; myśli, które każdy człowiek może odnieść do swego życia i w ten sposób to życie pogłębić. Cóż po spekulacjach filozoficznych, jeśli nie przekładają się na życie jednostki? Tak przedstawiony Kierkegaard jawi się jako radykalny etyk w myśl Arystotelesa: „(...)zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi(...)” [Arystoteles 2007, 1103b 27/28].

Rozpocznę od analizy „definicji” człowieka, która otwiera „Chorobę na śmierć”, korzystając z nowego tłumaczenia Jacka Filka [Filek 2004]. Następnie rozważę poszczególne kształty rozpacz. Spróbuję też pokazać pewne uniwersalne (w rozumieniu: ponadczasowe, dla każdego, kto chce je usłyszeć) przesłanie, którego odbiór nie ogranicza się jedynie do chrześcijan. Konieczne będzie wtedy abstrahowanie

od myśli samego filozofa, którego najpełniejsza wizja człowieczeństwa nieodłącznie związana jest z religią.

Kim jest człowiek? Rozpacz.

Człowiek jest duchem. Ale cóż jest duch? Duch jest sobością [Selvet]¹. Ale cóż jest sobość? Sobość jest pewnym stosunkiem, który ustosunkowuje się do siebie samego, czy też jest tym w tym stosunku, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego; sobość nie jest samym tym stosunkiem, lecz tym, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego. Człowiek jest pewną syntezą nieskończoności i skończoności, tego, co czasowe, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko: pewną syntezą. Każda synteza jest pewnym stosunkiem pomiędzy dwoma. Rozważany w ten sposób człowiek nie jest jeszcze sobością. (...) Jeśli natomiast stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego, wtedy ów stosunek jest tym pozytywnym trzecim, i ten jest sobością [Kierkegaard]².

Na pierwszy rzut oka w tak przedstawionej „definicji” człowieka widać filozofię Hegla. Nie ma w tym nic dziwnego: filozofia Kierkegaarda to była dramatyczna reakcja na Hegla, aby odzyskać wartość jednostki, aby spojrzeć na człowieka, a nie na ogół. Mimo radykalnie różnych poglądów na świat, Duńczyk korzystał nieco z metodologii heglowskiej; panuje nawet przekonanie, że gdyby nie Hegel, nie byłoby Kierkegaarda w takim kształcie, w jakim go znamy. W odczytywaniu poszczególnych momentów syntezy heglowska dialektyka jest wielce przydatna. Pisząc o formach rozpacy, Kierkegaard wielokrotnie twierdzi, że jedynie poprzez dialektykę możliwe jest ich dokładniejsze uchwycenie. Zaznaczyć trzeba jednak, że - na przykład - pojęcie syntezy u Kierkegaarda nie jest syntezą Hegla, to nie jest zniesienie tezy przez antytezę i ich połączenie. Syntezą jest tu współwystępowanie przeciwieństw (skończoności, nieskończoności...), które przez pozostawanie w odpowiednim do siebie stosunku (i

¹ Iwaszkiewicz termin „Selvet” oddaje przez „jaźń”, Filek proponuje zamiast tego „sobość”- ów termin od razu odsyła do zagadnienia stawania się i bycia sobą, a wydaje się być to kluczowym momentem myśli Kierkegaarda.

² Cyt. za: [Filek 2008, 78]

przez to, że tak złożona całość odnosi się do siebie - czy mowa tu o samoświadomości?) tworzą człowieka.

Człowiek jest duchem, a duch jest stosunkiem duszy i ciała, które ustosunkowują się do siebie w pewien sposób. Trójpodział człowieka pojawia się już w Biblii; podnoszony był także przez nielicznych filozofów średniowiecza. W dziejach jednak zdecydowanie przeważała diachroniczna koncepcja człowieka, gdzie rozważano przede wszystkim stosunek duszy do ciała. Kierkegaard wydaje się być bliższy odczytania skomplikowanej natury człowieka. Współcześnie, kiedy badania nad umysłem są tak zaawansowane, nasza dusza uległa znaturalizowaniu. Dusza, czyli psychika. Kiedy zaś mówi się o człowieku wewnętrznym, stosuje się określenie „duch”. Czy jednak w tym przypadku możemy mówić o trzech częściach, które składają się na człowieka? Wydaje się, że jednak nie; są to raczej pewne momenty, „modi”, a nie realnie odrębne elementy.

Zwróćmy też uwagę na to, że Kierkegaard nie jest spirytualistą- ducha konstytuuje także ciało. I w tym wypadku przenikliwość filozofa jest wielka- redukcja ludzkiej natury czy to do ciała, czy do duszy, pomija bardzo ważny aspekt ludzkiej egzystencji.

Już w punkcie wyjścia człowiek jest nazwany sobością. W najgłębszej strukturze ontycznej wskazuje się na dążenie, które powoduje nami całe życie - aby stać się sobą. I to kieruje nas bezpośrednio do zagadnienia rozpacz - człowiek chce być sobą, ale zwykle mu się to nie udaje, więc popada w rozpacz. Ale cóż jest rozpacz? Rozpacz nie jest tutaj żadnym stanem psychicznym, żadną emocjonalnością, uczuciem, stanem depresyjnym. Rozpacz jest pojęciem (stanem) ontologicznym, sposobem bycia; jest chybionym stosunkiem, to znaczy takim, że sobość odnosi się do siebie rozpaczająco³. Rozpacz idzie raczej tropem zwątpienia, rozchwiania, niewłaściwej syntezy. W formule łacińskiej „dubito, dubitare” widoczne jest zdwojenie, podobnie jak w języku

³ Por. „Gdyż właśnie dlatego jest on zrozpaczony, że męka jego weszła jak ogień w coś, co nie może ani palić się, ani spłonąć- w jego osobowość” [Kierkegaard 2008, 173].

niemieckim: „Verzweitung”. Język polski również oddaje intuicje autora. Pomocne jest odwołanie do czasownika „wypaczać”⁴ - kiedy okno się wypacza, nie pasuje do swojej ramy. I to jest kluczowy moment w odczytaniu myśli Kierkegaarda- sobość „rozpacza się”, jeśli mija się sama z sobą, jeśli nie trafia w swoją miarę. „<Dwa>, które miały stanowić jedną całość, nie dają się już scalić- synteza się nie spełniła i przez szczelinę ucieka duch” [Filek 2004, 77].

Kiedy możliwe jest „rozpaczenie się”? Kiedy istnieje jakaś miara, do której się nie mogą dopasować. Wszystko wpisane jest tutaj w klasyczną definicję prawdy, w myśl formuły: „veritas est adequatio res ad intellectum”⁵, kiedy przez „res” rozumiemy nasze życie (ustosunkowanie się do stosunku), zaś przez „intellectus”- pewien wzór, zadany ideał. Kierkegaard pisze, iż gdyby nie było owej miary, możliwa by była jedynie jedna postać rozpacy właściwej- nie chcieć być sobą samym. Niemożliwa byłaby druga, chcieć być sobą samym, ponieważ jeśli wzorca nie ma, nie mogą nie być sobą. Zauważamy jednak w życiu również tę drugą formę rozpacy, co bezpośrednio ma wskazać na to, że taka miara jednak istnieje. Kierkegaard mówi wprost o Mocy, która ustanowiła cały ten stosunek, jakim jest człowiek. Mocą ową jest najprawdopodobniej chrześcijański Bóg, który nadaje miarę każdej sobości z osobna. Czy jednak tylko chrześcijanin może odczuwać, że jego życie jest chybione? Czy nie jest jednak tak, że każdy człowiek, który rozpocznie wędrówkę w głąb siebie, może natrafić na jakąś niezgodność w sobie?

Można by odpowiedzieć, że jednak tylko człowiek uznający transcendentnego Boga, może mówić o nadanej mu mierze, bo miara może przychodzić tylko z zewnątrz. Jednakże taka odpowiedź jest niezadowolająca- Bóg w koncepcji Kierkegaarda jest także w jakiś sposób we wnętrzu człowieka (nie jest to nic nowego; wystarczy

⁴ „Na opak”- paczyć się - wypaczyć się - rozpaczyć (rozpaczać) się – rozpacz.

⁵ Klasyczna formuła brzmi: „veritas est adequatio rei **et** intellectus”. Często zamieniano „et” na „ad” i wtedy podstawowa definicja ulegała rozdzieleniu na definicję prawdy epistemologicznej („veritas est adequatio intellectus ad rem”) oraz prawdy ontologicznej, w świetle której Filek proponuje odczytywać Kierkegaarda („veritas est adequatio res ad intellectum”).

przywołać Augustyna i jego stwierdzenie „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”, a wiadomo, że Prawdą jest Bóg)⁶. Zostawmy, póki co, to pytanie bez jednoznacznej odpowiedzi, aby powrócić do próby jej udzielenia na sam koniec pracy.

W ramach wstępnych rozróżnień należy jeszcze powiedzieć o heteronomii jednostki, która wpisana jest w samą jej strukturę ontologiczną. „Aliści rozpacz rodzi się wewnątrz człowieka; gdyby człowiek nie był syntezą, nie mógłby popaść w rozpacz ani tym bardziej nie mógłby rozpaczać, gdyby ta synteza nie rodziła się we właściwym stosunku z ręki Boga” [Kierkegaard 2008, 169]. Człowiek jest bytem odrębnym, ale nie jest samowystarczalny, nie może sam siebie utrzymać przy życiu. Duch został ustanowiony przez Tego, który trzyma go w ręku. Nie ma tu znaczenia, czy ktoś w ową Moc wierzy, czy też nie- niewiarą nie zniesie pierwotnej konstytucji natury ludzkiej. I dopóki będzie się uważał za byt autonomiczny, dopóty nie dotrze do pełni bytu, będzie jedynie odbijał się od powierzchni Prawdy. „Bycie osobowością jest największym, nieskończonym darem ofiarowanym człowiekowi, a jednocześnie jest wymaganiem, które mu wieczność stawia” [tamże, 175].

Wszystkie Kierkegaardiańskie terminy czy rozróżnienia brzmią dosyć tajemniczo. Człowiek stosunkiem będącym w stosunku? Kiedy jednak przyjrzymy się

⁶ E. Kasperski w swojej książce „Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku” [Kasperski 2003,150], zwraca uwagę, że takie postawienie sprawy, jakoby Bóg mieszkał wewnątrz i nadawał miarę każdemu z osobna, miarę intersubiektywnie niekomunikowalną, jest mieczem obosiecznym. Dlaczego? Człowiek może sam siebie zwodzić, mylnie rozpoznając swoją miarę; może także opacznie zrozumieć głos Boga. Szwed wyciąga stad wnioszek, że na dobra sprawę, człowiek nigdy nie może być pewny swojego ideału i uznaje ten fakt za wadę koncepcji Kierkegaarda. Z takim wnioskiem osobiście się nie zgadzam; uważam, że w tej „bojaźni i drzeniu”, niepewności, Kierkegaard dociera do głębokiej analizy natury ludzkiej. Owszem, miarę swoją można źle rozpoznać, można sobie uroić wezwanie od Boga, ale czy tak właśnie w życiu nie jest? To jest właśnie to ryzyko, które podejmuje człowiek, kiedy chce prawdziwie stać się sobą. To jest to ryzyko, które nadaje sens życiu i nie pozwala, aby człowiek „spoczął na laurach”, wygodnie ułożył się w swojej egzystencji. To jest trudność, z którą zmagają się każdy z nas. Kiedy podejmuje się radykalny namysł etyczny, zawsze się okazuje, że nigdy nie ma jednoznacznej i prostej odpowiedzi na pytanie „jak żyć?”. W samą strukturę takiego zapytywania wpisana jest niepewność, czy aby uzyskana odpowiedź jest jedyną słuszną... I to stanowi o powadze jednostki.

bliżej poszczególnym formom rozpacy, myślę, że obraz jednostki zdecydowanie się wyostrzy. Jasne jest, że nigdy do końca nie będzie klarowny - człowiek jest przecież tajemnicą, a nie problemem, który można rozwiązać, jak pisał Gabriel Marcel.

Rozpacz jako rozmyślanie o elementach syntezy

Pierwszymi dwoma elementami konstytuującymi syntezę są nieskończoność i skończoność. Człowiek, aby stał się sobą, musi stać się czymś konkretnym. „Stać się konkretnym znaczy bowiem stać się syntezą. Zgodnie z tym rozwinięcie polega na ruchu nieskończonym od siebie samego i uczynieniu osobowości nieskończonością i na nieskończonym ruchu powrotu do siebie samego w procesie czynienia osobowości skończonością” [tamże, 184]. Opisany w ten sposób proces jest pewnym wzorcem postępowania człowieka. Jeśli przeważą jeden element, człowiek się rozpacza. „Skończone jest czynnikiem ograniczającym, nieskończone- rozwijającym” [tamże, 185].

Kiedy człowiek zatracą się w nieskończoności, działa element fantastyczny, następuje zerwanie z własną sobością, zatracenie w wyobraźni. Człowiek partycypuje wtedy na przykład w abstrakcyjnym losach ludzkości, rozmięca się na drobne w przeróżnych ideach. Dzieje się tak czasem w sferze religii, kiedy człowiek pojmie wielkość Boga i tak zatraci się w swoim wyobrażeniu o Nim, że nie będzie umiał ująć siebie jako konkretnego bytu stąpającego po ziemi. Proces unieskończania się rozumiem jako ucieczkę w świat wyobrażeń, uczuć, poezji, jakiejś wyższej rzeczywistości, która oczywiście sama w sobie nie jest zła, ale jeśli uzna się ją za jedyną, niemożliwe jest wyjście z rozpacy.

Brak nieskończoności natomiast oznacza ograniczenie, zacieśnienie. Człowiek nie ma czym oddychać, nie ma skąd czerpać siły dla ducha. Skończoność działa jak heideggerowskie „się”⁷. Człowiek stwierdza, że stawanie się sobą jest zbyt kłopotliwe,

⁷ Kategorię „się” Heidegger przejął właśnie od Kierkegarda.

że lepiej być jak inni, żyć jak „się” żyje, kochać jak „się” kocha, etc. Jednostka przestaje być postrzegana jako odrębna, zostaje zamknięta w ramy konwencji, schematów postępowania. Może robić karierę w świecie, ale to wszystko pozbawione jest głębi, odrobiny refleksji. W skończoności nie ma miejsca na pascalowską nudę, na bycie samym ze sobą. Rzucenie w skończoność jest samonapędzającym się mechanizmem: im mniej „świeżego powietrza” z dziedziny ducha, tym mniej sił na wydostanie się z ograniczeń.

Jednostka jest również syntezą możliwości i konieczności. Konieczność jest czynnikiem ograniczającym w stosunku do możliwości. „Osobowość jest (...) tak samo możliwą, jak i konieczną; gdyż jest to jaźń [sobość], która się jednocześnie ma stać jaźnią [sobością]” [tamże, 191]. Zauważmy, że dzięki temu, iż elementem stanowiącym jest możliwość, człowiek jest „substancją” dynamiczną, wciąż się rozwijającą. Jeśli zaczyna jedynie gonić za kolejnymi możliwościami, kiedy wydaje się, że wszystko jest możliwe, kiedy gubi się w życzeniach, pragnieniach, wtedy odsuwa się od sfery rzeczywistości i traci konkretność. „Że jednostka wygląda tak a tak w swoich możliwościach, to tylko połowa prawdy, gdyż w możliwości jednostki jednostka jest daleko od samej siebie, czyli że jest tylko połową siebie” [tamże, 192]. Aby się tak nie stało, potrzebny jest element konieczności, czyli poczucia granic jednostki, ukonkretnienie. Kierkegaard tłumaczy to obrazowo na przykładzie z dzieckiem: dziecko zgadza się chętnie na zaproponowaną mu przyjemność, ale chodzi o to, by otrzymało pozwolenie od rodziców- a rodzice to jest właśnie konieczność.

Kiedy zaś brak możliwości, człowiek zatracą się w konieczności. „Osobowość deterministy nie może oddychać, ponieważ nie można oddychać jedynie i tylko koniecznością, gdyż taki oddech dławii jaźń [sobość] człowieka” [tamże, 196]. Człowiek musi być wolny, inaczej jego rozwój, stawanie się, są niemożliwe. W tym miejscu Kierkegaard przypomina, że dla Boga wszystko jest możliwe. I wiara w Boga pozwala się wyzwolić z więzów konieczności, pozwala żyć. Fatalista może żyć jedynie codziennością, konieczność nie pozwala mu na wzniesienie się ku wierze.

Rozpacz ze względu na świadomość syntezy

Im więcej świadomości, tym więcej osobowości; im więcej świadomości, tym więcej woli, im więcej woli, tym więcej osobowości. (...)Wraz z wzrostem świadomości i proporcjonalnie do tego wzrostu wzmagają się intensywność rozpacz; im większa jest świadomość, tym większa rozpacz [tamże, 183].

Mogłoby się zatem wydawać, że lepiej żyć w nieświadomości, niż poprzez świadomość bycia syntezą narażać się na coraz większą rozpacz. Dialektyczne potraktowanie sprawy nie pozwala na wyciągnięcie takich wniosków. Okazuje się bowiem, że nie być w (świadomym) stanie rozpacz, to jest właśnie największa rozpacz. Możliwość rozpacz odróżnia bowiem człowieka od innych istot. I tak, jak jest powiedziane w Piśmie, najpierw ziarno musi obumrzeć, aby wydać plon, tak człowiek, najpierw musi przejść przez rozpacz, aby dojść do wiary, do prawdy.

Pierwszy rodzaj rozpacz to rozpaczliwa nieświadomość ja wiecznego (rozpacz niewłaściwa). Okazuje się, że większość ludzi nie zna własnej istoty, nie wie, że są duchami, znajdują się w stanie bezduszości. Pędzą życie wegetatywne, albo wręcz żyją we wzmożonym poczuciu życia. Taka rozpacz zasadniczo pokrywa się ze stadium estetycznym. Człowiek używa życia, nie zna siebie, goni możliwości, wszystko się zmienia jak w kalejdoskopie. Kierkegaard mówi, że tacy ludzie są jak mieszkańcy piwnicy własnego domu, podczas gdy do dyspozycji jest jeszcze parter i pierwsze piętro. Jest to najpowszechniejsza forma rozpacz: nie uświadamiać jej sobie, nie uświadamiać sobie, kim tak naprawdę się jest.

Drugi rodzaj rozpacz zwany jest właściwym. Jednostka ma świadomość tego, że oprócz pierwiastka ziemskiego (skończoności, etc.), zawiera także pierwiastek wieczny. Jednakże rozpacz, bo albo nie chce być sobą, albo tak bardzo chce, że aż się rozpacz. W obrębie rozpaczania się z powodu chęci niebycia sobą możemy wyróżnić znów dwa momenty rozpacz: nad sprawami ziemskimi (rozpacz słabości) oraz z powodu wieczności, czyli nad sobą.

Człowiek żyje często w nieświadomości tego, że jest duchem; może jednak przydarzyć mu się coś, co wytrąci go z tego spokojnego, poukładanego życia w

doczesności. Wtedy też zaczyna czuć się ze sobą źle, coś go wewnątrz uwiera, lecz przypisuje tę niewygodę przyczynie zewnętrznej, właśnie temu zdarzeniu. Może to być cokolwiek, może stracić pracę, zgubić klucze do domu, zostać okradziony, stracić przyjaciela. W takim wypadku jednostka nie chce być sobą, chce stać się kimś innym, aby już nie cierpieć, „bo komuś innemu nigdy by się to nie przydarzyło”. Zwykle jednak chęć zmiany zostaje wyparta, zepchnięta na dalszy plan, w końcu zupełnie zapomniana, a ta niewygodą z perspektywy czasu może jawić się nawet jako śmieszna. I to jest właśnie rozpacz słabości.

Rozpacz nad sobą wygląda zgoła inaczej. Zwiększa się samoświadomość, człowiek pojmuje, że rozpaczać z powodu rzeczy ziemskich jest słabością. Jednostka rozpacza nad swoją słabością (a zatem dysponuje już większą świadomością własnego „ja”) , nad tym, że przez zbyt wielkie przywiązanie do doczesności, stracił „ja” wieczne. „Jak ojciec wydziedzicza syna, tak samo osobowość nie chce przyznać się do swego ja które było tak słabe” [tamże, 220]. Z tego powodu nie chce nawet słyszeć o własnym ja, zaczyna siebie nienawidzić. Nie może jednak rozpacz do końca stłumić, jest na to zbyt intensywna. Osobowość wypełnia sobie czas niechcieniem bycia sobą, nie ma już kiedy zająć się poważną refleksją, działaniem w wierze. Jednostka obawia się, że refleksja mogłaby ją poprowadzić za daleko, nie porusza się w ogóle naprzód, dreczcze w miejscu, zajęta stosunkiem osobowości do własnego ja.

Ostatnią formą rozpacz jest rozpacz z powodu chęci bycia sobą. Najtrudniejsza do opisanego, ponieważ rozgrywa się w „najgłębszej głębi” jednostki i trudno wyrazić ją w kategoriach obiektywnych. Z człowiekiem dzieje się tak, że chce być sobą, ma świadomość ja wiecznego, ale nie może nadal trafić w swoją miarę. Dlaczego? Ponieważ sam chce ją sobie nadać. Mówiąc językiem nieco późniejszym, twierdzi, że egzystencja poprzedza esencję. Pomija Moc, która go założyła, uznaje się za samowystarczalnego, a rozpaczanie się prowadzi go w końcu do buntu wobec całego świata. Jednostka cierpi, ale chce przy swoim cierpieniu pozostać. Oddajmy głos filozofowi:

Jest tak, jak gdyby - mówiąc obrazowo - pisarz popełnił błąd w pisaniu i błąd ten powziął świadomość swego istnienia - a może to nawet nie błąd, ale w znacznie wyższym pojęciu istotna pomyłka w samym założeniu wykładu - zbuntował się nagle przeciw pisarzowi, z nienawiści ku niemu nie pozwolił się poprawić i z szaleńczym uporem powiedział do niego: <Nie, nie dam się wymazać, zostanę tu jako świadek przeciwko tobie, świadek tego, że jesteś bardzo marnym pisarzem> [tamże, 232].

Próba filozofii drugoosobowej

Wyjście z rozpaczcy to wiara: „ustosunkowując się do siebie samej i chcąc być sobą samą, sobość przejrzycie gruntuje się w owej mocy, która ją ustanowiła” [Kierkegaard]⁸. Kiedy Kierkegaard pisze o Mocy, ma na myśli Boga chrześcijańskiego. Na gruncie etyczno-religijnym uważam, że wszelkie jego analizy dotyczące rozpaczcy jako grzechu są niezwykle trafne. Myślę, że rozpacz da się także pomyśleć na gruncie świeckim. Dlaczego stosować taki zabieg? Po pierwsze: wtedy myśl Filozofa zdobyć może szersze audytorium. Po drugie: w „Chorobie na śmierć” Kierkegaard najpierw opisuje poszczególne rodzaje rozpaczcy, a dopiero później przechodzi do dookreślenia rozpaczcy jako grzechu. Wydaje się zatem, że dopiero człowiek w stadium religijnym w pełni doświadcza rozpaczcy jako grzechu; etyk może pojmować rozpacz w odniesieniu do klasycznej definicji prawdy, na którą wskazałam na początku moich rozważań. Kierkegaard daje dobre podstawy ku temu, aby chcieć ugruntować etykę poza sferą religii⁹. Postaram się pokazać, jak trzeba zinterpretować poszczególne momenty jego myśli, aby tego dokonać.

⁸ Cyt. za: [Filek 2004, 79]

⁹ Jasne jest, że dla Kierkegarda takie pomyślenie rozpaczcy jest nie do przyjęcia; świadomość czy nieświadomość istnienia Boga nie mają tu nic do rzeczy, Bóg „jest” w człowieku już od momentu konstytuującego jednostkę. W mojej próbie chcę po prostu pokazać, że myśli Kierkegarda mogą być zastosowane na szerszym gruncie poprzez przeniesienie jego kategorii myślowych na sferę radykalnego namysłu etycznego.

Filek odróżnia trzy etapy dziejów filozofii: filozofię trzecioosobową, pierwszoosobową (od Kartezjusza), drugoosobową (od dialogików). W filozofii trzecioosobowej wychodzi się od doświadczenia świata- najpierw jest jakieś „to”, które napotykam. W modelu refleksji pierwszoosobowej namysł rozpoczyna się od „ja”. W nowym paradygmacie myślowym pierwsze jest „ty”. Dopiero kiedy „ty” zwraca się do „ja”, to ostatnie może się ukonstytuować – właśnie w relacji do „ty”. „Ty” jest niejako mocą założycielską „ja”, gdyby nie „ty”, nie byłoby „ja” [Buber 1992]. Czyż takie postawienie sprawy nie przypomina podstawowego twierdzenia Kierkegaarda co do stworzenia jednostki? Kiedy ową Moc stwarzającą potraktuje się jako drugiego człowieka, cała myśl nabiera zupełnie innego charakteru, zyskuje inny nastrój filozoficzny.

Okazuje się ponadto, że jest to w pewien sposób zradykalizowanie myśli Kierkegaarda. Dlaczego? Jak wskazuje Filek, człowiek u Kierkegaarda jest zamknięty, jest nakierowany tylko i wyłącznie na siebie, na to, aby poprzez relację z Bogiem przestał się rozpaczać. Wprowadzenie w dyskurs drugiej osoby rozbija ten mały, zamknięty świat jednostki. Oczywiście bycie wobec Boga jest zadaniem straszliwie trudnym, to nieustanna „bojaźń i drzenie”. Jednakże kiedy chce się przenieść rozważania na grunt etyki, konieczne jest odejście od tego zamknięcia jednostki, od egocentryzmu¹⁰. Być może człowiek prawdziwie staje się sobą, kiedy wychodzi do Drugiego. Być może dopiero wtedy duch jest w odpowiednim stosunku do siebie.

Jeśli to „ty” stanowi o „ja”, czym ma być owa nadawana miara, zadany wzór życia? Drugi wchodzi w mój zamknięty świat i rozrywa go, domaga się ode mnie odpowiedzi na jego zagadnięcie. Czy ta miara to są wymagania stawiane mi przez Drugiego? Ale czy wtedy nie istnieje niebezpieczeństwo, że rozmięnię się na drobne, że ten ideał życia nie będzie mój, tylko będzie to jedynie pomysł Drugiego na moje życie? A może ów ideał jest tak samo dynamiczny jak człowiek, ale ma wyznaczone jakieś

¹⁰ Por. „Gdyby trzeba było z pogańskiego punktu widzenia wypowiedzieć się przeciw samobójstwu, należałoby zrobić daleką drogę, wyjaśniając, że jest ono złamaniem powinności wobec bliźniego.” [Kierkegaard 2008, 203]

ramy- a te ramy być może wyznacza po prostu odpowiedzialność za Drugiego. Ramy są dane z zewnątrz, natomiast czym ja je wypełnię - zależy już ode mnie.

Próba odpowiedzi

Kim zatem jest człowiek? Ontologicznie rzecz ujmując- syntezą dwóch momentów, ja ziemskiego i ja wiecznego, która jeśli pozostaje do siebie w odpowiednim stosunku, tworzy ducha. Jeśli jednostka się rozchwieje w swej syntezie, rozpacza się.

Patrząc nieco z innej strony, można rzec, że człowiek to ciało, dusza, duch. Jednostka nie jest już ze względu na swą metafizyczną konstytucję autonomiczna, została bowiem założona przez Moc. Heteronomia jest zachowana zarówno na płaszczyźnie religijnej, kiedy Mocą jest Bóg, jak i etycznej, gdzie można Moc zinterpretować jako drugiego człowieka, jako „ty”.

Tak naprawdę w Kierkegaardiańskim opisie człowieka to nie kategorie ontologiczne (elementy syntezy) są najważniejsze. Tak naprawdę najważniejsze jest to, że człowiek jest powołany do bycia sobością. Wszelkie pojęcia, kategorie, opisane formy, są po to, aby pomóc jednostce znaleźć siebie, zrozumieć, jakie jest przed nią postawione zadanie. Być może w tym życiu nie jest możliwe nie bycie w stanie rozpaczy, skoro wypływa ona z podstawowej struktury bytowej człowieka. Nawet kiedy w końcu zrealizujemy zadany ideał egzystencji, możemy o tym nie wiedzieć... Zadanie jednak zostało postawione- próbować wyjść z rozpaczy trzeba, choćby było to nieskończonym szaleństwem...

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles (2007), *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN

Buber, M. (1992), *Ja i Ty*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX

Filek, J. (2004), *Rozpacz jako pojęcie egzystencjalno-ontologiczne. Próba nowej interpretacji* [w:] M. Urban (red.), *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT

Kasperski, E. (2003), *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku: monografia*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieysztor w Pułtusku

Kierkegaard, S. (2008), *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Kraków: Wydawnictwo Homini

Szwed, A. (1999), *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Kęty: Wydawnictwo Antyk

Malwina Rolka

Uniwersytet Śląski

Fryderyk Nietzsche: dionizyjskość stylu

Mój styl to taniec, gra najróżniejszych symetrii, przeskakiwanie ich i z nich szyderstw.

Fryderyk Nietzsche

Fryderyk Nietzsche w swoich dziełach przedstawia projekt filozofii dionizyjskiej, który realizowany jest przez niego na dwóch poziomach. Po pierwsze, kategoria dionizyjskości stanowi klucz do podstawowych treści, które filozofia ta ze sobą niesie. Po drugie, determinuje ona także formalną stronę Nietzscheańskiego filozofowania. Dla niemieckiego autora to w jaki sposób pisze jest tak samo istotne, jak to o czym pisze, ponieważ treść jego przekazu potwierdza się zasadniczo w użytej formie. Niniejszy artykuł stanowi próbę podjęcia poszukiwań obszarów związków treściowo-formalnych w obrębie Nietzscheańskiej filozofii. Jego przedmiotem będzie analiza elementów stylu, jakim posługuje się niemiecki myśliciel w kontekście tego, co rozumiane jako dionizyjskie. Stąd punktem wyjścia podjętych rozważań musi stać się odpowiedź na pytanie o istotę i sens dionizyjskości na płaszczyźnie myśli Nietzschego. Dopiero na tym tle będzie możliwe postawienie pytania o formę, czyli styl, w jakim autor prezentuje rozstrzygnięcia właściwe swojej filozofii i określenie w jakim sensie możemy mówić o warunkowaniu tego, co formalne przez prezentowane treści.

Dionizyjskość Nietzscheańskiej filozofii

Postać Dionizosa w filozofii Fryderyka Nietzschego analizowana jest często jedynie z punktu widzenia jej wczesnego etapu, na którym pojawia się dychotomia dionizyjskość – apollinijskość. Pomimo że autor *Narodzin tragedii* z czasem odżegnuje się od swoich młodzieńczych inspiracji, Dionizosa nie porzuca nigdy, czyniąc z jego postaci swoisty sztandar dla swojej myśli. Pierwsza książka Nietzschego niesie ze sobą określenie dionizyjskości jako żywiołu, pozostającego w ścisłym i niezbywalnym związku

z mediacyjną mocą pierwiastka apollińskiego. Stanowi tam ona formułę określającą niepoznawalną, niedostępną, wciąż stojącą się rzeczywistość, która realizuje się w nieustannym wyzwaniu przez pozór. Późniejsze dzieła filozofa w centrum jego rozważań umieszczają kategorię życia, co bezpośrednio odsyła do bachicznych mitów i rytuałów jako wyrazu jego kultu. Podobnie jak na wczesnym etapie twórczości żywioł dionizyjski, tak i życie pojmowane w sensie jedności jest dla człowieka empirycznie niedostępne, czego synonimem staje się sprzeczność lub chaos jako to, co dla jednostki graniczne, a jednocześnie warunkujące. Nietzscheańskie rozumienie życia jako dionizyjskości streszcza się w kilku momentach dla tej koncepcji konstytutywnych:

Potwierdzenie przemijania i niszczenia, rozstrzygające dla dionizyjskiej filozofii, potakiwanie przeciwności i wojnie (walce), stawanie się, z radykalnym odrzuceniem także samego pojęcia «bytu» - to muszą pod każdym względem uznać za najbardziej sobie pokrewne ze wszystkiego, co dotychczas zostało pomyślane [Nietzsche 6 1999, 313].

Przede wszystkim zatem dla Nietzschego rzeczywistość nie jest statyczna, ale jej osnowę stanowi ruch. W starożytnym sporze Parmenidesa i Heraklita o sposób istnienia bytu Nietzsche stanowczo opowiada się po stronie tego drugiego jako rzecznika stawania się. To, co żyje rozwija się, zmienia, różnicuje, nie może zatem być nieruchome. Ruch ujawnia się poprzez walkę, jego źródłem Nietzsche czyni wolę mocy, w której realizuje się postulat przezwyciężania oporu przez życie jako podstawowy sposób jego istnienia. Jednocześnie filozof podkreśla zróżnicowanie wszystkiego, co żywe, wyodrębniając formy realizujące się w pełni życia poprzez walkę, zwycięstwa, budowanie i burzenie, ale także takie, których potencjał energetyczny wyczerpuje się, objawiając jedynie podstawę woli do gromadzenia mocy, czyli chęć przetrwania. Do dokonania tego rozróżnienia w obrębie jednej woli skłaniają Nietzschego wyniki jej działalności, która ma charakter wartościotwórczy. Naucza o tym Zaratustra: „To jest całą waszą wolą, jej mądrością jako woli mocy; także i wtedy, gdy o dobru i złu mówicie oraz o szacowaniu wartości.” [Nietzsche 4 1999, 146]. Nietzscheańskie rozumienie dionizyjskości prowadzi do ujęcia jej z perspektywy pełni życia:

Byłem pierwszym, który dla zrozumienia starszego, jeszcze bogatego i nawet tryskającego helleńskiego instynktu, potraktował poważnie tamten przecudny fenomen, noszący imię Dionizosa: jest on wytłumaczalny tylko za pomocą nadmiaru siły [Nietzsche 6 1999, 158].

Skoro życie obfituje zarówno w formy słabe, jak i silne można pokusić się o postawienie pytania dlaczego to poprzez te drugie Nietzsche określa jego całokształt. Dzieje się tak dlatego, że to, co wyczerpane, dekadencjonalne, upadające nie realizuje swojej istoty, czyli nie kieruje się dążeniem do wzrostu (wolą mocy), skupiając się jedynie na przetrwaniu i zatrzymując się w ten sposób niejako w połowie drogi. Pełnia życia mieści w sobie formy połowiczne, ale ta relacja zawierania nie może zostać odwrócona.

Dionizyjska pełnia życia realizuje się zatem w przewyżczeniu oporu, jako wola mocy nakierowana jest na kumulowanie energii. Taki sposób istnienia swoim warunkiem koniecznym czyni siłę, która uwolniona zostaje poprzez twórczość. Nietzsche wyraźnie odróżnia jej dwa rodzaje – aktywną i reaktywną. Ta pierwsza mieści w sobie bogactwo mocy, będące jej źródłem i jako taka urasta do rangi autentycznej, ta druga, czerpiąc z resentymentu opiera się na negacji i „[...] jej akcja u podstawy jest reakcją” [Nietzsche 5 1999, 271], czyli w efekcie stanowi tylko twórczość pozorną. Przewyżczenie zawsze skutkuje negacją czegoś w imię samej twórczości, która zakłada nieustanny ruch ku coraz wyższym postaciom mocy, ku potęgowaniu życia. Jednocześnie autentyczna twórczość zawsze przedkłada moment afirmacji nad negację i to zasadniczo odróżnia ją od reaktywnej.

Postulat twórczości jako jednego z momentów konstytutywnych dionizyjskości niesie ze sobą konieczność postawienia na nowo pytania o sens bycia filozofem i jego działalności. Na kanwie dzieł Fryderyka Nietzschego kształtuje się nowy model myśliciela, którego charakterystykę odnajdujemy w *Poza dobrem i złem*: „Ich «poznanie» jest tworzeniem, ich tworzenie ustawodawstwem, ich wola prawdy jest – wolą mocy. – Czy istnieją dzisiaj tacy filozofowie? Czy istnieli już tacy filozofowie? Czyż nie muszą istnieć tacy filozofowie?” [Nietzsche 5 1999, 145]. Filozof powinien zatem stać się artystą, typem twórcy, przewyżczającego kolejne możliwości egzystencjalne,

objawiające się przede wszystkim pod postacią wartości, składających się na określone interpretacje nieokiełznanego żywiołu jakim jest życie. Pretendującemu do roli filozofa-artysty, Nietzschemu jako literatowi „Najwyższe poczucie mocy i pewności przychodzi w wyrażaniu tego, co ma wielki styl” [Nietzsche 6 1999, 119]. Znajdujemy tutaj punkt styczności treści i formy Nietzscheańskiej filozofii, co czytelnikowi objawia się poprzez styl, na który w przypadku Nietzschego składają się dwa zasadnicze elementy: po pierwsze, jest to metoda, po drugie – język.

Filozofować znaczy przewyżczać – metoda, która warunkuje styl

Filozof-artysta jako uosobienie dionizyjskiego twórcy, pozostającego na usługach samego życia, realizuje się poprzez przewyżczanie własnych ustanowień. Autor *Antychrysta* dąży do nieustannego doskonalenia swojego warsztatu dionizyjskiego twórcy, obala własne odpowiedzi, aby stawiać pytania w drodze do przewyżczania ustanowionych granic. Nietzsche bowiem na kartach swoich dzieł chce przewyżczać, zdobywać, odsłaniać nowe perspektywy, cały czas pozostając w ruchu, nie pozwalając myśleniu zatrzymać się i skostnieć w pojęciach. Na płaszczyźnie filozofii odbywa się to za pomocą określonej metody, opartej na eksperymentach myślowych, realizowanych zawsze na drodze utożsamiania się z konkretną egzystencją:

Taka eksperymentalna filozofia, jaką ja żyję, antycypuje nawet na próbę możliwości zasadniczego nihilizmu, choć nie mówi przez to, że zatrzyma się na «nie», na negacji, na woli «nie». Chce raczej przebić się do czegoś przeciwnego – do dionizyjskiej afirmacji świata takiego, jakim on jest [...] [Nietzsche 2004, 422 – 423].

Stąd w filozofii Nietzscheańskiej można zaobserwować szereg sprzeczności jako takich właśnie „punktów widzenia“, które autor na chwilę zdaje się przyjmować, aby naraz znaleźć się już ze swoim myśleniem gdzie indziej. Życie jako jedyna rzeczywistość jest podstawą istnienia człowieka, zatem człowiek nie może badać życia inaczej niż poprzez zapoznawanie kolejnych przypadków, perspektywicznie różnych egzystencji. Nigdy nie może stanąć „poza” życiem i odczytać tego, czym ono się kieruje, zatem jedyną możliwością, która pozostaje jest swoiste egzystencjalne przeżywanie kolejnych

perspektyw. Wybitny interpretator dorobku niemieckiego filozofa, Karl Jaspers, nazywa ową Nietzscheańską metodę realną dialektyką myślenia:

Jakiegokolwiek zajmuje stanowisko, cechuje je zawsze wyłączenie żywotnej siły i absolutny ton, jakby właśnie teraz myślał o jedynej autentycznej prawdzie. Ale wkrótce z tą samą energią następuje nagła zmiana w przeciwieństwo, w ruch kwestionowania [Jaspers 1997, 305].

W projekcie swoistego „sprawdzania” kolejnych perspektyw myślenie Nietzschego pozostaje w ruchu, nie „jest” a „staje się”. To właśnie ów eksperymentalny sposób filozofowania warunkuje przyjmowany przez filozofa ton wypowiedzi manifestujący chwilowe swoiste uzależnienie od danego eksperymentu, przyjmowanego z całym zaangażowaniem, by następnie z podobnym zapałem zabrać się za projekt sprawdzania, czy ów „punkt widzenia” oprze się negacji.

Doskonałą ilustracją dla Nietzscheańskiej metody stanowią przygody Zaratustry. Także przywołanie postaci właśnie perskiego proroka ma bardzo duże znaczenie. W mitologii irańskiej Zaratusztra występuje jako prorok Ahura Mazdy, nazywający się „zbawicielem”. Jednocześnie jawi się jako strażnik moralności, czyli właściwego wyboru pomiędzy dobrem i złem. Sam Nietzsche tak argumentuje wybór Zaratustry na nauczyciela nadczłowieka:

Zaratusztra jako pierwszy dostrzegł w walce dobra i zła zębate koło rzeczy – przekład moralności na metafizykę jako siły, przyczyny, celu w sobie jest jego dziełem. [...] Zaratusztra stworzył ten tragiczny w skutkach błąd, moralność; musi zatem także być pierwszym, który go rozpoznaje. [...] Samoprzewyciężenie moralności z prawdziwości, samoprzewyciężenie moralisty w jego przeciwieństwo – we mnie – to oznacza w moich ustach imię Zaratustry [Nietzsche 6 1999, 367].

Nietzscheański Zaratusztra zarazem jest i nie jest Zaratusztrą z irańskiej mitologii. Książka niemieckiego filozofa obrazuje w całości drogę proroka, która wiedzie od bycia strażnikiem moralności do jej negacji na rzecz życia. Zaratusztra przewyciężając moralność obrazuje dionizyjską grę negacji podporządkowanej tworzeniu. Niemiecki autor ukazuje nam zasadnicze przemiany, które zachodzą w Zaratusztrze. Zapowiedzią

całościowego wydziwisku książki jest zresztą jej pierwsza przypowieść, w której Nietzsche wskazuje kolejno przemiany ducha – od wielbłąda do dziecka, obrazujące drogę, która czeka Zaratustrę. W przypowieści *Dziecko z lustrem* Zaratustra dostrzega konieczność oporu dla potęgowania życia, w *Powracającym do zdrowia* rozpoznaje właściwy sens idei wiecznego powrotu. Swoich uczniów zostawia w pół drogi, gdyż dostrzega ich potrzebę podążania za ideałem, zamiast chęci kreacji.

Każda perspektywa, którą w swojej eksperymentalnej filozofii przyjmuje Nietzsche wyznacza horyzont dla pewnej egzystencji, dla konkretnego życia, którego zdolność do afirmatywnego przewyższania określa stopień uczestnictwa w dionizyjskiej pełni. W tym postulatcie zawiera się także predyspozycja twórcy do kreacji pozoru, w różnych jego odsłonach i wymiarach.

Dionizyjskość stylu w perspektywie Nietzscheańskiej koncepcji języka

Perspektywiczność jako podstawowy wyznacznik eksperymentalnej metody Nietzschego pociąga za sobą konieczność ugruntowania w języku literacko – metaforycznym, ponieważ tylko taki jego typ daje w ogóle jakąkolwiek możliwość mówienia o tym, co dionizyjskie. Takie stanowisko jest konsekwencją określonej koncepcji języka, zasadzającej się na rozumieniu go w kategoriach czynnika konstytutywnego dla antropomorficznej rzeczywistości, a nie narzędzia komunikacji tego, co obiektywne. Czterdzieści lat po śmierci Nietzschego idea ta znajdzie swoje miejsce w Whorfowskim rozumieniu języka jako faktu pierwotnego dla możliwości zaistnienia ludzkiego świata:

Okazało się bowiem, że system językowego zaplecza (innymi słowy – gramatyka) nie jest po prostu pewnym reproduktywnym narzędziem wyrażania idei, lecz czynnikiem owe idee kształtującym, programem i przewodnikiem aktywności umysłowej, analizy doznań i syntezy intelektualnej każdego z nas [Whorf 2002, 286].

Kształtowanie się idei na płaszczyźnie języka jako określonej rzeczywistości prowadzi do stwierdzenia, że świat znaczeń i sensów właściwy człowiekowi jest wykreowany za pomocą jego narzędzi schematyzujących i porządkujących. U podstaw tego

rozumowania leży przekonanie o całkowitym uzależnieniu konstytucji tego, co poznawane od określonej perspektywy.

Zdaniem Nietzschego świat jako całość nie jest dla człowieka dostępny w poznaniu, dlatego porusza się on jedynie w rzeczywistości, którą sam kreuje za pomocą przede wszystkim języka, nawet jeżeli kieruje nim przekonanie o obiektywności faktów, które bada. Jednakże jego możliwości twórcze nie są jednolite, stąd owa perspektywiczność, którą Nietzsche wykorzystuje w swojej metodzie. Ten pogląd jest znamieny zwłaszcza dla Nietzscheańskiej krytyki tradycyjnej metafizyki, której stawia między innymi zarzut budowy statycznego schematu bytu, ujmującego świat w piramidalnym porządku pojęć. Sposób na przewyciężenie tego, co pojęciowe odnajdujemy w metaforze. Wypowiedź na ten temat możemy odnaleźć już we wczesnym eseju *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*:

Wszystko, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, zależy od tej zdolności do odparowywania z poglądowych metafor pewnego schematu, a więc do rozmywania obrazu w pojęcie; w sferze tych schematów możliwe jest to, co nigdy nie mogłoby się powieść wśród naocznościowych pierwszych wrażeń: budowa piramidalnego porządku kast i stopni, utworzenie nowego świata praw, przywilejów, podporządkowań, który staje teraz naprzeciw tamtego naocznościowego świata pierwszych wrażeń jako bardziej trwałe, ogólne, znane, bardziej ludzkie i dlatego dominujące i władcy [Nietzsche 2004, 165].

Na polu natury człowiek sytuuje się jako istota wyjątkowa właśnie poprzez swoją zdolność abstrahowania, która swoje podstaw ma w ludzkiej potrzebie nadawania kształtu i porządku temu, co go otacza. Tym, co w przytoczonym fragmencie zwraca szczególną uwagę stanowi fakt, że schematy tworzone na płaszczyźnie języka pojęciowego budowane są hierarchicznie, czyli muszą zakładać jakieś wartościowanie. To, co ogólne, osiągnięte w wyniku abstrakcji staje się bardziej wartościowe, niż pierwotny, wrazeniowy odbiór świata. Wartościowanie to leży u podstaw konstrukcji tradycyjnej metafizyki i w późniejszych dziełach Nietzschego stanie się obiektem jego zjadłej krytyki. Źródłem pojęcia jest zawsze pewien obraz, ogólnikowo określony w tym miejscu jako metafora, który również stanowi rodzaj języka. To, co pojęciowe jawi

się jako nadbudowa tego, co metaforyczne, stworzona z wyselekcjonowanych na potrzeby człowieka elementów własnego podłoża. Zabieg abstrakcji, w wyniku którego pojęcie się pojawia polega na uogólnieniu wielu jednostkowych przypadków indywidualnych. Jednak takie przypadki różnią się pomiędzy sobą, stąd pojęcie nigdy nie oddaje prawdziwego charakteru rzeczywistości, którą opisuje, a zatem zafalszowuje jej obraz. Kategorie logiczne i cały język metafizyki nie przystają w żaden sposób do życia, które z założenia jest alogiczne.

Druga z możliwych perspektyw charakteryzowana przez Nietzschego ukrywa się w języku sztuki, którego sposób istnienia zasadniczo zbliża go do gry:

Szuka on sobie nowego pola działania, innego toru i znajduje go w micie i w ogóle w sztuce. Nieustannie zmąca rubryki i komórki pojęć, wnosząc nowe przekłady, metafory, metonimie, nieustannie przejawia pragnienie, by istniejący świat czuwającego człowieka przekształcać w świat tak barwny, bezładny, przypadkowy, niespójny, uroczy i wiecznie nowy, jakim jest świat snu [tamże, 169].

W odróżnieniu od ufundowanego na pojęciu statycznego obrazu rzeczywistości, język sztuki postrzega ją poniekąd przez pryzmat ruchu. Skoro metafora jest także podstawą dla rozwoju pojęcia w wyniku procesu abstrakcji, czyli stanowi dla niego coś źródłowego, wydawać by się mogło, że w języku sztuki dionizyjskość znajdzie swój wyraz. Problem jednakże polega na tym, że różnica pomiędzy pojęciem a metaforą nie wyznacza jednak opozycji pozoru i prawdy, ale pod postacią tego rozgraniczenia odnajdujemy rozróżnienie dwóch rodzajów pozoru, które można określić jako metafizyczny i tragiczny. Pozór metafizyczny różni się od tragicznego tym, że nie odzwierciedla prawdziwej rzeczywistości, ale ją zakłamuje, pretendując do miana jedynej i niezbywalnej prawdy. Lokuje się on w miejscu prawdy, dążąc do ustanowienia siebie jako rzeczywistości obiektywnej. Stanowi twór charakterystyczny dla życia znużonego, dekadentckiego, którego przykładem jest dla Nietzschego cała kultura zachodnia tak w momencie dokonania diagnozy, jak i u swoich źródeł. W przypadku pozoru tragicznego jego relacja z prawdą pozostaje w równowadze.

Istota języka zostaje zatem zdemaskowana jako konstytuowanie pozoru. Jednak pozór tragiczny, powołany poprzez twórczą moc języka sztuki „[...] oznacza

rzeczywistość raz jeszcze, tylko że wyselekcjonowaną, wzmocnioną, skorygowaną...” [Nietzsche 6 1999, 99]. Zatem podstawowych wyznaczników tego, co dionizyjskie na płaszczyźnie formalnej w Nietzscheańskiej filozofii należy poszukiwać właśnie w obrębie języka sztuki. Ruch życia nie może zostać zatrzymany w językowym obrazie, ale język poprzez swoje formy jest w stanie odsyłać do dionizyjskich momentów: stawania się, paradoksalności, afirmacji. Czyni to za pomocą metafory, aforyzmu i dytyrambu. „Sztuka jest wielkim stymulatorem życia” [Nietzsche 6 1999, 127] w tym sensie, że w swojej interpretacji świata poprzez wykorzystywane środki stylistyczne i formy wyrazu, a także poprzez brak absolutyzacji własnych wytworów i przeświadczenie o ich pozorności pobudza twórcę do podejmowania wciąż nowych działań, przekraczania kolejnych granic. Na płaszczyźnie sztuki nic nie jest ustanowione raz na zawsze, nie istnieje jeden obraz, ale raczej ich wielość, różnorodność, nieustanny ruch. Pod względem stylistycznym Nietzschemu chodzi zatem o to, aby poprzez swoją aktywność twórczą stale zbliżać się do prawdy tego, co faktycznie istnieje w wiecznym stawaniu się. Owo nieustanne dążenie oddolnie konstytuuje Nietzscheański styl, który chcąc mu sprostać obiera drogę języka sztuki i zapośredniczonych w nim metafory, aforyzmu i dytyrambu jako dionizyjskich form wyrazu.

Dionizyjskie formy wyrazu: metafora, aforyzm, dytyramb

Termin „metafora” pochodzi od greckiego *metaphorá* oznaczającego przeniesienie, przenośnię. Jak dowiadujemy się z *Poetyki* Arystotelesa:

„Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii [Arystoteles 1988, 351 – 352].

Klasyczna koncepcja metafory zakłada, że stanowi ona substytut pewnego wyrażenia, zakorzenionego w języku naturalnym, które zostaje przez poetę wyrugowane na rzecz określenia przenośnego. Stąd dotarcie do właściwego sensu metafory wymaga rekonstrukcji na drodze dojścia poprzez szereg zależności znaczeń do wyrażenia naturalnego, ukrytego w przenośni. Prowadzi to do określenia przenośni poprzez jej

podwójny sens. Istotą tworzenia metafory jest jednocześnie „dostrzeganie podobieństwa w rzeczach niepodobnych” [tamże, 356]. Opiera się to na zasadzie analogii, która pojmowana jest jako określona proporcjonalność zachodząca pomiędzy znaczeniami i umożliwiającą ich swoistą grę:

[...] czara pozostaje w takim stosunku do Dionizosa, jak tarcza do Aresa. Czarę więc można nazwać tarczą Dionizosa, a tarczę – czarą Aresa, lub: starość się ma tak do życia, jak wieczór do dnia; można zatem wieczór nazwać starością dnia, a starość, jak się wyraził Empedokles, wieczorem życia albo zachodem życia [tamże, 352].

W tym przypadku możliwość odkrycia tego, co metafora prezentuje jest uwarunkowane rozumieniem zależności zachodzących w opisywanym świecie przedmiotowym. W Arystotelesowskim pojmowaniu analogii nie chodzi o odpowiedniość samych przedmiotów, ale stosunków pomiędzy nimi. W taki sposób wskazuje się na podobieństwo tego, co różne jako na drugi obok podwójnego sensu czynnik konstytutywny metafory.

Terminem bliskim metaforze jest alegoria. Pokrewieństwo to ukształtowało się i utrzymywało przede wszystkim w starożytnej Grecji, gdzie *allégorein* oznaczało „mówić w przenośni (obrazowo)”. Pochodzenie etymologiczne wiedzie w kierunku rozumienia alegorii jako rozbudowanego zespołu połączonych ze sobą metafor, kształtujących przed odbiorcą określony obraz. Tym, co zasadniczo zbliża metaforę i analogię jest podwójność i gra sensów: jawnego i ukrytego. Współcześnie, gdy idea interpretacji jako sposobu odnoszenia się do świata święci tryumfy, popularne staje się stwierdzenie, sformułowane przez Michel Foucault, że język w kulturach indoeuropejskich wnosił zawsze pewien rodzaj podejrzeń wobec siebie, a mianowicie, iż bezpośrednio komunikowalny w nim sens jest jedynie osłaniającym i ograniczającym dla tego, co głębsze i wyrażane pośrednio [zob. Foucault 1988, 252].

Dla Nietzscheańskiego stylu metafora ma szczególne znaczenie, o którym filozof pisze między innymi w *Ecce homo* i w *Tako rzecze Zaratustra*:

Wydaje się istotnie, aby przypomnieć sobie słowo Zaratustry, jakby rzeczy zbliżały się same i ofiarowały się przenośni (*das Gleichnis*) («tu wszystkie rzeczy przychodzą

pieszczotliwie do mowy twojej i pochlebiają ci: gdyż chcą na Twoim jechać grzbiecie. Na każdej przerośni (*das Gleichnis*) podejdziesz ku jakiejś prawdzie. Tu otwiera się przed tobą cały byt słów i szafy słów; każdy byt chce tu stać się słowem, wszelkie stawanie się chce od ciebie nauczyć się mówić») [Nietzsche 6 1999, 340].

Jeżeli metafora stanowi dla Nietzschego narzędzie zbliżania się do prawdy stawania się, zasadniczym pytaniem wydaje się być kwestia jej rozumienia przez filozofa. Autor *Ecce homo* używa terminu *das Gleichnis*, a nie słowa *die Metaphern*, jak na przykład we wczesnym eseju *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Pierwsze z przytoczonych wyrażenia ma zasadniczo szersze znaczenie, niż drugie. Możemy je tłumaczyć jako przerośnię, przypowieść, alegorię, parabolę, a także jako podobieństwo. Nietzsche nie wikła się zatem w drobiazgowość różnic terminologicznych. Przerośnią jest dla niego sposobem mówienia o świecie poprzez wskazywanie na to, co nieznanne i niedoświadczalne jako podobne do tego, co już uchwycone. Za pomocą analogii można oddać prawdopodobieństwo tego, co prawdziwe w swoim stawaniu się. Dionizyjski sens metafory zjawia się przede wszystkim jako obecne w jej rozumieniu zmiana i niejednoznaczność. Owa gra sensów, o której pisze Foucault, pojawiając się w przerośni wskazuje na pewien „ruch” w obrębie warstwy znaczeniowej. Metaforę można przyrównać do czegoś, co „migocze”, ukazując i ukrywając raz po raz swój drugi sens. Dionizyjski świat stawania się w metaforze poniekąd się spełnia w ten sposób, że działanie przerośni opiera się na dynamizmie, zbliżającym ją do owej prawdy życia, do tego, co faktycznie istnieje. Wewnętrzna gra metafory, dwoistość sensu, którą ze sobą niesie stanowi najlepszy język dla filozofowania w duchu dionizyjskości, ponieważ tkwiąca w niej wieloznaczność oddaje poniekąd bogactwo w łonie samego życia.

Całość Nietzscheańskiego stylu jest konstytuowana przez metaforyczność, zbliżając język, którym myśliciel się posługuje raczej do poezji, niż do filozofii. Zamiast stosować pojęcia, Nietzsche na kartach swoich książek maluje słowami obrazy, pisze wiersze i poematy. Obserwowane przez siebie tendencje na płaszczyźnie kultury i dyskursu filozoficznego umieszcza w kontekście postaci, które zawsze stanowią dla niego „jedynie szkło powiększające”, służące skonstruowaniu lub uwypukleniu pewnych procesów. Przykłady można by mnożyć. Całość *Tako rzecze Zaratustra*

najlepiej prezentuje to, do czego dążył Nietzsche w swoim posługiwaniu się językiem poezji. Znaczenie samej kategorii dionizyjskości, o której jest mowa w tym artykule w odniesieniu do Nietzscheańskiego stylu, opiera się na działaniu mechanizmu analogii. Poprzez wyrażenia „dionizyjski świat”, „dionizyjski twórca”, „saturnalia ducha” myśliciel przedstawia swój pogląd na naturę życia poprzez odesłanie do obrazującej funkcji bachicznego mitu, wyrażającego określoną postawę wobec istnienia. Cały system wierzeń i rytuałów zorganizowany wokół postaci Dionizosa stanowi wyraz pewnego stosunku wobec życia i czczenia go jako tego, co najwyższe i najcenniejsze. To właśnie ów zbiór opowieści stanowi dla Nietzschego dowód na siłę i pełnię helleńskiej kultury, która to doprowadziła do ukształtowania się takiego, a nie innego wyobrażenia świata. Dlatego ów stosunek do istnienia staje się dla filozofa punktem wyjścia jego rozważań i przeciwwagą dla metafizycznej interpretacji świata. Podobnie rzecz się ma choćby z szeregiem alegorycznych postaci przewijających się przez całą twórczość Nietzschego, których szczególne nagromadzenie obserwujemy w *Zaratustrze*: karzeł, wąż i orzeł, czarodziej, papież albo z metaforami w postaci czynności, jak śmiech czy taniec.

Oprócz użycia metafory jako figury stylistycznej konstytutywnej dla języka, którym posługuje się Nietzsche jego znakiem rozpoznawczym jest także dążenie do perfekcji w posługiwaniu się aforyzmem, czyli krótką, zwięzłą formą literacką. Najbardziej typowy aforyzm Nietzscheański składa się tytułu oraz jednego lub dwóch zdań, na przykład:

Życie wroga. - Kto żyje z tego, że zwalcza wroga, jest w tem zainteresowany, żeby wróg życie zachował." [Nietzsche 1910, 407], „Święci. Najmądrzejsi to mężczyźni, którzy muszą unikać kobiet i umartwiać ciało." [Nietzsche 1907, 265], „Pozór heroizmu. Rzucanie się w sam środek nieprzyjaciół może być oznaką tchórzostwa." [Nietzsche 1910, 268], „Ostatnia wątpliwość. – Czym są w końcu prawdy człowieka? – Są to nieodparte błędy człowieka [Nietzsche 3 1999, 518].

Skłonność Nietzschego do posługiwania się aforyzmem często jest wiązana przez interpretatorów z jego problemami zdrowotnymi. Potwierdza to zresztą korespondencja myśliciela. Choroba oczu i częste migreny powodowały, że niemiecki autor nie mógł poświęcać wystarczająco dużo czasu pisaniu, wobec czego ubieranie

długich przemyśleń w pojedyncze, mocne zdania zdawało się idealnym rozwiązaniem praktycznym. Nie wyklucza to jednak, że choć początkowo użycie aforyzmu podyktowane było względami zdrowotnymi z czasem Nietzsche przyzwyczyił się do niego, a wręcz zaczął go gloryfikować jako formę doskonale przystającą do treści jego projektu dionizyjskiej filozofii. W *Zmierzchu bożyszcz*, uważanym przez niektórych interpretatorów za aforystyczne streszczenie całości myśli Nietzscheańskiej [zob. Hollingdale 2001, 198 – 199] czytamy:

Aforyzm, sentencja, których jestem mistrzem jako pierwszy wśród Niemców, są formami „wieczności”; moją ambicją jest, aby w dziesięciu zdaniach zawrzeć to, co każdy inny mówi książką – czego każdy inny nie mówi książką... [Nietzsche 6 1999, 153].

Inspirację do owej zwięzłości w wyrażaniu myśli Nietzsche znajduje w idei stylu rzymskiego, który charakteryzuje się „minimum w zakresie i ilości znaków, za pomocą którego osiągnięto maksimum energii znaków” [Nietzsche 6 1999, 155]. Nadmiar słów, zbędność ich występowania w utworach wpływa na utratę ich znaczenia w przekazywaniu określonych treści. Im krócej możemy coś powiedzieć, tym większą mocą odznaczają się słowa, których mniejsza ilość musi pomieścić bogaty sens. Ukazuje się tutaj pierwszy aspekt dionizyjskości aforyzmu. Stanowi on mocny akcent, niesie ze sobą „siłę” danego słowa, pokonując zbędność nadmiaru nagromadzonych wyrażeń, a zatem jakąż inną formą może lepiej nadawać się do oddania dionizyjskiej pełni życia, mocy, przewycięzania. Nietzsche nazywa aforyzmy formami wieczności, ponieważ ich zwięzłość wpływa także na możliwość łatwiejszego zapamiętania i przenoszenia na płaszczyźnie kultury myśli w nich zawartych. Nie można nie zgodzić się z twierdzeniem, że stanowczo łatwiej pamięciowo przyswoić aforyzm Nietzschego czy Pascala, niż nauczyć się słowo w słowo fragmentów dzieła Spinozy.

Dionizyjskość aforyzmu ujawnia się ponadto także w samym mechanizmie jego działania, opierającym się na paradoksie. Jego istota zamyka się w sprzeczności wyrażonej myśli z powszechnym mniemaniem. Efektowność paradoksu zasadza się z kolei na tym, że w sposób nieoczekiwany odkrywa to, co prawdziwe. Aforyzm

poprzez mechanizm paradoksu realizuje swoją istotę w sprzeczności, a to oznacza, że nie może bezpośrednio dotyczyć tego o czym mówi. Dionizyjska prawda istnienia (życia) nie daje zamknąć się w języku. Dramat attycki „wciąż igra z upojeniem”, ponieważ Apollo nie może uchwycić prawdy w swoim obrazie. Zatrzymując żywioł w statyczności snu zbliża się do prawdy, by natychmiast się od niej oddalić. W tragedii pojawia się prawdopodobieństwo jako znak prawdy, ale nie ona sama. To zbliżanie się, granie, zabawę rozumiane jako określniki sposobu istnienia samego życia Nietzsche odkrywa właśnie w formie aforyzmu, który nie definiuje, ale wskazuje, oświeśla, umożliwia uchwycenie, choć tylko na mgnienie oka. Stanowi on formę dionizyjską, ponieważ pojawiający się pod jego postacią paradoks zbliża do sprzeczności w łonie samego życia, czyli tego, co istnieje, nie próbując jednak ujmowania sensu w postaci skostniałych definicji i pojęć. Enzo Paci, analizując funkcje aforyzmu w Nietzscheańskim stylu, wskazuje na występowanie w jego twórczości logiki zagadki:

Ten krąg zagadki, w którym myśl Nietzschego staje się możliwa, uprzytamnia nam następujące przeciwieństwo: bezpośrednia treść wyrażona w formie aforyzmu może być negatywna, mimo że zarazem przybliża nam ona mocniejszą od siebie realność pozytywną [...] [Paci 1980, 321 – 322].

Podobnie jak w przypadku metafory, logika zagadki spotykana w aforystycznej formie wyrazu opiera się na wielostopniowości sensu, ale także na tworzeniu kontrastu i tła, na którym ujawnia się to, co początkowo niewidoczne, po to by po chwili znowu zniknąć. Paradoksalność samego istnienia nie może zostać przedstawiona na gruncie tego, co racjonalne, nie może zostać zrozumiana, ponieważ przekracza granice rozumienia, niwecząc zasadę niesprzeczności. Aforyzm ukazuje, powala odczuć i otrzeć się o sprzeczność, stąd jak żadna inna forma nadaje się do mówienia o tym, co dionizyjskie. Należy zwrócić jednak uwagę, że forma aforystyczna nabiera w Nietzscheańskiej filozofii nowego wymiaru, ponieważ w twórczości autora pojawiają się nie tylko typowe, jedno- lub dwu-zdaniowe aforyzmy, opatrzone tytułami, ale także teksty dłuższe, w których jednak przejawia się typowy dla nich mechanizm. Nietzsche osiąga ów efekt poprzez wprowadzanie w ciągłość tekstu zdań o strukturze aforystycznej, czyniąc z tekstu

komentarz do nich.

Ostatnią formą konstytuującą dionizyjskość Nietzscheańskiego stylu na płaszczyźnie użycia języka jest dytyramb:

Jakimż językiem mówić będzie duch taki, kiedy mówi z samym sobą? Językiem dytyrambu. Jestem wynalazcą dytyrambu [Nietzsche 6 1999, 345].

Termin „dytyramb” pochodzi od greckiego *dithyrambos*, oznaczającego przezwisko Dionizosa. Dytyramby były to pochwalne i patetyczne pieśni na cześć Bachusa, pojawiające się w tragedii greckiej, których tematyka oscylowała wokół cierpień i radości bóstwa. Swoje źródło miały w dionizyjskich świętach, których przedłużeniem stał się dramat attycki. Nietzsche nazywa siebie „wynalazcą dytyrambu”, ponieważ adaptuje tę formę do filozofii. Próby poetyckie nie są mu obce od wczesnej młodości, ponadto komponuje także muzykę i gra na fortepianie. Poezję i pieśni spotykamy w jego dziełach pomiędzy fragmentami prozy. Przykładami mogą być pieśni Zaratustry, ujęte w zbiorze *Dytyramby dionizyjskie*. Niemiecki autor w swoich dytyrambicznych pieśniach staje się piewcą życia we wszystkich jego przejawach, dając wyraz jego krańcowej afirmacji:

Najwyższa gwiazdo bytu!/ Wiecznych znamion tablico!/ zstępujesz ku mnie? - /
 Niema twa krasa,/ której nikt nie widział, -/ jak to? nie pierzcha pod spojrzeniem
 mojem? - / Tarczo konieczności!/ Wiecznych znamion tablico!/ wszakże ty wiesz, - /
 co wszyscy nienawidzą,/ co ja jeno kocham:/ - iż-eś wieczna, / iż-eś konieczna! - /
 Miłość moja rozpala się wiecznie od konieczności jeno./ Tarczo konieczności!
 Najwyższa gwiazdo bytu!/ - której życzenie żadne nie dosięga/ i żadne NIE nie kała,
 wieczyste TAK istnienia,/ jestem wieczyście twojem TAK:/ ALBOWIEM KOCHAM
 CIEBIE, O WIECZNOŚCI! - - [Nietzsche 1905, 31]

Nietzscheańskie dytyramby, podobnie jak te, które spotykamy w tragedii greckiej stanowią zbiór pieśni pochwalnych na cześć boga Dionizosa, uosabiającego w obydwu tych przypadkach kategorię życia. Dla niemieckiego autora stają się stylistycznym narzędziem wyrazu najwyższego stopnia afirmacji życia, której siłą zawłaszcza wszelką negację w dążeniu do wieczności. Dytyramb przede wszystkim jest pieśnią, zasadniczo

zatem swój podstawowy wyraz znajduje w muzyce, dla której tekst jest jedynie ilustracją, wtórnym uprzedmiotowieniem. Muzyka już w *Narodzinach tragedii* zostaje potraktowana jako najwyższy rodzaj pozoru, jako bezpośrednie odwzorowanie tego, co niedoświadczalne w swojej sprzeczności. Dopiero na kanwie tego pierwszego odzwierciedlenia dokonuje się budowa tragicznej interpretacji istnienia. Dytyramb komunikuje zatem za pomocą muzyki, czyniącej tekst ilustracją dla siebie samej. Jeśli mielibyśmy wskazać kolejne stopnie budowy pozoru, należałoby wymienić: muzykę, metaforę i pojęcie. Stąd dytyramb, poprzez swoje zakorzenie w muzyce jest najbliższy dionizyjskości i jako taki staje się najodpowiedniejszym narzędziem afirmacji życia.

Na zakończenie

Użycie metafory, aforyzmu i dytyrambu stanowi konsekwencję metody i języka, przyjętych w twórczości Nietzschego i to w nich ostatecznie przejawia się dionizyjskość jego stylu, wyznaczając na płaszczyźnie formalnej swoiste odniesienie do konstytutywnych momentów treściowych. Należy pamiętać, że funkcja tych form nie polega i nie może polegać na ujmowaniu tego, co dionizyjskie, ale na odsyłaniu do tego, co niemożliwe do uchwycenia w języku. Przenośnia jest z istoty swojej czymś, co znamionuje ruch w obrębie znaczeń, niosąc ze sobą swoistą grę sensów: jawnego i ukrytego. Jeśli życie jako dionizyjskość zostaje w myśli Nietzschego określone przez stawanie się, użycie metafory odnosi się do niego ze względu na swój zmienny charakter, realizujący się w dynamizmie. Aforyzm odsyła do paradoksalności dionizyjskiego świata, który wymyka się logice. Każdy język w jakimś stopniu opiera się na zasadzie niesprzeczności, dlatego aforyzm może jedynie zbliżyć do prawdy istnienia, może ją oświetlić, ale nie uchwycić. Prawda zjawia się na mgnienie oka w aforystycznym paradoksie, ale nie jest obecna wprost. I w końcu dytyramb jest formalnym wyznacznikiem dionizyjskiej autoafirmacji życia, zakorzenionej w pieśni jako najwyższej z możliwych form mówienia o tym, co istnieje.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles (1988), *Poetyka*, [w:] tenże, *Retoryka-Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa: PWN.
2. Foucault, M. (1988), *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, [w:] „Literatura na świecie”, 6 (1988).
3. Hollingdale, R. J. (2001), *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa: PWN.
4. Jaspers, K. (1997), *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
5. Nietzsche, F. (1905), *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
6. Nietzsche, F. (1907), *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
7. Nietzsche, F. (1910), *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
8. Nietzsche, F. (2004), *Pisma pozostałe*, B. Baran (red.), przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
9. Nietzsche, F. (1999), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, B. 3, G. Colli und M. Montinari (hrsg.), München: Walter de Gruyter.
10. Nietzsche, F. (1999), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, B. 4, G. Colli und M. Montinari (hrsg.), München: Walter de Gruyter.
11. Nietzsche, F. (1999), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, B. 5, G. Colli und M. Montinari (hrsg.), München: Walter de Gruyter.
12. Nietzsche, F. (1999), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, B. 6, G. Colli und M. Montinari (hrsg.), München: Walter de Gruyter.
13. Paci, E. (1980), *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa: Czytelnik.
14. Whorf, B. L. (2002), *Nauka a językoznawstwo*, [w:] tenże, *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Anna Markwart

Uniwersytet Jagielloński

***Racjonalne decyzje jednostek a samorzutne procesy społeczne. Krótka historia teorii
spontanicznego rozwoju.***

Termin „spontaniczny” pochodzi od łacińskiego wyrazu *sponte* – dobrowolnie. Jak definiuje go słownik języka polskiego, spontaniczny to „Samorzutny, żywiołowy, odruchowy, dobrowolny; powstający i dokonywany bez wpływów, bodźców zewnętrznych, działający samorzutnie, z własnego popędu, żywiołowo” [Szymczak 1981, 297]. Podstawową cechą spontaniczności jest brak zewnętrznego przymusu, możliwości pełnego oszacowania skutków działań czy głębokiej kalkulacji – nie musi oznaczać jednak jej braku, podkreśla jedynie impulsywność oraz intuicyjność zachowań. Racjonalny natomiast, wedle tego samego słownika, to „Oparty na rozumie, wyrozumowany; racjonalistyczny; kierujący się rozumem” [Szymczak 1981, 7]. Opierając się na takim rozumieniu tego określenia, trudno byłoby oddzielić racjonalność od kalkulacji, planowania, ogarnięcia rozumem, zrozumienia i wyjaśnienia.

Spontaniczność wymaga wolności. Nie jest możliwa przy nieustannej kontroli, nawet najbardziej racjonalnego umysłu. Pozostawienie swobody decyzji – skutkujące rozproszeniem władzy – jest aktem zaufania i wiary, także w racjonalność, w człowieka. Bez względu na to, czy oznacza to zaufanie rodziców do dzieci, czy władzy do obywateli oraz – obywateli do władzy. Chęć kontrolowania przez tych, którzy dominują i wydają się posiadać szerszy dostęp do wiedzy, większą dojrzałość i racjonalność, wymaga ograniczenia, by pozwolić na żywiołową spontaniczność, a ta przecież może okazać się zgubna, jeśli pokładane zaufanie okaże się zawiedzionym.

W odniesieniu do teorii społecznych, pytanie o to, czy planować, czy pozwolić się tworzyć spontanicznie, jest ważną determinantą na wielu polach. Określa teorie ekonomiczne, polityczne, społeczne. Można je nawet odnieść do sporu ewolucjonizmu z kreacjonizmem oraz kwestii tego, czy uporządkowany skutek może powstać z chaosu przyczyn, czy może być jedynie wynikiem racjonalnego planu – w przypadku świata – najdoskonalszej istoty.

Wiąże się także z problematyką genezy państw, rządów, wspólnot ludzkich – czy ich źródłem było pozbawione planu, stopniowe wyłanianie się społeczeństw, budowanych dzięki łączeniu się mniejszych grup i tworzących swoje prawa metodą prób i błędów, opierających je na zasadach religijnych, moralnych lub utylitarnych, które przejawiały się w praktyce życia codziennego i stanowiły odpowiedzi na pojawiające się, wraz z rozwojem grupy, wyzwania. Być może racja znajduje się jednak po stronie teoretyków umowy społecznej, postulujących racjonalne tworzenie się praw na mocy zawieranych przez równe sobie jednostki kontraktów, odkrywających istniejące już prawa – naturalne, Boskie.

Instytucje są tu domyślnie traktowane jako efekt racjonalnej kalkulacji, wynik namysłu, planu, kontraktu. Zasady zostają ustalone z góry, zaś uczestniczący w umowie zobowiązują się ich przestrzegać. Pomimo dopuszczalnych modyfikacji, fundamentalne zasady nie ulegają zmianie. Konkretnie rozwiązania – takie jak istnienie państwa, rządu, prawa, monarchia, republika – wynikają z uzasadnionego, wolnego wyboru reguł. Zdaniem Hobbesa racjonalne jednostki stowarzyszą się, by zniwelować, dzięki istnieniu władzy, skutki potencjalnej wojny wszystkich ze wszystkimi [Hobbes 2005]. Wspólnota nie jest wynikiem uczuć, pragnienia stowarzyszenia się, lecz, głównie, efektem swoistej zdroworozsądkowej kalkulacji. Hobbes postrzegał człowieka jako egoistę, raczej agresywnego i pragnącego zaspokoić własne potrzeby, niż altruistę. Jediną siłą, mogącą zniwelować te negatywne cechy jednostek jest ich rozumność,

...stan wojny, czyli stan natury, wymusza na jednostkach kooperację w celu ochrony przed śmiercią i grabieżą. Powstające stowarzyszenia, przypominające Nozickowskie agencje ochrony, są pierwotną formą zrzeszeń na rzecz obrony przed atakami, istniejącą obok rodziny lub z nią tożsame. Można by więc uznać, że

doświadczenie uzyskane dzięki sprawdzeniu w praktyce form kooperacji umożliwiających przetrwanie, leży u podstaw roztropności/racjonalności, która prowadzi do powołania władzy suwerennej [Kuniński 2010, 125].

Również Locke uznawał, iż ludzie stowarzyszają się, gdyż, widząc konflikty, są w stanie wyobrazić sobie sytuację „stanu wojny”. Decydują się zatem na ustanowienie władzy rozstrzygającej spory i zapewniającej sprawiedliwość, ich racjonalność jest podstawą prawa do decydowania o sobie [Locke 1992, 177]. Aby powołać siłę, pozwalającą na gwarantowanie przestrzegania prawa, człowiek zawiera umowę społeczną [Rau 2010, 136]. Racjonalną kalkulację, gwarantującą sprawiedliwe prawa, pozbawioną wpływu czynników indywidualnych, zapewnić ma Rawlsowska „zasłona niewiedzy”. Kalkulację racjonalnych jednostek, kierujących się maksymalizacją korzyści własnej, widzą u podstaw „zgody konstytucyjnej” James Buchanan i Gordon Tullock.

Rozważane powyżej pytanie jest niezwykle istotne w kontekście ekonomii i polityki, jako że odpowiedź na nie w dużej mierze wyznacza linię demarkacyjną pomiędzy liberalizmem a socjalizmem, rynkowym podejściem do polityki gospodarczej i instytucji a gospodarką centralnie sterowaną i państwem opiekuńczym. Opozycję tę w swym dziele *Indywidualizm i porządek ekonomiczny* przedstawił Friedrich A. Hayek [Hayek 1998]. Przedstawił on koncepcję, zgodnie z którą terminem „indywidualizm” określa się dwa przeciwstawne sobie nurty. „Indywidualizm fałszywy” to ten wywodzący się z tradycji kartezjańskiej, myśli encyklopedystów. Hayek do tego nurtu włącza także leseferystów. Jego zdaniem taki, podkreślający prymat rozumu ludzkiego i konieczność nieustannej kalkulacji i planowania, sposób myślenia prowadzi do przekonania o nieograniczoności ludzkiego poznania, dobroczynnych skutkach centralnego planowania, a co za tym idzie – do socjalizmu i atomizmu. Jednostki są koordynowane przez odgórnie narzucony program. Takiemu pogładowi przeciwstawiał on teorie Mandeville’a, Hume’a, Smitha i de Tocqueville’a, którzy postrzegali ludzi jako tworzących społeczność i instytucje w sposób spontaniczny, kierując się swoją ograniczoną wiedzą i racjonalnością. Dzięki czemu, paradoksalnie, są one w stanie lepiej poznać otaczającą ich rzeczywistość niż centralny planista i w korzystniejszy sposób dobierać środki do realizacji celów. Co więcej, dzięki rozproszeniu władzy,

partykularnie podejmowanych decyzjach i procesualnie tworzących się instytucjach, są w stanie ograniczać negatywne skutki tych działań. Taki indywidualizm wiąże się z teorią spontanicznego rozwoju, przekonaniem o niezbywalnej wolności człowieka i prowadzi, zdaniem Hayeka, do państwa i gospodarki liberalnej.

Podobne rozróżnienie, pomiędzy „wyjaśnieniem typu ukryta ręka” a „wyjaśnieniem typu niewidzialna ręka”, wprowadził Robert Nozick w swoim *Anarchy, State and Utopia* [Nozick 1999, 18-22]. Jak zauważył, oba wyjaśnienia wydają się interesujące. Podczas gdy

Wyjaśnienie typu ukryta ręka wyjaśnia to, co wydaje się być po prostu niepołączonym zespołem faktów, które (z pewnością) nie są produktem celowego projektu, jako produkt celowego projektu(ów) jednostki lub grupy (A hidden-hand explanation explains what looks to be merely disconnected set of facts that (certainly) is not a product of intentional design, as the product of an individual's or group's intentional design(s)) [Nozick 1999, 19],

wywodzące się z teorii Adama Smitha „wyjaśnienie typu niewidzialna ręka”

...pokazuje, jak ogólny wzorzec lub projekt, o którym każdy by pomyślał jako o produkcie zakończonej sukcesem, dokonanej przez jednostkę lub grupę, próby realizacji wzorca, został w rzeczywistości stworzony i jest utrzymywany przez proces, który nie miał „w zamyśle” żadnego ogólnego wzorca ani projektu (...show how some overall pattern or design, which one would have thought had to be produced by an individual's or group's successful attempt to realize the pattern, instead was produced and maintained by a process that in no way had an overall pattern or design 'in mind') [Nozick 1999, 18].

Ten drugi sposób myślenia charakteryzuje zwolenników koncepcji spontanicznego rozwoju, funkcjonującej zarówno na polu ekonomii, jak i teorii społecznej. Teoria ta opiera na przekonaniu o pierwotnej, podstawowej roli jednostek w społeczeństwie – to ich partykularne działania składają się na procesy społeczne. Nie są to jednak zachowania koordynowane odgórnie. Każdy człowiek podejmuje indywidualne decyzje, stające się częściami składowymi obserwowanych w skali makro procesów. Dzięki temu rozproszeniu, powiązanemu z nieustanną kontrolą społeczną,

możliwe jest minimalizowanie negatywnych skutków działań jednostek – także dzięki mechanizmom rynkowym i rozproszeniu władzy. Instytucje powstają przez pokolenia, ewolucyjnie, metodą prób i błędów, jako rozwiązania aktualnych problemów. Wiąże się to z przeświadczeniem, iż człowiek nie jest nie tylko doskonale racjonalny, ale pod wieloma względami odbiega od ideału, zaś jego wady, niedociągnięcia, można przekuć w zalety,

...idea społeczeństwa wolnego nie zawiera nic, co świadczyłoby o tym, że zakłada się w niej istnienie idealnego człowieka, anioła. Wręcz przeciwnie [...] spontaniczny rozwój społeczeństwa pozwoli wypracować mechanizmy obronne uniemożliwiające ‘walkę każdego z każdym’ i możliwość zabicia wszystkich członków społeczeństwa. Jak długo człowiek pozostanie istotą ludzką, tak długo będzie zdolny do tego, by wybrać działania irracjonalne i niemoralne, działając przeciwko innym [Kwaśnicki 2000, 173].

Obroną przed agresją okazują się być tworzone przez społeczeństwa instytucje, także państwo. Przekształcają się one i adaptują do zmieniającej się rzeczywistości. Nie jest to jednak tożsame z odrzuceniem istnienia aparatu władzy, instytucji, ani, tym bardziej, tradycji i istniejących w społeczeństwach systemów wartości. To właśnie na nich opiera się normowanie i ocenianie zachowań, a także podejmowanie decyzji. Nowe instytucje wyłaniają się z istniejących uprzednio, zaś sprawdzone, skuteczne wzorce postępowania są powtarzane przez pokolenia, podlegając jedynie niewielkim zmianom. Oznacza to jednakże, iż nie znamy dokładnie wszystkich reguł rządzących instytucjami – także takimi jak rynek.

Wiedza każdego człowieka jest ograniczona. Nikt nie jest w stanie przewidzieć wszystkich skutków swoich działań, tym bardziej niemożliwym okazuje się centralne planowanie, zarządzanie. Innowacje i wynalazki są nieprzewidywalne, określenie tego, co przyniesie postęp wiedzy i technologii jest niemożliwe. Wiele rzeczy, stworzonych w zamierzeniu jako mające przynieść korzyści, ułatwiać życie, pozwalać prosperować i rozwijać się, okazuje się, po pewnym czasie, objawiać także swoją drugą – destrukcyjną – stronę (czego najlepszym przykładem może być choćby dynamit czy prace nad technologią atomową). Niekiedy jest jednak odwrotnie – coś, co uznawane było za

szkodliwe, okazuje się mieć niezwykle pożyteczne zastosowania. Pojawiają się one jednak z czasem, w efekcie pracy, często nieskoordynowanej, różnych ludzi, kierujących się pragnieniem wiedzy, poszukiwania czegoś więcej, innych rozwiązań, a także własnym rozumem. Różnorodność ludzi pozwala na wykorzystywanie ich kreatywności, odmiennych sposobów myślenia, łączenia faktów, interpretacji.

...postęp polega na odkrywaniu tego, co dotąd nieznanne, jego skutki są nie do przewidzenia. Zawsze prowadzi on w nieznanne, możemy więc liczyć jedynie na zrozumienie sił, które go napędzają. Chociaż jednak takie ogólne zrozumienie charakteru tego procesu kumulatywnego rozwoju jest niezbędne, jeśli mamy starać się stworzyć sprzyjające mu warunki, to nigdy nie będzie to wiedza, która pozwoli nam formułować konkretne przewidywania. Absurdalne jest uroszczenie, że potrafimy z takiego zrozumienia wywieść konieczne prawa ewolucji, zgodnie z którymi musimy postępować. Rozum ludzki nie jest w stanie ani przewidzieć, ani świadomie kształtować własnej przyszłości. Jego postępy polegają na odkrywaniu, gdzie się mylił [Hayek 2007, 53].

Przy ogromie danych, które należałoby przetworzyć, oraz ilości zmiennych nieznanych i, często, nieprzewidywalnych, próba sterowania rzeczywistością społeczną lub rynkiem, okazuje się być zadaniem niewykonalnym, pomimo zakładanej u podstaw racjonalności i potęgi umysłu. Trudno przewidzieć nadchodzące trendy, mody, oczekiwania, pragnienia, zachowania wszystkich podmiotów na rynku, które, wbrew pozorom, choć pragną maksymalizacji zysków i realizacji celów, często nie postępują modelowo i racjonalnie. Ulegają modom, manipulacji, reklamie, nadziei, strachowi, nastrojom społecznym. Niekiedy jest to jeden z powodów narastających „baniek”, kryzysów, utraty zaufania, innym razem, pozornie szaleńcze, w ocenie ogółu, przedsięwzięcia, opierające się na wiedzy, kalkulacji oraz pomysłach pojedynczych osób, stają się początkiem czegoś nowego, ogromnego sukcesu (co udowodnił choćby Bill Gates) – wielkie innowacje bywają efektem połączenia niepewności, geniuszu, odrobiny szaleństwa i odwagi rzucenia się w nieznaną, niedoceniany obszar działalności. Pycha nie może nas zaślepić, jak zauważył Friedrich A. Hayek,

...ekonomista nie może przypisywać sobie szczególnej wiedzy, która kwalifikowałaby go do koordynowania wysiłków wszystkich innych specjalistów.

Może jedynie twierdzić, że jego zawodowe zainteresowanie konfliktami celów pozwala mu lepiej niż inni zdać sobie sprawę z faktu, iż żaden ludzki umysł nie jest w stanie ogarnąć całej wiedzy kierującej działaniami społeczeństwa i że konieczny jest bezosobowy mechanizm, niezależny od indywidualnych ludzkich sądów, koordynujący indywidualne działania [Hayek 2007, 17].

Bez wątplenia, każdy człowiek, będąc do pewnego stopnia istotą racjonalną, a także dbającą o własne dobro, jest w stanie osiągnąć ograniczoną wiedzę na temat najbliższego otoczenia w interesujących go aspektach, co oznacza, że potrafi trafnie oceniać sytuację na skalę lokalną. Ma on prawo do podejmowania decyzji, które przyniosą mu, jego zdaniem, największe korzyści.

Racjonalny człowiek wie najlepiej, co jest dla niego najlepsze. W swoim postępowaniu może popełniać błędy, ale dzięki nim uczy się i może podejmować coraz lepsze decyzje, a zatem interwencja kogokolwiek (np. instytucji rządowych) w ten proces może przyczynić się jedynie do zmniejszenia 'największego zadowolenia największej liczby ludzi' [...] Każdy człowiek, a przez to i każda grupa współpracujących ludzi, pragnie działać tak, aby uzyskać stan uznawany przez niego za lepszy od aktualnego. Niekiedy, aby uzyskać taki lepszy stan, człowiek akceptuje chwilowe kłopoty i trudności, które z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego mogą wydawać się niesprzyjające i nierozsądne [Kwaśnicki 2000, 176-178].

Teorie spontanicznego rozwoju zakładają, iż zapewnienie jednostkom możliwości działania na ich miarę, nawet, jeżeli oznaczać to będzie często błędne decyzje związane niekiedy z niedostatkami ich wiedzy, w ogólnym rozrachunku okaże się korzystniejsze dla całego społeczeństwa.

Błędem jest twierdzenie, iż teoria spontanicznego rozwoju wyklucza racjonalność jednostek. Wręcz przeciwnie – opiera się na założeniu, że choć często motywacje kierujące ludźmi czy cele, jakie przed sobą stawiają, są emocjonalne czy irracjonalne, to jednak zachowania są zwykle wynikiem internalizacji norm, oddziaływania tradycji i instytucji oraz racjonalnego dobierania środków do formułowanych celów.

Racjonalność nie oznacza, że człowiek podejmuje decyzje najlepsze w każdej sytuacji. Wiedza człowieka jest ograniczona, a decyzje podejmowane są na

podstawie relatywnie prostych i subiektywnych modeli otaczającej go rzeczywistości [Kwaśnicki 2000, 176].

To, że często działamy w oparciu o błędne przekonania, w sytuacji ograniczonej wiedzy lub, po prostu, nasze działania nie przynoszą oczekiwanych efektów, nie świadczy o ich nieracjonalności. W otaczającym nas świecie, w którym na każdy proces składają się niezliczone ilości czynników, przewidywanie na szerszą skalę jest niezwykle trudne. Nie wszystkie przyczyny zależą od nas, zatem i nie wszelkie skutki jesteśmy w stanie kontrolować. Często brakuje także umiejętności pozwalających na sprawną realizację zamierzeń. Być może postępowanie, które uznajemy w tej chwili za właściwe, dla przyszłych pokoleń okażą się niezrozumiałe i będą traktowane jako nieuzasadnione oraz nieracjonalne. Spontaniczność rozwoju nie wyklucza racjonalności jednostek – wiąże się raczej z apelem o uznanie granic możliwości indywidualnego rozumu i zaakceptowanie istnienia elementów irracjonalnych oraz nieprzewidywalnych. Jak pisał Friedrich A. Hayek:

...jaką rolę do odegrania w organizowaniu spraw społecznych ma rozum, jeśli polityka wolności wymaga tak dalece powstrzymywania się od świadomej kontroli, tak daleko idącej akceptacji efektów niekierowanego i spontanicznego działania. Pierwsza odpowiedź na to brzmi, że skoro stało się konieczne ustalenie właściwych granic zastosowań rozumu na tym polu, to właśnie znajdowanie tych granic jest najważniejszym i najbardziej skomplikowanym zadaniem rozumu [...] Rozum jest bez wątpienia najcenniejszym dobrem człowieka. Nasze rozważania mają jedynie wykazać, że nie jest on wszechmocny, a wiara, że może on stać się sam sobie panem i sam kontrolować swój rozwój, może go raczej zniszczyć [...] musimy używać naszego rozumu inteligentnie, a żeby to było możliwe, musimy zachować owo niezbędne podłoże tego, co niekontrolowane i pozaracjonalne, które jest jedynym środowiskiem, w jakim rozum może się rozwijać i skutecznie operować [Hayek 2007, 78-79].

Podstawowymi praktycznymi przekonaniemmi związanymi z teorią spontanicznego rozwoju są wynikające z niej poglądy na rolę państwa: skoro rynek w dużej mierze jest w stanie sam się regulować, interwencjonizm państwa i centralne planowanie powinny zostać ograniczone, na rzecz skupienia się rządu na zapewnieniu wolności gospodarczej i politycznej oraz pilnowaniu przestrzegania prawa.

Jak wspomniałam uprzednio, Friedrich A. Hayek uznawał leseferystów za przedstawicieli „indywidualizmu fałszywego”, włączając ich w nurt racjonalnych planistów raczej, niż prekursorów teorii spontanicznego rozwoju. Sądzę, iż czerpali oni z obu tradycji, zaś przekonanie o ładzie naturalnym, pozwalającym na pozbawione interwencjonizmu, a jednak harmonijne kształtowanie się gospodarki, jest w ich myśli wyraźnie obecne,

[p]onieważ fizjokraci uważali, że istnieje naturalny porządek, który jest lepszy od wszelkich możliwych pomysłów ludzkich, to traktowali gospodarkę jako w dużym stopniu samoregulującą się i na tej podstawie odrzucali kontrolę nakładaną przez system merkantylistyczny. Właściwa polityka państwa polegała według nich na prowadzeniu polityki *laissez faire*, czyli pozostawiania spraw samym sobie [...] Fizjokraci utrzymywali, że główne przeszkody dla wzrostu gospodarczego wynikały z merkantylistycznej polityki regulacji handlu wewnętrznego i zewnętrznego [Colander, Landreth 1998, 98].

Zdaniem fizjokratów, centralne planowanie i regulowanie gospodarki jest błędem, ponieważ w lepiej niż umysły ludzkie, rządzą nią ogólne prawa, dużo lepsze od jakichkolwiek praw stworzonych przez człowieka. Wszelkie ingerencje psują jedynie naturalny, doskonały, porządek rzeczy. Człowiek jest niedoskonały, nie potrafi jeszcze przeniknąć praw natury, zatem to jej powinien pozostawić działanie. Sprawia ona przecież, iż pozornie nieskoordynowane zachowania indywidualów budują dobrobyt społeczności, nawet, gdy ich postępowanie motywowane jest interesem własnym, a nie dobrem ogółu czy korzyścią bliźniego, „Uważali oni, że podstawową motywacją do działalności gospodarczej istot ludzkich jest pragnienie maksymalizacji korzyści” [Colander, Landreth 1998, 97]. Poszczególne jednostki nie są niezależnymi od siebie atomami. Poszczególne sektory gospodarki są, ich zdaniem, wzajemnie współzależne.

Teoria ekonomiczna leseferystów była odpowiedzią na kładący nacisk na silne regulowanie gospodarki system merkantylistyczny. Dzięki skupieniu się wokół François Quesney’a i krótkim czasie tworzenia najważniejszych dzieł, koncepcja tej szkoły ekonomicznej była niezwykle spójna [Colander, Landreth 1998, 92]. Wyraźnie wpisuje się ona w teorię spontanicznego rozwoju, silnie akcentując zarazem istnienie praw

naturalnych, nadrzędnych wobec człowieka i jego rozumu. Prawa te jednak, jako istniejące obiektywnie, mogą zostać poznane, podobnie, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych (nie uznawali oni ekonomii za naukę społeczną, wyraźnie odmienną od nauk ścisłych), co jest warunkiem prowadzenia właściwej polityki gospodarczej. Ich myśl, skupiająca się przede wszystkim na skali makroskopowej, ma wiele punktów wspólnych z rozważającymi także skalę mikro – niezwykle interesującymi, prekursorskimi wobec teorii spontanicznego rozwoju, koncepcjami Bernarda Mandeville’a oraz Adama Smitha.

Z *Bajki o pszczołach* wyraźnie przebija duch niemożliwości przewidzenia konsekwencji własnych działań i przekonanie, że powzięte postanowienia nie zawsze muszą owocować przewidywanymi skutkami. Holenderski autor wyraźnie postrzegał ludzi jako działających w dużej mierze w nieświadomości globalnych efektów wypadkowej ich zachowań. Jego zdaniem, każdy myśli przede wszystkim o sobie i pragnie zadbać o własny interes, majątek, zaspokojenie potrzeb – zarówno tych podstawowych, jak i bardziej wyrafinowanych. Często jest to – zbawienne, jego zdaniem, dla gospodarki – pragnienie pławienia się w luksusie (pamiętać jednak należy, iż specyficznie definiował on luksus – jako niemal wszystko, co wykracza ponad podstawowe potrzeby), czy próżność i pycha. Te ostatnie uważał za jedne z najistotniejszych ludzkich uczuć. Apelowanie do nich pozwala manipulować jednostkami – zarówno na rynku, skłaniając ich do zakupów, inwestowania, jak i na polu politycznym i społecznym – dzięki odwoływaniu się do tych emocji, można przekonać obywateli, by postępowali moralnie, byli posłuszni władzy. To właśnie pysze zawdzięczamy większość działalności dobroczynnej:

Jakże często duma i próżność, które potępiamy, prowadzą człowieka do ofiarności. Wybudowały one po społu więcej szpitali i ufundowały więcej uczelni niż wszystkie cnoty razem wzięte. Jakże cenną społecznie jest zazdrość, nieoceniony bodziec do pracy, tak widoczny np. u artystów. Zawieść i duma przyczyniły się bardziej do trzymania ludzi w karchach niż wszystkie przykazania apostołów. Dzięki żądzy władzy ludzie podejmują uciążliwe funkcje państwowe, których nikt by dźwżyć nie chciał, gdyby nie ona [Ossowska 1957, XVIII].

To właśnie ludzkie wady napędzają gospodarkę i przyczyniają się do pomyślności społeczeństw. Sprawiają, że chcemy inwestować, zarabiać, prosperować, przestrzegać prawa, zatrudniać innych. Asceza i altruizm nie pozwalają na wystarczający rozwój – chociaż społeczeństwo ludzi idealnych niewątpliwie żyłoby w zgodzie i harmonii, pozwalałoby egzystować jedynie na bardzo podstawowym poziomie i na pewno nie rozwijałoby się tak szybko, jak kraje pozwalające wszystkiemu toczyć się własnym rytmem i wykorzystujące przywary dla korzyści ogółu – jak głosił podtytuł *Bajki o pszczołach*.

Mandeville zauważał, że pragnienie osiągnięcia dobrych efektów nie zawsze na takie się przekłada. Pojedyncze zachowania ludzkie da się przekuć w budujące dobrobyt „cegiełki”, o ile tylko, zamiast strofować wszelkie ludzkie przywary, pozwolimy im objawić swoją drugą stronę – tę, która przyczynia się do dobrobytu społeczeństwa. Chociaż rozum podpowiada nam, że życie cnotliwe jest lepsze dla ogółu, holenderski autor dowodził, że nadmierna dobroć także może mieć złe skutki (jak choćby zbyt pobłażliwy sędzia), a nasze partykularne sądy o świecie nie są w stanie objąć jego złożoności, sam jednak podjął próbę opisu skali makro, obnażając kierujące światem społecznym i gospodarczym, opierające się na jednostkowych zachowaniach, mechanizmy,

...znowuż luksus

Zatrudnił milion sił ubogich,

A wstrętna pycha – milion drugi.

Zawiść i próżność – serią podniet

Wytwórczość ożywiały zgodnie [...]

Zdrożności wzmogły wynalazczość:

W przymierzu z czasem oraz pasją

Wysiłku razem tak do szczytu

Podniosły komfort, poziom wygód,

Że i ubodzy żyli lepiej,

Niżli bogacze przed tym wiekiem... [Mandeville 1957, 19-20].

Przypomina to, opisywany przez Adama Smitha, mechanizm „niewidzialnej ręki”. Choć inaczej definiował on zbytek i podkreślał moralność ludzi, uważał, podobnie jak, skądinąd krytykowany przez niego Mandeville, iż natura sprawiła, że dbałość o własny interes, a nawet ludzkie przywary, sprawiają, że gospodarka się rozwija i przyczyniają się do tytułowego *Bogactwa narodów*. W zachowaniach rynkowych podmiot pragnie maksymalizacji zysków. Kieruje się posiadaną wiedzą i rozumem, by zrealizować, nie zawsze racjonalne, własne cele. Często człowiek bogaci się, by uzyskać szacunek innych, kieruje nim pycha, pragnie mieć coś lepszego niż otaczający go ludzie. Podobnie jak holenderski myśliciel, szkocki filozof zauważał, iż pragnienie dóbr luksusowych przez bogatych tworzy miejsca pracy dla biednych. Zdaniem Smitha, właśnie dzięki tej możliwości apelowania do ludzkiego egoizmu, dbałości o swoją korzyść, ludzie, często nie zdając sobie z tego sprawy, przyczyniają się do dobrobytu ogółu.

To, co wytwarza ziemia, zawsze żywi niemal wszystkich mieszkańców, których może wyżywić. Bogaci wybierają z kopca wszystko to, co jest najcenniejsze i najprzyjemniejsze. Spożywają niewiele więcej niż człowiek biedny i pomimo naturalnego samolubstwa i zachłanności, choć mają na względzie tylko własną wygodę, choć jedynym celem wysuwany wobec kroci zatrudnianych do ciężkiej pracy ludzi jest zaspokojenie ich własnych czczych, nienasyconych pragnień, dzielą z biedakami produkt ich wkładu do pomnażanych zbiorów. Niewidzialna ręka prowadzi ich do dokonania niemal takiego samego podziału artykułów pierwszej potrzeby, który by nastąpił, gdyby podzielić ziemię na jednakowe części między wszystkich jej mieszkańców i w ten sposób samorzutnie i bezwiednie przyczynia się do zwiększania korzyści społeczeństwa... [Smith 1989, 272-273].

Uwagę zwraca wspomniana przez Smitha samorzutność tego procesu – przywodząca na myśl teorię spontanicznego rozwoju. Przyczynianie się do dobra ogółu nie jest tu wynikiem racjonalnej kalkulacji, lecz tworzących się spontanicznie, naturalnych, procesów. Zdaniem Smitha, natura stworzyła człowieka społecznym oraz takim, by zależało mu najbardziej na uznaniu innych, dzięki czemu może nim „manipulować” tak,

że przyjemność sprawia mu podziw i działanie na rzecz innych. Nie jest to jednak manipulacja w dosłownym sensie tego słowa. Nie wynika z namysłu i stosowania przemyślanych technik. Jest swoistym prawem natury – nie rozumianym tak silnie, jak w przypadku fizjokratów. To właśnie mechanizm niewidzialnej ręki – niewidoczny, nie narzucający niczego, nie zmuszający nikogo do konkretnych zachowań, ale sprawiający, że pojedyncze działania składają się w korzystną dla ogółu całość – dając efekty zupełnie nie planowane przez podmioty rynkowe.

Człowiek w teorii Smitha jest wielowymiarowy. Nie można mówić o nim jedynie jako o egoiście czy też kimś, kto kieruje się wyłącznie pychą i próżnością. Filozof zwracał uwagę na te cechy, dostrzegając konieczność apelowania do nich przy zawieraniu transakcji na rynku. Jednocześnie uznawał, że cele, jakie człowiek przed sobą stawia wynikają często z targających nim emocji, kultury, w jakiej został wychowany, czy też, z podstawowego dla jego teorii moralnej, uczucia sympatii. Jednocześnie człowiek smithowski, przede wszystkim w sferze gospodarczej, dba o własny interes. I, bynajmniej, nie robi tego w sposób irracjonalny. To, że procesami rynkowymi kieruje niewidzialna ręka, mechanizm wytworzony przez naturę, nie oznacza tak silnego, jak w przypadku fizjokratów, zmniejszenia roli jednostek. To nie ogólne prawo podejmuje decyzje. Działają ludzie – racjonalni i w sposób racjonalny kalkulujący ryzyko, zdobywający i przetwarzający informacje, pragnący zrealizować określone cele. Każdy człowiek

...kieruje wytwórczością tak, aby jej produkt posiadał możliwie najwyższą wartość, myśli tylko o swym własnym zarobku, a jednak w tym, jak i w wielu innych przypadkach, jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdązał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego [Smith 2007, t.II, 40].

Zgodnie z założeniami późniejszej teorii spontanicznego rozwoju, człowiek wpisuje się w szerszą rzeczywistość społeczną, kształtując procesy gospodarcze, jednocześnie

będąc przez nie formowanym. Pozostawienie mu wolności decyzji i zapewnienie warunków wolności gospodarczej to zatem podstawowe elementy przyczyniające się do prosperowania zarówno poszczególnych podmiotów rynkowych, jak i całych społeczeństw. Wedle Adama Smitha

Jest rzeczą oczywistą, że każdy człowiek może w konkretnej sytuacji znacznie lepiej ocenić, w jakiej gałęzi gospodarki krajowej może umieścić swoje kapitały i w jakiej gałęzi produkt osiągnie największą wartość, niżby to mógł zań zrobić mąż stanu czy prawodawca [Smith 2007, t. II, 40].

Oznacza to, tak charakterystyczną dla koncepcji liberalnych oraz teorii spontanicznego rozwoju, krytykę centralnego planowania i odgórnego sterowania gospodarką. Decydujący odgórnie nie są w stanie posiąść wiedzy o lokalnych warunkach. Mogą zatem popełniać katastrofalne błędy. Zarówno w perspektywie całego kraju, jak i krzywdząc indywidualnych uczestników rynku, którym narzucają swoją wizję, tłumiąc ich innowacyjność, skłonność (lub jej brak) do podejmowania ryzyka, a także wykazując brak wiary w ich rozumność i umiejętność oceny własnej sytuacji. Według Smitha, ludzie są racjonalni, poznają otaczającą ich rzeczywistość, są w stanie dostrzec, jakie działania na rynku są w danych okolicznościach dla nich najkorzystniejsze. Paradoksalnie, to właśnie ta wiara w ludzką racjonalność, szczególnie w obliczu ostatnich kryzysów gospodarczych, wynikających w pewnym stopniu z rozdmuchanych baniek i nieumiejętności oceny własnej sytuacji zarówno przez rządy, banki, jak i przez np.: biorących kredyty subprime, może być jednym z istotniejszych zarzutów wobec teorii Smitha. Dostrzegał on ograniczoność wiedzy centralnego planisty, przeceniał jednak także racjonalność pojedynczych ludzi. Zakładał, że wszyscy nie mogą się mylić. Że błędy i kryzysy mogą dotyczyć niektórych, a nie ogarniać całe niemal narody. Niestety, był w błędzie. Mimo wszystko jednak rozproszenie podejmowania decyzji i zapewnienie jednostkom wolności gospodarczej obciążone jest mniejszym ryzykiem porażki i irracjonalnego postępowania niż systemy gospodarki sterowanej, o czym może świadczyć choćby przykład Polski.

Niewidzialna ręka z teorii Adama Smitha, prawo natury opisywane przez fizjokratów czy mechanizmy postulowane przez teoretyków niewidzialnej ręki nie

polegają na postulowaniu zaniechania działania i oczekiwania na działanie zewnętrznych praw, ani, tym bardziej, oczekiwaniu na podjęcie decyzji przez kogoś innego. Procesy opisywane przez tych myślicieli opierają się na jednostkach, które funkcjonują na rynku, robiąc to, co potrafią najlepiej, realizując własny potencjał, swoje pomysły, kierując się rozumem, emocjami, instynktem, czy wreszcie, tradycją.

Niezwykle interesujące w tym kontekście wydaje się, zasugerowane przez Witolda Kwaśnickiego, porównanie z taoistyczną koncepcją wu-wei [Kwaśnicki 2000, 167-171]. Budując tę paralelę podkreślił, iż

Postulatem liberalizmu jest działanie zgodnie z naturą. Naturę można kształtować, ale też należy jej się przede wszystkim poddać. Człowiek w rozwoju samego siebie powinien w maksymalnie możliwym stopniu wykorzystywać warunki stwarzane przez naturę. Z reguły taki pokorny stosunek do natury przyczynia się do szybszego rozwoju jednostki i całego społeczeństwa. Pod tym względem ta praktyka liberalizmu jest podobna do taoistycznej praktyki niedziałania (*wu-wei*). *Niedziałanie* dla taoisty nie jest równoznaczne z lenistwem, zaniechaniem wszelkich poczynań. Jest to poznanie natury rzeczy i podanie się naturalnemu biegowi spraw [Kwaśnicki 2000, 167-170].

Wu-wei opiera się na przeświadczeniu, że próbując działać wbrew naturze, niszczy się ją, a także, z dużo większym wysiłkiem, osiąga się swój cel lub nie osiąga się go wcale [Glita 2001, 324-345]. Wyraźnie obrazuje to metafora sali balowej: aby przejść na drugą jej stronę, najwygodniej jest... przetańczyć. Przepychanie się pomiędzy ludźmi zaburzy całość i utrudni działanie nie tylko osobie przepychającej się, ale i innym. Niczego nie powinno się wymuszać ani narzucać. Nie oznacza to jednak, iż należy pozostawać bezczynnym. Działanie jest niezbędne. Postępować jednak należy w harmonii z naturą, a nie wbrew niej – będzie to o wiele bardziej efektywne. Taoizm podkreśla także rolę wiedzy niezwerbalizowanej – mistrzostwo osiąga się działając instynktownie, zgodnie z doświadczeniem, naturą i przyzwyczajeniem, a nie w wyniku kalkulacji. Nie chodzi jednak o działanie pozbawione udziału rozumu – po prostu dostrzegane są także czynniki pozaracjonalne, często niewerbalizowalne, pozwalające na jeszcze skuteczniejsze funkcjonowanie w świecie. Nie odrzuca się istniejących

konwencji, korzysta się z wiedzy, jednak dostrzega się własne ograniczenia, talenty i wykorzystuje się je do maksimum.

Choć kultura, z jakiej wywodzi się ta idea, wydaje się być zupełnie nieprzystająca do warunków dzisiejszego zachodniego świata, zamysł harmonijnego rozwoju wszechświata, rozwijania się wraz z nim, bez prób sterowania nim czy narzucania naturze swojej woli, wydaje się łączyć koncepcję wywodzącą się od Zhuang Zi (w innej transliteracji: Czuang-tsy) z teorią spontanicznego rozwoju. Jak zauważył Kwaśnicki, teorie te mają jeszcze jeden, niezwykle istotny, szczególnie z filozoficznego punktu widzenia, wspólny fundament – sposób spojrzenia na człowieka:

W obu doktrynach przyjmuje się, że istota ludzkiej egzystencji nie leży w jego prawości czy sprawiedliwości; prawdziwy człowiek to nie anioł, świętoszek czy romantyk. Człowiek jest istotą z natury egoistyczną, słabą, pełną wątpliwości, targaną wewnętrznymi rozterkami, ale te jego słabości są tak samo potrzebne prawdziwej ludzkiej naturze, jak sól i przyprawy do potraw. Są one konieczne do osiągnięcia pełni jego rozwoju. Bez akceptacji tej natury człowieka, z jej dobrymi i złymi stronami, nie jest możliwe zrozumienie jego działania [Kwaśnicki 2000, 170].

BIBLIOGRAFIA

Colander D. C., Landreth H. (1998), *Historia myśli ekonomicznej*, przeł. A. Szeworski, Warszawa: PWN.

Glita P., *Taoizm* (2001), [w:] Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. 324-345.

Hayek F. (1998), *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków: Znak.

Hayek F. A. (2007), *Konstytucja wolności*, przeł. Stawiński J., Warszawa: PWN.

Hobbes T. (2005), *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa: Aletheia.

Kuniński M. (2010), *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, [w:] Rau Z., Chmieliński M. (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa: Scholar.

Kuniński M. (1999), *Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Kwaśnicki W. (2000), *Historia myśli liberalnej*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa: PWN.

Mandeville B. (1957), *Bajka o pszczołach*, przeł. W. Chwalewik i A. Gliniczanka, Kraków: PWN.

Nozick R. (1999), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.

Ossowska M. (1957), *Bernard Mandeville w „Bajce o pszczołach*, [w:] Mandeville B. (1957), *Bajka o pszczołach*, dz. cyt.

Rau Z. (2010), *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke'a*, [w:] Rau Z., Chmieliński M. (red.), *Umowa społeczna...*, dz. cyt.

Smith A. (2007), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, B. Jasińska, A. Prejbisz, Z. Sadowski i S. Wolff, Warszawa: PWN, t. I i II.

Smith A. (1989), *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa: PWN.

Szymczak M. (red.) (1981), *Słownik języka polskiego*, Warszawa: PWN, t. III.

Marta Matylda Kania

Uniwersytet Wrocławski

Śladami homo imaginator

Podjmując próby zwięzłego określenia figury twórcy-literata w dwudziestowiecznej refleksji filozoficznej, natknęłam się na mnóstwo określeń człowieka, wychodzących od jego podstawowych, „źródłowych” aktywności. Określeń, które stworzono po to, by ująć złożoność działań podmiotu z określonej strony, żeby wskazać zmianę lub inaczej rozłożyć akcenty, ponownie rozdać karty, uwydatnić jakiś aspekt ludzkiej rzeczywistości. Epitety, którymi obdarza człowiek siebie, swoją kondycję, pracują głównie w teoretycznych (i często nierozdzielnych) obszarach filozoficznej antropologii, etyki oraz estetyki. Przykłady różnicujących określeń można wymieniać długo: *homo faber* zanurzony w codziennych obowiązkach, starożytny *homo hospitalissimus* przyjmujący do swego domu potrzebujących [Romeo 1979, 63], nieszczęsny, zbydlęcony i uzależniony od komunizmu *homo sovieticus* [Romeo 1979, 134; Tischner 1992] czy ciągle poszukujący swego miejsca i szczęścia, podróżnik i nomada, *homo viator*. Rzadko jednak w tym kontekście pojawia się odniesienie do tajemniczej zdolności pozwalającej mnożyć własne określenia.

Zdolność tworzenia, jako pierwszą i najważniejszą umiejętność podmiotu, określa figura *homo creator* [Romeo 1979, 8, 30]. To człowiek tworzący na obraz i podobieństwo Boga lub, w bardziej współczesnym wydaniu, człowiek kreatywny, zdolny do efektywnego wyobrażania sobie, innowacyjnego myślenia oraz realizacji własnych projektów. Jego rodzajem, który chciałabym tutaj przybliżyć, jest człowiek wyobrażający, *homo imaginator*. Figura ta pozwoli ukazać, jaką rolę na wczesnym etapie procesu „rozpadania się” podmiotowości odegrała wyobraźnia. I dlatego tak istotna dla tego procesu jest sztuka, a w szczególności literatura.

Tytułowa figura, *homo imaginator*, jest próbą określenia kondycji ludzkiej nie za pomocą warunkujących ją, zewnętrznych czynników, lecz za sprawą jej „odśrodkowego” działania. Dlatego też jest to specyficzna, słabsza odmiana kartezjańskiego *cogito*. Myślenie refleksyjne charakteryzujące *homo cogitans* zostaje w niej zastąpione wyobrażaniem lub twórczym, dziennym marzeniem, które uznaję tutaj za synonimy. Figura *homo imaginator* służyć ma poszukiwaniu twórczego podmiotu, próbie ujęcia aktywności twórcy w obrębie późnej tradycji kartezjańskiej. Nie rości sobie przy tym praw do bycia całościowym ujęciem podmiotu, ma jedynie określać jego stosunek do niego samego w aspekcie tworzenia i literatury. Pragnę zaznaczyć, iż, używając sformułowania Agaty Bielik-Robson, „kategoria podmiotu nie jest [...] dla mnie żadną oczywistością, dogmatycznym punktem wyjścia” [Bielik-Robson 2000, 10]. Jest drogowskazem, a może wskazówką – wskazuje miejsce *homo imaginator* w obrębie tradycji filozoficznej.

Niniejsze uwagi ważne są szczególnie na gruncie estetyki. W niniejszym artykule tropić będę ślady *homo imaginator* na ściśle określonym obszarze - we wczesnej, fenomenologicznej filozofii Jean-Paula Sartre’a. (ogólne, systemowe koncepcje Kartezjusza i Husserla służą za podstawę i tło zagadnienia, zaś głównym tematem jest ukazanie działania wyobraźni w polu twórczości literackiej i jej odczytań). Sztuka w tym ujęciu jest lub próbuje być miejscem spotkania rzeczywistości i nierzeczywistości oraz tego, co podmiotowe, z przedmiotowym. Podmiot tworzący sztukę tworzy zarazem sam siebie. Podmiot tworzący siebie tworzy zarazem sztukę.

Historia

Choć zmierzam do ujęcia świadomości w jej specyficznej funkcji, w funkcji wyobrażającej, pozwolę sobie na krótkie zarysowanie kontekstu historycznego zagadnienia autokonstytucji świadomości. „Pamiętając o wszystkich tych [związanych z różnorodnością koncepcji podmiotu – M.M.K.] zastrzeżeniach, można jednak, celem wyostrzenia obrazu problemu, przyjąć, że podstawowa tradycja nowożytnoeuropejskiego myślenia – od Kartezjusza aż po fenomenologię Husserla –

wypracowała w miarę spójną koncepcję podmiotowości, odznaczającą się kilku podstawowymi rysami” [Zawadzki 2006, 220]. Postaram się przybliżyć te podstawowe rysy, które dziedziczy po filozoficznych przodkach postać *homo imaginator* – czyli momenty, w których wyobraźnia zajęła miejsce myślenia.

Husserl napisał o fenomenologii, że „można by ją prawie określać jako neokartezjanizm” [Husserl 1982, 1]. Obaj filozofowie sądzili bowiem, że samozwrotna aktywność świadomości określa jej cechy definicyjne, oraz że niepowątpiewalność poznania opiera się na absolutnej jasności widzenia. Świadomość jest rozpoznawalna dla samej siebie, przejrzysta i oczywista. Jednak punktem wyjścia Descartesa jest dowód własnego istnienia - *cogito* wygłasza w pierwszej osobie. Opiera się on na utożsamieniu aktu dokonywania refleksji nad własną aktywnością z istnieniem substancjalnego „ja”. Husserl natomiast bierze w redukcyjny nawias założenia dotyczące istnienia „ja” i świata. „Myślę, więc jestem” jest mu niezbędne po to, by dotrzeć do podstaw poznania, wyjść poza psychologię i określić jego transcendentalne uwarunkowania. Nie bada już rzeczywistego siebie, tylko, mówiąc za Sartre’em, swój nierzeczywisty odpowiednik, ściśle określony brak [por. Sartre 1970, 228]. Podmiot jest uwikłany w konstytucję świata i samego siebie. Jest swoim współautorem i odkrywcą, zaś jego transcendentalna struktura taką konstytucję warunkuje i umożliwia. Dla Kartezjusza świat rzeczy i rzecz myśląca istnieją absolutnie niezależnie, są sobie przeciwstawione. Nawiązując do znanej metafory Abramsa: u Kartezjusza podmiot jest dobrze wypolerowanym zwierciadłem, zaś u Husserla staje się lampą [por. Abrams 2003, 8]:

Okazuje się, że czysty byt *cogitatio* wcale nie jest tak prostą sprawą, że już w sferze Kartezjańskiej »konstytuują« się różnorakie przedmioty (Gegenstandlichkeiten), konstytuowanie zaś oznacza, że dane immanentne nie są po prostu, jak się zrazu wydawało, w świadomości niczym w jakimś pudle, lecz w każdym przypadku przedstawiają się w czymś takim jak »przejawy«, które same nie są przedmiotami i efektywnie nie zawierają w sobie przedmiotów, zaś w swej zmiennej i nader osobliwej strukturze niejako tworzą przedmioty dla Ja, o ile przejawy właśnie tego typu i tak ukształtowane są nieodzowne, by zaszło to, co tutaj nosi miano »prezentacji« [Husserl 2008, 84].

Husserl poszukiwał podmiotu czystego, który, omijając naturalne nastawienie i wznosząc się ponad psychologiczną strukturę podmiotowości za pomocą kolejnych redukcji, byłby nie tylko podstawą oczywistości, lecz również uniwersalnej zrozumiałości. Czystą strukturę dostrzeżoną u podstaw podmiotowości uznaje za uniwersalną, nie potrzebującą zatem dalszych uzasadnień ani gwarantów. Jest ona polem dla ukazywania się współkonstituowanych przez świadomość fenomenów, które będą zrozumiałe dla wszystkich podmiotów. Dowód istnienia świata staje się niepotrzebny. Jest zbędny, ponieważ jego przedmiotowy sens wypływa z samej struktury podmiotowości.

W przeciwieństwie do Kartezjusza, zagłębimy się w zadanie odsłonięcia nieograniczonego pola doświadczenia transcendentnego. Oczywistość kartezjańska, oczywistość twierdzenia »*Ego cogito, ego sum*« pozostaje bezowocna, ponieważ Kartezjusz nie tylko zaniedbuje obowiązek wyprecyzowania czystego sensu metodycznego transcendentnej *epoche*, ale przeocza również konieczność skierowania uwagi na fakt, że *ego* może wydobywać siebie samo *in infinitum* i systematycznie na drodze doświadczenia transcendentnego i że tym samym staje ono przed sobą otworem jako zupełnie wyjątkowe i zamknięte w sobie pole możliwych prac, wyjątkowe i zamknięte w sobie, o ile współodnosi się wprawdzie również do świata w całości i do wszystkich obiektywnych nauk, ale nie zakłada ich ważności bytowej, i które oddzielone jest przeto od tych wszystkich nauk, a przecież w żaden sposób z nimi nie graniczy [Husserl 1982, 7].

Husserl przekracza Kartezjusza w transcendentalizm. Uznaje jego pomysł wychodzenia z bezpiecznego pola transcendentnego z powrotem „do świata”, za chybiony. Rezygnuje również z przekonania, że „umysł lub duszę ludzką pojąć można tylko jako niepodzielne” [Descartes 2001, 29]. Podmiot jawi się sobie jako transcendentna struktura, a zarazem przedmiot refleksji. Teraz problem z kartezjańskich wątpliwości dotyczących absolutnej podstawy poznania, przesunął się na poziom tożsamości myślącego podmiotu. „Ja w koncepcji Husserla ma trojaki oblicze. Redukcja czyni zeń »bezzstronnego obserwatora«, który przygląda się światu i sobie samemu jako człowiekowi w świecie” [Świącicka 2005, 97]. Natomiast dopiero

„refleksja transcendentzna umożliwia odkrycie »transcendentnej subiektywności«, będącej założeniem wszelkiego bytu i sensu bytowego, której jednak nie można utożsamić ani z Ja empirycznym, ani z »bezstronnym obserwatorem«” [tamże, 98]. Husserl uznaje, że podstawa tożsamości przebiegająca przez wszystkie poziomy podmiotowości zawsze zostaje zachowana, że wszystkie perspektywy dotyczą jednego, koherentnego „ja” – zmienny jest tylko punkt widzenia i ostrość szkielec, przez które się patrzy.

Spadek

Dla *homo imaginator* niezmienną pozostają podstawowe cechy kartezjańsko-husserlowskiego podmiotu: *cogito* jest źródłem, centrum i podstawą, z której można czerpać pewność dotyczącą poznania świata takiego, jakim się mu jawi. Jest poznawalny sam dla siebie, nie potrafi i nie ma potrzeby przed sobą się ukrywać. Jest również niezależny od języka, w którym się wypowiada i uwarunkowań kultury, w której funkcjonuje [por. Kasperski 1994, 91].

Fenomenologiczne przesunięcie akcentu, „rozmnożenie perspektyw”, silny nacisk położony na współkonstituowanie świata przez podmiot, jak również intencjonalność, „otwarcie” podmiotu na przedmiot, uutorowało jednak drogę reinterpretacjom tradycyjnego modelu podmiotowości. W tak zakreślonym obszarze jedną z najważniejszych koncepcji ze względu na zagadnienie wyobraźni jako funkcji świadomości są poglądy jednego z najsłynniejszych efebów Edmunda Husserla: Jean-Paul Sartre’a.

Można by zapytać: po co w kontekście fenomenologicznie zorientowanego filozofa zajmować się Kartezjańskim *cogito*, skoro już Husserl przeformułował je na potrzeby własnej myśli, zawieszając sądy egzystencjalne?

W myśli Sartre’a dużą rolę odgrywa własne „ja”, osadzenie w tu i teraz, osadzenie w bycie, czyli właśnie egzystencjalna podstawa *cogito* zdecydowanie bliższa tej, którą znamy z „Medytacji” Descartes’a niż „Medytacji kartezjańskich” Husserla. Sartre kontynuuje linię kartezjańską uwzględniając dokonania fenomenologii, chociaż

nie podejmuje naukowego przedsięwzięcia Husserla. Nie poszukuje już pewności, absolutnego punktu wyjścia. Jego badania nie podejmują tak „fundamentalnych” kwestii. Zmienia się cel refleksji nad działaniem własnej świadomości, zaś *cogito* staje się podstawą do osiągnięcia innych filozoficznych celów. Mniej istotna jest niepowątpiewalność wiedzy i to, że jej oczywistość powinna być podstawą nauki.

Sartre kładzie szczególny nacisk na wyodrębnienie odrzeczywistniającej funkcji świadomości. Badania transcendentального „ja” zostają zarzucone, gdyż, jak napisał w „Transcendencji ego”: „ja transcendentalne to śmierć świadomości” [Sartre 2006, 14], obcy, zaciemniający element w jej wnętrzu. O ile jeszcze dla Husserla ruch samoświadomości był skierowany „do wewnątrz”, przez kolejne redukcje ku „ja” transcendentalnemu, dla Sartre’a „świadomość jest jedynie zewnętrżnością samej siebie, i właśnie owa absolutna ucieczka, owa odmowa bycia substancją, stanowi o tym, że jest świadomością” [Sartre 1965, 315].

Figura *homo imaginator* w ramach podejścia zaproponowanego przez Sartre’a to świadomość wyobrażająca, twórczyni nierzeczywistości, która jest „miejscem” swobodnej, kreatywnej działalności podmiotu, nie uwarunkowanej przez ograniczenia właściwe percepcji. Sartre chce uciec od Kartezjańskiego *cogito*. Podejmując sformułowane przez prekursorów zagadnienie podmiotowości trzyma się jednak mocno przygotowanego przez nich gruntu. Dziedziczy *ergo sum*, więc musi je czymś uzasadnić, od czegoś uzależnić. Ale *cogito* już nie wystarcza, może nawet jest już niemożliwe, ponieważ zostało sproblematyzowane.

Ścieżki

Sartre’owskie odczytanie fenomenologii Husserla zaowocowało wyodrębnieniem z niej też egzystencjalnych odpowiadających działaniu różnych rodzajów świadomości oraz utożsamieniem świadomości z nicością. Sartre sam chętnie i otwarcie deklarował również przynależność do grona efebów Descartesa, czyli – używając terminu Harolda Blooma – jego silnych interpretatorów. Gdyż, choć powiedział w jednym z wywiadów, że zalicza się „do jego następców i odwołuje się do

starej tradycji Kartezjańskiej, która przetrwała we Francji” [cyt. za Puszko 1997, 98], już w swej pierwszej filozoficznej rozprawie (zatytułowanej z resztą *Wyobraźnia*) podjął się ostrej krytyki rozstrzygnięć dawnego mistrza [por. Sartre 1998, 31-41 i 2007, 18-19].

Jak o myśli Descartesa pisze Krzysztof Pomian, „obok jasnych i wyraźnych idei pochodzących od zmysłów występują [...] w umyśle owe ciemne i mgliste idee [...]. Są one tworam wyobraźni, która fabrykuje idee pozbawione realnych odpowiedników, zawierające jednak pozór korespondowania z rzeczywistością. Czynić właściwy użytek z woli, to przede wszystkim nie brać pod uwagę owych fantazmatów urabianych przez wyobraźnię” [Pomian 1973, 24]. Ale właśnie te wyklęte przedmioty nierzeczywiste zamieniają się w filozofii Sartre’a miejscami ze swymi percepcyjnymi, jasnymi i wyraźnymi odpowiednikami.

Sartre przemieszcza problematykę *cogito* w stronę dziedziny wyobraźni. O ile dla Kartezjusza myślenie refleksyjne pozwalało ująć substancjalne „ja”, czyli uprzedmiotować je i z powrotem osadzić w świecie (którego prawidłowość istnienia i postrzegania gwarantował Bóg), o tyle u jego późnego naśladowcy „ja” jest niesubstancjalne. Jest wolnością, więc realizować może się tylko w nierzeczywistości, eskapistycznym i solipsystycznym nie-świecie. Realność jest obca, absurdalna i nie ma znaczenia sama w sobie, dlatego nie może upewniać „ja”, które istnieje zupełnie inaczej niż ona, w jego istnieniu. Ja potrzebuje znaczeń, wyobrażeń i twórczej realizacji. Świata nie może i nie potrafi zmieniać. W momencie, w którym nadaje mu znaczenie, świat przestaje być światem. Staje się środowiskiem ludzkim. Ja musi się zatem potwierdzić w sferze najbardziej własnej, w sferze aktywności i wolności. Najpełniejszą realizacją wyobraźni, „najczystsza” ze względu na brak jednoznacznego, bezpośredniego kontaktu ze skażoną realnością strefą wywołującą mdłości, okazuje się więc sztuka. Sztuka przekazuje nierzeczywistość. Wskazuje również na szczególny, estetyczny wymiar *homo imaginator*.

Chociaż wyobraźnia jest źródłem potencjalnej zguby, jest również – jak się na razie wydaje – jedyną drogą ucieczki od świata przyrodniczej konieczności do swobodnego działania podmiotu. Wolność, świadomość i nicość to trzy terminy używane przez Sartre’a zamiennie. Wszystkie odnoszą się do podmiotu, lecz również

bardziej do wyobraźni niż percepcji, której przynależą określenia związane z postrzeganiem konieczności, masywności i nadmiarowości rzeczy, a także z działaniem tak docenianym przez Sartre'a w późniejszym okresie twórczości. W obrębie świadomości mieszczą się zatem dwie niezależne od siebie, zamknięte i mocno rozdzielone sfery. I choć Sartre'owskie pojęcia „wyobrażanie sobie” i „percepcja” to przede wszystkim schematy aktów świadomości, za ich rozróżnieniem kryją się dwie przestrzenie schizofrenicznej ontologii Sartre'a, sfery „innego” istnienia przedmiotów dzielących tę samą istotę: rzeczywistość i nierzeczywistość.

Dla Sartre'a przedmiot rzeczywisty – namalowany obraz, zaśpiewany dźwięk czy napisane słowo – to tylko materialny analogon, symbol odsyłający do właściwego wyobrażenia – przedmiotu estetycznego. Wyłącznie przedmioty nierzeczywiste, konstytuowane przez wyobraźnię, podlegają estetycznej ocenie. Analogon to lustro odbijające świat, zaś przedmioty urojone są jak gdyby po jego drugiej stronie, w świecie ludzkiej wolności. Ujmować je może wyłącznie świadomość w funkcji irrealności.

Jak pisze Sartre: „stosunek ustanawiany przez świadomość między portretem a oryginałem jest — w przypadku postawy wyobraźniowej — głęboko magiczny” [Pomian 1973, 52]. Dzieło sztuki nie jest przedstawieniem czy naśladownictwem przedmiotu, lecz konstytuuje rzecz nierzeczywistą. Jednakże przedmiot postawiony przed zwierciadłem jest połączony ze swoim odbiciem, jak w opisanym przez Jamesa Frazera magii sympatycznej: są to przedmioty analogiczne, odpowiadające sobie w obrębie dwóch odmiennych porządków [por. Frazer 1971, 42-89]. Twórczość artystyczna – ze strony twórcy – i osąd estetyczny – ze strony odbiorcy/ czytelnika – przynależą w pełni do sfery nierzeczywistego. Percepcja natomiast nie jest w stanie przejść na drugą stronę, jej działanie zatrzymuje się na lustrzanej tafli. Funkcja irrealności, zdolność „przenikania” do nierzeczywistości, staje się podstawowym trybem działania *homo imaginator*.

Literatura, według Sartre'a z czasów „Mdłości” (1938), „zbawia” człowieka od bezsensu i bez-tożsamości, sama jednak pozostaje w domenie irrealnych obrazów. Później wyzwoleniem od własnej pustki i poczucia przypadkowości może być już tylko

działanie, praca przekonywania i nawracania na tę ścieżkę innych wolności, innych rzeczywistości ludzkich. Wczesna, fenomenologiczna filozofia Sartre'a nie zauważa jednak jeszcze istnienia tych „innych”, raczej koncentruje się na samotności i osobności, oddzieleniu, spełnia się w budowaniu ochronnych barier. Tę pustą przestrzeń zapełnić mają działania wyobraźni, wchłaniającej rzeczywisty świat i czyniącej go bezpiecznym, prywatnym i przewidywalnym. Jak pisze Richard Kearney, „Sartre od początku daje wyraz istotowo „absurdalnemu” projektowi wyobraźni – afirmować to, co zawsze neguje; posiadać to, co musi pozostać nieosiągalne; uświadamiać [*to realize*] sobie przedmiot przez czynienie go nierzeczywistym [*unrealizing*]” [Kearney, 1998, 59].

Dzięki paradoksowi wyobraźni twórca nie jest moralnie obciążony treścią swych wypowiedzi artystycznych. Należą one przecież do nierzeczywistości, są kreacją, której oddziaływanie nie sięga w żadnym momencie czy punkcie pozytywnego istnienia świata. Ujęcie ich możliwe jest tylko po przeprowadzeniu „redukcji wyobrażającej” [Sartre 1970, 351], która umożliwia dostrzeżenie nierzeczywistości poprzez materialny analogon.

Sartre'owska filozofia wyobraźni opiera się na murze zbudowanym pomiędzy nadmiarowością rzeczy i pustką wyobrażenia, dystansie pomiędzy refleksją i działaniem oraz na dualizmie świadomości i świata. Wyobrażenie miało być aktem, a nie rzeczą, świadomością nieobecności rzeczy. Sposób jego ujęcia sprawia jednak, że samo wyobrażenie przypomina przedmiot. Co prawda, „przedmioty” wyobraźni nie istnieją już „w świadomości”, z tego bezpiecznego i uświęconego tradycją miejsca Sartre przeniósł je do „istnienia w nierzeczywistości”. Jednak przekroczenie, jakiego w ten sposób dokonał, nie bardzo zbliżyło go do nowatorskiego uchwycenia działania wyobraźni. Z jej definicji jako świadomości odrzeczywistniającej wynikają kolejne cechy, które jednak w dalszym ciągu opisują raczej „coś” statycznego i przedmiotowego; być może pamięć, lecz raczej nie twórczą działalność świadomości. Dołączają do nich charakterystyki wyobrażeń i aktów świadomości wyobrażającej, nierzadko nawzajem się wykluczające.

Wyobraźnia to zdolność do neantyzacji, ujmowanie przedmiotu jako nieobecnego, a zarazem realizacja ludzkiej wolności oraz intencjonalne uobecnianie nierealnej rzeczy składającej się z miejsc niedookreślenia. Wyobrażenie i przedmiot, którego jest ono magicznym odpowiednikiem, analogonem, są od siebie na zawsze odseparowane:

Nadmiar i brak są więc umiejscowione po dwóch stronach nieprzekraczalnej bariery. Ta „koncepcja” wyobraźni jest zaiste wymuszona przez Sartre’owską definicję wyobraźni jako intencjonalnej struktury świadomości, która „neantyzuje” rzeczywistość i „przedstawia” swój przedmiot jako nieobecny, brakujący, lub nieistniejący. Wyobraźnia jest połączona z dwoma obliczami wolności, które nigdy się nie spotykają. Wyobraźnia „jest” wolnością jako nicościującą, pustą spontanicznością. Wyznacza paradoks wolności, uwalnia człowieka od rzeczywistości po to tylko, by uwięzić go w fatalistycznym świecie zubożałych, eskapistycznych obrazów. [...] Sam Sartre wydaje się niezdolny do zapewnienia „realnego” związku pomiędzy elementami, które grożą ukonstytuowaniem świata głucho powtarzających się, nieodwołalnych podziałów, zgłębianych i powtarzanych w jego wczesnych pracach [LaCapra 2001, 64-65].

Czarna dziura wyobraźni przyciąga i wchłania rzeczywistość oraz zatrzymuje dynamikę czasu. Rzeczy, które do niej trafiły istnieją już tylko jako „wchłonięte”, ich bliższa charakterystyka jest niemożliwa, zaś powiedzieć o nich można tylko tyle, ile zostało w pamięci z ich wcześniejszego statusu ontycznego. Jedyną drogą ucieczki od nierzeczywistości jest jej „pomnażanie”, zostawianie jej załączków, jej śladów w realnym świecie.

Homo imaginator

Charakter *homo imaginator* jest statyczny: nie rozwija się ani nie zmienia istotnie w czasie, zawsze stałe jest przynajmniej jego „centrum”, „źródło”. Jego

wyobraźnia nie jest elastyczna, określa go wyobrażenie, ujmowane skrajnie, jako *creatio ex nihilo* albo przypominanie rzeczy. Dla *homo imaginator* tworzona jest statyka wyobraźni: charakter wyobrażenia wymaga jedynie opisu wyglądu, fenomenologii jednego obrazu: „gdy chcę go przekształcić, muszę w rzeczywistości stworzyć inne przedmioty; a pomiędzy nimi wystąpią oczywiście luki” [Sartre 1970, 246]. By trafnie opisać działanie *homo imaginator* niepotrzebna jest teoria morfingu wyobrażeń, wystarczy analiza sekwencji zdjęć. Jak pisze Sartre w „Wyobrażeniu”:

Nie uchwyciłem tego, ku czemu się kierowałem, to znaczy prawdziwego przeobrażenia twarzy Piotra, przeobrażenia, w którym coś powstaje i coś znika, a to, co pozostaje, nabiera nowej wartości, nowego aspektu, zachowując wszakże swą tożsamość. Zmiany nierzeczywiste są albo nieskuteczne, albo radykalne: można by to nazwać prawem wszystkiego lub niczego. Tak jakby istniał jakiś próg, ponad którym zmiany nie oddziaływałyby na całą formę, pod którym, natomiast, powodowałyby ukonstytuowanie się nowej formy, bez związku z poprzednią. Lecz sam próg, pozycja równowagi, pozostałyby nienaruszone [tamże, 243].

W momencie twórczym wyobraźnia *homo imaginator* jest solipsystyczna, nie uznaje zewnętrznej inspiracji ani przepracowania, nawiązań do tradycji ani celowych zabiegów stylistycznych. *Homo imaginator* to podmiot kulturowo izolowany. To twórca nierzeczywistych obrazów zmieniający status ontyczny rzeczy. Pisarz, który nie zauważa słów, którymi się posługuje, ani literackiej tradycji, z której się wywodzi. To również czytelnik obserwujący nierzeczywistość, czytający autora i obrazy poprzez słowa, ale nie uwzględniając słów, nie zauważający znaczenia słów.

Pisarz wysnuwa z siebie coś dodatkowego, jakiś nie-byt. Nierzeczywisty, ale istniejący w sposób *quasi*-przedmiotowy. Czy jest to „świat obrazu”, czy sfera „wysiłku czystej wyobraźni” – zostaje jakiś (niemal) rzeczowy dowód działania wyobraźni. Sartre interesował się nie tyle poezją, co przezierającą przez nią nierzeczywistością. Chciał uchwycić wyobrażenia, które fascynowały go w literackim ujęciu. Dlatego jego wczesna estetyka dotyczy nierzeczywistych obrazów, do których dostęp zapewnić mają malowidła czy słowa wiersza, nie poświęca zaś uwagi warstwie istniejącego w świecie „analogonu”. To nie warstwa językowa odgrywa tutaj kluczową rolę. Może dlatego, że,

jak pisał Husserl, „nawet wtedy, gdy zgodnie z założeniem wypowiedzi [...] formułujemy w najściślejszym dostosowaniu do danych *cogitatio*, [postępując się] formami logicznymi, które odzwierciedlają się również w wyrażeniach językowych, wykraczamy poza same *cogitationes*” [Husserl 2008, 63]. Podmiotowość *homo imaginator* kształtuje się tak jak nierzeczywistość. Jest czarną dziurą, nierzeczywistością, która się pomnaża. Buduje się z ujemnym znakiem, buduje się w głąb. Tak, jak „za” tekstem stoi znaczenie, tak „za” działalnością wyobraźni stoi wyobrażenie, nierzeczywisty przedmiot. I jego twórca, ulepiony z wyobrażeń Podmiot. „Właściwym” znaczeniem wiersza jest obraz, stojące za nim wyobrażenie. Słowa je skrywają.

Kontakt z tekstem jest dla *homo imaginator* momentem tworzenia lub odczytywania wyobrazonego świata. Ustanawia przejście między rzeczywistością dzieła i nierzeczywistością sztuki, pomiędzy świadomościową funkcją realności (dalszą, a jednak również właściwą *homo imaginator*) i funkcją irrealności – domeną nierzeczywistości.

Poeta pisząc wiersz wykracza poza obrazy wyobraźni. Filozof może próbować naprawić jego „błąd” wracając za pośrednictwem wiersza do wyobrażenia, które jest źródłem literackiego utworu, by opisać je w sposób ściślejszy, choć i tak z konieczności niepełny. Obraz trwa w beczasowej nierzeczywistości czekając, aż czytelnikowi uda się wydobyć go spod pokładów słów i ożywić ponownie własną wyobraźnią. Pytanie tylko, jak każdorazowo oszacować zasięg poetyckiego wykroczenia...

Na tym etapie filozoficznego pisarstwa Sartre’a dokonano się dowartościowanie twórczości i stworzenie wolnego, choć zamkniętego (solipsystycznego) *homo imaginator*. Tutaj zatem kończy się rola fenomenologii i kończy się panowanie wyobraźni. Obdarzenie ujemnym znakiem podmiotu, zbudowanie świata wyobraźni

jako analogicznego do rzeczywistości, lecz zarazem (paradoksalnie) nierzeczywistego i nieistniejącego doprowadziło ostatecznie Sartre'a do *cogito ergo non-sum*, uczynienia pierwszego kroku w stronę śmierci podmiotu.

BIBLIOGRAFIA

Abrams, M. H. (2003), *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M. B. Fedewicz, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Bielik-Robson, A. (2000), *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.

Descartes, R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.

Frazer, J. G. (1971), *Złota gałąź*, t. I, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa: PIW.

Husserl, E. (1982), *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa: PWN.

Husserl, E. (2008), *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.

Kasperski, E. (1994), *Epitafium dla podmiotu? Przyczynek do antropologii literatury*, [w:] M. Lubelska, A. Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom? Studia z teorii i historii literatury*, Kraków: Universitas.

Kearney, R. (1998), *Poetics of Imagining: Modern to Post-Modern*, New York: Fordham University Press.

LaCapra, D. (2001), *Early Theoretical Studies: Art Is an Unreality*, [w:] H. Bloom (red.), *Jean-Paul Sartre*, Yale: Chelsea House Publications.

Puszko, H. (1997), «Być Stendhalem i Spinozą...» *Szkic o filozofii J.-P. Sartre'a*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.

Pomian, K. (1973), *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa: Czytelnik.

Romeo, L. (1979), *Ecce Homo! A Lexicon of Man*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Sartre, J.-P. (1965), *Wolność kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, [w:] H. Krahelska (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, Warszawa: PWN.

Sartre, J.-P. (1970), *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, Warszawa: PWN.

Sartre, J.-P. (1998), *Wyobrażenia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Kraków: Aureus.

Sartre, J.-P. (2006), *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Warszawa: WIFiS PAN.

Święcicka, K. (2005), *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Tischner, J. (1992), *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków: Znak.

Zawadzki, A. (2006) *Autor. Podmiot literacki*, [w:] M. P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, Kraków: Universitas.

Sofía G. Solís Salazar

Barcelona Autonomous University

National Fund for Culture and the Arts of Mexico

Begonya Sáez Tajafuerce

Barcelona Autonomous University

Subversion of sexual and national identities in Mexican Contemporary Art

One hundred years after the Mexican Revolution wondering what is to be mexican is a repeated topic of research of various sorts. It seems that is an issue that needs to be rethought, especially when politics and mexican culture are in a process of high transformation. At the end of last year was accepted the law on civil marriage and adoption for homosexual couples in the nation's capital. The frequent confrontations generate friction that could give us an accurate data on discrimination not only of sexual minorities. Maria de la Heras (2010a) submitted for the newspaper *El País* a survey conducted in Mexico on homoparental families. The results of the 500 people interviewed show contradictions in their answers that can be considered as a symptom of the transformation of contemporary mexican culture. But, also speaks about the resistance of the people themselves to change which represents a challenge for defenders of minority groups not only in a legal fight with government institutions, but also in the clash with the rest of the population that stigmatize them as a minority; affirmation that marks a division between them and the "others".

A 77.4% of those polled responded "no" to the question about whether they considered homosexuality as a disease; a 56.6% also responded with a refusal if children of homosexual couples also "turn to" homosexuals. - It should be noted that the question involves a sublimated form of discrimination in the sense that they "turn to" homosexual, what they were before? - Returning to the survey, the majority also believed that homosexuals are not degenerate. However, despite everything, they

respond with a “yes” to the question if homosexual marriage is against the values of the Mexican family with a 58.8%; with 65.8% in favor of the inquiry if the children of homosexual couples would be affected psychologically. Two responses generated particular interest: 53.8% said that adopted children by same-sex couples would grow up to be excluded from society, and a 53.7% that nobody is born homosexual, but the environment and education help it. These answers generate contradictions: Who exactly would exclude children with same-sex parents? Who “promotes” homosexuality? Possible answers to these questions will lead to a rejection or a lack of awareness of one’s own acts of people who try to wash their hands to stay as far away from the homosexual agenda.

In another survey conducted by Maria de las Heras (2010b) also published in *El País*, 62% of those polled replied that the discrimination of different minorities is due to ignorance. One might wonder in what sense ignorance can lead to discrimination? Ignorance and lack of knowledge of what branch or what issues? In this case, is not that society do not know that homosexuals should not be discriminate because also have rights or fall within the range of “normal”, but is a thought that justifies what they say with action. More than a failure, it is a lack of understanding and apprehension to an idea that revolves around the natural manner of the sex / gender. They could be considered prisoners of melancholy that is generated from the symbolic threat of loss of identity.

In this latest survey on discrimination different groups were detected of suffering marginalization or exclusion, set in the following order being the first the most discriminated: people with AIDS, homosexuals, indigenous, disabled, obese people, people with mental weakness, the elderly and finally women. Also, were identified some factors that promote discrimination: first school, followed by the family environment, social customs, authorities, laws and religion. Based on the results of the last block and returning to the theme of ignorance as a cause of discrimination,

we might infer that in some cases the school is a source of ignorance and thus discrimination.

On the issue of discrimination against women as a last group with responses from 31% to if it was considered as much discriminated group. These results could cheer feminist organizations that have been working constantly to reduce the marginalization of its kind. It is a success according to the data, but is also a claim to the preference in the defense of gender debate of women. First the women and children said the captain, this way seems to feel the atmosphere of the gender struggle in Mexico that has been often questioned by different groups, as post-feminist, their attach to the defense of women that also facilitates heteronormativity.

These surveys show a confusing picture, but in process, around the issue of sexual identities in Mexico. To this point researches should be guided to extend and to go in depth to the knowledge of mexican contemporary subjectivities in order to update the debate about sexuality. As well as, there is need to problematize the paradigms that considered natural the body to build structures and arguments that leave exposed the repressive cultural patterns in the endeavor to advocate for free choice. In this arrange of ideas, and in favor of this aim, art could provide a set of elements of symbolic representation exposed in a given period, and at the same time gives us the possibility of an aesthetic analysis that might contribute to a restatement of the symbolic.

From this perspective, the work of contemporary artist and gay activist, Nahum B. Zenil is favorable. In his work could be seen different scenarios that inevitably lead us to question national and sexual identity, social hierarchy, ethnicity, family and religion (Fig. 1). Of great interest are the



Fig. 1 Zenil, Nahum. *Retrato de boda* (Wedding portrait).

projection and the impact that has been achieved in the population and the importance of his paintings in the process of breaking paradigms and creating new ways of understanding (Debroise, 1986, 2006; Emerich, 1989, 1994, 1997; Sullivan, 1996).

It is very important to mention that Zenil's work is often related to the 80s art movement known as neomexicanism. This movement reappropriated postrevolutionary pictorial art, but offering new conflicts and symbolism of the used themes. As actors we can name: Julio Galán, Adolfo Patiño and Zenil himself. Although, there is a debate over whether the neomexicanism existed as a consolidate movement, or at least preconceived. Some private galleries displayed the works on the same concept sponsored it, but no with a previous theoretical stand; being this the reason of its quickly extinction (Debroise, 2006:276).

The neomexicanism offers interpretive keys of Zenil's work, and generally of mexican identity, putting in conflict the cultural pattern over which it is based. If we applied the genealogical analysis performed on Michel Foucault's *Histoire de la sexualité* would serve us, as David Halperin (1989) said, not to get the job done as a historical documentary of national and sexual identities in Mexico, but to find the nodal points of the repression of sexuality discourses, their change over time and specifically their involvement in the process of subjectivation as a route of "invention" that arouses interest in Mexico and was put in conflict in the art of the 80s (Debroise, 2006: 278 y 314). From here, a first hypothesis could be point out locating a nodal point in the Mexican post-revolutionary period, in which an attempt to put in track the history and culture of the country in a new order away from the conflicts of Independence and Revolution. It was a cut and beginning of a new story, at first more just. It might be a good idea to make an analysis of the construction of discourse and symbolic process, such as the empowerment of the national symbols or the importance of works as *Forjando la Nación* of Manuel Gamio or José Vasconcelos, *La Raza Cósmica* (1993). In the same tenor, to identify the contribution that made artists

like "Los Tres Gandes", which figuratively materialize the new mexican in their recognized murals that emphasize the use of the popular expression in a manner of archaeological rescue that became the archetype of mexican (Azuela, 2005).

According to Franz Fanon this kind of painting could be understood as one of the common returns of postcolonial societies (Fanon, 2006:60; Foster, 2001:220). The postrevolutionary actors battled for a precolonial identity but knowing well about the dynamics that operated in the colonies. They were scholars who picked up their ideas from those which they were against. Slavoj Žižek on this point finds the benefit of the rescue of popular expression as an opposition that allows to undermine the power through the excess raised from the clash of the remains of the colonial and the precolonial past in a way that the involved agent emerges from the same dynamic, detonating inner forces of the colonial carrying it to its end. Under this line of thought quotes Marx saying that the limit of capitalism is the capital itself being unable to control its own contradictions (Žižek, 2001: 271).

However, in the case of Mexico at the end a counter-power emerged and became a rule, and again the requirement to mine it in the same way. In the art came the "ruptura" that was opposed to the revolutionary propaganda art, new life came with formalism that allowed the change of the "new" hard rule. However, there are conditions that remain in a silent and invisible frame that set standards of behavior in Mexico. The "ruptura" happened in the 60s but in the 80s nationalism took a new shape, as we said. With the boom in the U.S. of lesbian and gay liberation, the paranoia of the AIDS epidemic and in addition to the large destabilization of the country from political, social and economic crisis happened in Mexico, artists equally concerned by those events decided to return to the figurative use of the body and the patriotic symbols of neomexicanism (Debroise, 2006:312).

The return to the postrevolutionary art could be consider as a symptom, following Žižek, something that remained hidden not forgotten in the unconscious but

noiseless in the Truth that emerges from the false recognition; and that now comes from the past through a repetition that gives more strength and signification (Žižek, 2010:91). It is interesting to discover that in an interview to Zenil, he responds naturally to the fact that his work does not respond to a forced or a critical way. The elements that form his paintings were surrounded him being the reason for their appearance. In what way affects the perception of the artist in the meaning of the work or the symptom? We may infer two hypotheses: first, the safety the non critical intention to face the continue condemnation from the Government about the use of national symbols. And second, the self induced ignorance as the symptom verification.

In Zenil paintings mexican flags tie him and leave him with no movement as in a libidinal game with repressive measures as Judith Butler, following Michel Foucault, implies on the process of subjectivation of the prisoner in *Surveiller et Punir* (Fig. 2). This suggests that the subject is constructed from the interpellation of control mechanisms and its rejection. Butler constantly insists not to forget this argument in the sense of recognizing that we were formed by the same mechanisms of control against those we might be against. Thus, any attempt to subvert only would lead to the absorption and transformation of power itself helping to a failure of the endeavor of resistance. Both, Butler (1997) and

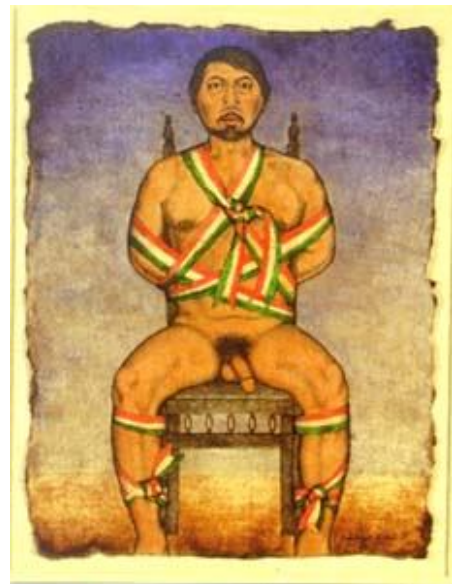


Fig. 2 Zenil, Nahum. *Prisionero III* (Prisoner III) 1984.

Foucault (1986) did not conceive the subject out of power, instead is created and performed by the power itself through the same methods of legitimation and exclusion. We could infer that the power itself considers the excluded as part of its own mechanisms, in other words, creates subjects to be marginalized as a form of legitimize the difference of the other.

Foucault distinguishes that power also creates possibilities of resistance. But these contingencies are generated within the same repressive spectrum not finding some form of radical resistance. Žižek found radical resistance in the same line of totalitarianism. He locates resistance in the surplus that supports the operation of power itself. This would mean that the notion of a previous subject before subjection and in its collision with the power exceed it. At this point seems that Butler and Žižek get in conflict in the old debate about the cartesian subject. Žižek defends the predicursive subject arguing that the evidence of its existence is the overwhelming proof to learn that the mechanisms of power have been satisfactorily completed. In addition to that, if this prediscursive subject did not exist there would not be an ontological basis in support of the resistance (Žižek, 2001:271). In any case, the passionate attachments as a submission to Another are those that penetrate to the unconscious, it would be more subversive to say honestly "I do not exist on my own, I am just the fantasy embodied by the Other" than to enunciate any false autonomy (Žižek, 2001: 275).

To tinge the arguments, Žižek refers to Foucault's discourse as kind of aestheticisation of ethics: "each subject, without any support of universal standards, has to build its own mode of self control, must harmonize the antagonism of powers, to reinvent itself, in certain sense, occur as subject, to find its own special art of living" (Žižek, 2010: 24). In the same vein, Butler proposed the performative condition; there is to say that gender is performed through actions that eventually become natural and placed at different levels of biological conception and discursive construction from the regular repetition of symbols. But, Butler innovates in the idea that if we consider gender as a construction through power relations, as an embodiment or incarnation of the cultural requirements, thus it can be performed or renewed under our own corporeal terms by way of choice in a chance of resignification (Butler, 2001:41).

So, aesthetics might be a chance of resistance. Art would find its strength, as Žižek said, in the excess of the pre-symbolic discourse being able to turn the repression

of sexuality in the sexualization of repressive measures. Not in the sense of libidinal mechanism of power, neither in the way of pleasure in guilt and punishment, but in the strict sense of ultra sexualizing the symbolic in a performative way as Butler depicts and Beatriz Preciado (2007) exemplified with her postpornography theory or the reappropriation of violent language of Monique Wittig (1997). As well, Zenil exceeds the hidden under the historical line transforming his images in a symptom full of signification. Also, he contributes in the aim to compose a historic base of a new aesthetic that gives possibilities of a restructured understanding.

BIBLIOGRAPHY

Azuela, Alicia. (2005) *Arte y poder. Renacimiento artístico y Revolución social. México 1910-1945*. México: El Colegio de Michoacán, A.C. y el Fondo de Cultura Económica.

Butler, Judith. (2001) *El género en disputa*. México: Editorial Paidós.

----- (1997) "Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault" en *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, cap. 3.

De las Heras, María (2010b) "Yo discrimino, tú discriminas, todos discriminamos" en http://www.elpais.com/articulo/internacional/discrimino/discriminas/todos/discriminamos/elpepuint/20100222elpepuint_9/Tes, 22 de febrero 2010. Acceso: misma fecha.

----- (2010a) "Matrimonio gay en México: con mayoría en contra" en http://www.elpais.com/articulo/internacional/Matrimonio/gay/Mexico/mayoria/elpepuint/20100111elpepuint_6/Tes, 11 de enero del 2010. Acceso: misma fecha.

Debroise, Oliver. (2006) *La Era de la discrepancia: arte y cultura visual en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (1986) "Nahum, Nahum, Nahum" en *La Jornada*, 21 de enero.

Douglas, Eduardo de Jesús. (1998) "The Colonial self: Homosexuality and mestizaje in the art of Nahum B. Zenil" en *Art Journal*, vol. 57, núm. 3, pp. 15-21.

Emerich, Luis Carlos y Raquel Tibol. (1997) *La Nueva Plástica Mexicana*. México: Diana.

Emerich, Luis. (1994) "El circo geni(t)al zeniliano" en *Nahum B. Zenil*. México: Galería de Arte Mexicano.

----- (1989) "Nahum B. Zenil: El morbo y la lira." en *Figuraciones y desfiguros de los 80's*. México: Editorial Diana, pp. 151-154.

Fanon, Franz. (2006) "La cultura nacional" en *Naciones Literarias*. Madrid: Anthropos Editorial, pp. 59-64.

Foster, Hal. (2001) "¿Y qué pasó con la posmodernidad" en *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. (1986) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Halperin, David. (1989) "Is there a History of Sexuality?" en *History and Theory*, vol. 28, núm. 3, pp. 257-274.

Preciado, Beatriz. (2007) "Mujeres en los márgenes" en *Babelia, El País*, 13 de enero.

Sullivan, Edward. (1996) *Nahum B. Zenil: Witness to the Self. Testigo del Ser*. San Francisco: The Mexican Museum.

Vasconcelos, José. (1993) *La raza Cósmica*. Varsovia: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos.

Witting, Monique. (1980) "The Straight Mind" en *Gender Issues*, vol. 1, núm. 1, pp. 103- 111.

Žižek, Slavoi. (2010) *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.

----- (2001) *El Espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Jakub Tercz

Uniwersytet Warszawski

Koncepcja podmiotu w Różnicy i powtórzeniu Gillesa Deleuze'a

Wprowadzenie

Wstępnie można powiedzieć, że w *Różnicy i powtórzeniu* Gilles Deleuze nie traktuje podmiotowości jako czegoś już danego, ale jako coś, co dopiero ma powstać. Na tym gruncie pytanie o podmiot jest więc pytaniem o jego konstytucję, którą Deleuze określa jako genezę statyczną. W myśl tej koncepcji przyjmuje się istnienie pewnego porządku ontologicznego, który wstępnie można nazwać strukturą, wirtualnością bądź polem transcendentalnym. Porządek ten stanowi warunek i źródło porządku określanego jako teraźniejszy, aktualny bądź empiryczny. Istotne jest przyjęcie, że obydwa porządki są rzeczywiste. Wirtualność nie jest tworem wyobraźni, intelektu czy rozumu. W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze powiada, że „to, co wirtualne, nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste, lecz jedynie temu, co aktualne. To, co wirtualne, posiada pełną realność jako wirtualne” [Deleuze 1997, 294]. Konstytucja drugiego porządku zachodzi poprzez aktualizację pierwszego. Podmiot – temat przewodni niniejszej pracy – jest tym, co towarzyszy procesowi aktualizacji. Sama zaś aktualizacja to właśnie geneza statyczna.

W sensie podstawowym wirtualność jest czymś nieskończenie bogatszym niż to, co już zaktualizowane¹. To bogactwo – na razie bliżej nieokreślone – ma wyjaśniać, w

1 „Geniusz Deleuze'a mieści się w jego pojęciu 'empiryzmu transcendentalnego': w przeciwieństwie do tradycyjnego pojęcia transcendentalizmu jako formalno-pojęciowej sieci strukturującej bogaty przepływ danych empirycznych, Deleuzjańskie; transcendentalne; jest nieskończenie BOGATSZE niż rzeczywistość – jest nieskończonym polem wirtualności, z którego aktualizuje się rzeczywistość” [S. Žižek 2004, 3].

jaki sposób w aktualnym świecie może pojawić się coś nowego. Kwestię nowości można uznać za fundamentalny problem stawiany przez Deleuze'a: „jak możliwe jest wytworzenie i pojawienie się czegoś nowego?” [Deleuze 2008, 11]². Jego empiryzm transcendentálny można rozumieć jako propozycję odpowiedzi na to pytanie. Wstępną odpowiedzią jest idea genezy statycznej: nowość pojawia się, gdy aktualizacja przestaje być podporządkowana nawykowi.

Struktura władz poznawczych

Pytanie, jakie na gruncie genezy statycznej stawia Deleuze, można zrekonstruować jako pytanie o s t r u k t u r ę l u d z k i c h w ł a d z p o z n a w c z y c h . Teorię władz jako takich przedstawił Deleuze w monografii na temat filozofii Kanta. Czytamy w niej o dwóch znaczeniach pojęcia władza. Po pierwsze, władzą jest każdy możliwy rodzaj stosunku zachodzącego między przedstawieniem a przedmiotem bądź podmiotem. W tym znaczeniu na gruncie filozofii Kanta mówimy o władzy poznania, pożądania, przykrości bądź przyjemności [zob. Deleuze 1999, 11]. Najkrócej można powiedzieć, że władza poznania ustanawia stosunek prawdy, władza pożądania stosunek dobra, zaś ostatnia stosunek jako uczucie przyjemności lub przykrości. W drugim zaś znaczeniu władze dzielimy nie ze względu na stosunek do przedstawień, ale ze względu na ich źródło. U Kanta władzami w tym znaczeniu jest naoczność (jako władza przedstawiania tego, co zmysłowe), intelekt (źródło pojęć), rozum (źródło idei) oraz wyobraźnia, która – w pewnym, nieistotnym tu uproszczeniu – jest źródłem wyobrażeń [zob. tamże, ss. 17-19].

Proponuję następującą rekonstrukcję myśli Deleuze'a. Władze tworzą strukturę, figurę złożoną, której wierzchołki stanowią poszczególne władze. U podstawy tej figury leżą zmysły, które przekazują swoje przedstawienia „wyżej”, do intelektu, wyobraźni czy – już u Deleuze'a – pamięci. Empiryzm transcendentálny problematyzowałby relacje między wierzchołkami – władzami. Nie ograniczałby się – co Deleuze zarzuca Kantowi – do zakreślenia właściwych i niewłaściwych syntez zachodzących między władzami, ale

2 Powyższe słowa Deleuze'a dotyczą filozofii Bergsona, w której, zdaniem Deleuze'a, problem tego, co nowe, został postawiony po raz pierwszy.

dążyłaby do przedstawienia kompletnej struktury, to znaczy, do ukazania wszystkich relacji między władzami. Metodę stanowiłaby tu przemoc wywierana na władzach – przede wszystkim na władzy zmysłowości –, ponieważ tylko pod wpływem przemocy wchodziłyby w inne relacje niż podporządkowane za sprawą nawyku temu, co empiryczne. Deleuzjański podmiot byłby więc tym, co towarzyszy określonym relacjom, w jakie wchodzi poszczególne władze. Aktualizacja jest samym tym wchodzeniem władz w relacje, które rozumie się tu jako syntezy. W zależności natomiast od tego, jakie są to syntezy, aktualizuje się inny podmiot.

Schemat statycznej genezy podmiotu psychofizycznego

Kluczowy jest tu rozdział *Różnicy i powtórzenia* zatytułowany *Powtórzenie dla siebie* [zob. Deleuze 1997, 117-190]. Deleuze szczegółowo omawia tam te dwa rodzaje syntez. Schematycznie rzecz biorąc, pierwsze syntezy to syntezy empiryczne: *Habitus* (1') oraz *Mnemozyne* i *Erosa* (2'). Po nich następują transcendentalne *Erosa* i *Mnemozyne* (2), oraz *Thanatoasa* (3). Poszczególne syntezy – sposoby aktualizacji – odpowiadają poszczególnym wymiarom czasu. Trzecia synteza konstytuuje przyszłość jako *spatium* dla władzy działania, a zarazem czas jako taki, jego pustą formę; druga synteza konstytuuje przeszłość dzięki władzy pamięci (pamięci mimowolnej dla (2), oraz dobrowolnej dla (2')). *Habitus* (1) zaś odpowiada za konstytucję teraźniejszości, której centralną władzą jest nawyk.

Chociaż rozważania Deleuze'a w *Powtórzeniu dla siebie* koncentrują się na zagadnieniu czasu – jako różnych czasów aktualizacji porządku wirtualnego bądź aktualnego – to w dalszej części książki, przede wszystkim w rozdziale *Asymetryczna synteza bytu zmysłowego* [zob. Deleuze 1997, ss. 311-360], każdej syntezie przypisuje on również odpowiedni sposób konstytucji przestrzeni. Wirtualność także ma swoją „przestrzeń”, określaną jako bezwymiarowe *spatium*. Dla *Thanatosa* – to znaczy z punktu widzenia pustej formy czasu – przestrzeń jest jeszcze samą bezdennością, nazywaną także głębią źródłową, która w drugiej syntezie transcendentalnej przechodzi w głębię n-wymiarową, przy czym „n” jest zawsze nieokreślone. Wraz z syntezami empirycznymi (1') oraz (2') konstytuuje się znana z codziennego, zdroworozsądkowego

doświadczenia przestrzeń trój-wymiarowa³.

Oto kluczowa kwestia w proponowanym przeze mnie odczytaniu koncepcji genezy statycznej. Thanatos, Eros i Mnemozyne oraz Habitus nie są władzami, ale czymś, co wyznacza relacje między władzami, konstytuując inne sposoby doświadczenia świata. Są to warunki rzeczywistej dynamiki, warunki podmiotu. Nie jest tak, że syntezy empiryczne nie zachodzą poprzez aktualizację porządku strukturalnego – na gruncie tekstu *Różnicy i powtórzenia* nie może być o tym mowy – syntezy transcendentalne stanowią wszak podstawę dla empirycznych [zob. Deleuze 1997, 130]. Schemat syntez przedstawia tabela syntez na rysunku (a).

	Postać pojęciowa	Rodzaj syntezy	Wymiar czasu	Przestrzeń	Centralna władza	Aktualizacja
1'	Habitus	Empiryczna	Teraźniejszość	Przestrzeń Trój-wymiarowa	Nawyki	Tego, co aktualne
2'	Eros i Mnemozyne			Głębokość n-wymiarowa	Pamięć mimowolna	
2		Transcendentalna	Przeszłość	Bezdenność/głębokość źródłowa	Pamięć dobrowolna	Tego, co wirtualne
3	Thanatos		Przyszłość/pusta forma czasu		Działanie	

Rys. (a) Tabela syntez w statycznej genezie podmiotu

Wyższe doświadczenie

3 Oto fragment, w którym Deleuze ustanawia paralelność syntez czasu oraz przestrzeni. „Ta synteza głębokości, która przedmiot wyposaża w cień, a jednak wydobywa go z tego cienia, świadczy o istnieniu najdalszej przeszłości, a zarazem współistnieniu przeszłości i teraźniejszości. Nic dziwnego, że czyste syntezy przestrzenne podejmują dzieło wcześniej opisanych syntez czasowych: eksplikacja rozciągłości oparta jest na pierwszej syntezie, syntezie przyzwyczajenia lub teraźniejszości; implikacja głębokości oparta jest natomiast na drugiej syntezie, syntezie Pamięci i przeszłości. W głębokości należy jeszcze przeczuwać bliskość i wrzenie trzeciej syntezy, zapowiadającej powszechne 'rozpadanie się podstaw'” [Deleuze 1997, 321].

Za Deleuze`em za punkt wyjścia do rozważań nad transcendentnymi syntezami można przyjąć Kantowskie uczucie wzniosłości z *Krytyki władzy sądzienia*, w którym to uczuciu władze zostają uwolnione od rozsądku i zmysłu wspólnego. „Wzniosłym – powiada tam Kant – nazywamy to, co jest absolutnie wielkie” [Kant 2004, 136], w obliczu czego nasz duch popada w specyficzny stan, będący mieszaniną przyjemności i przykrości, czego doświadczamy na przykład na widok egipskich piramid bądź wejścia do monumentalnego kościoła. Wzniosłość pojawia się, ponieważ:

[r]odzi się tu pewne uczucie nieadekwatności wyobraźni do idei całości i aby móc ją sobie unaoczniająco przedstawić, wyobraźnia musi tu osiągnąć swe maksimum, usiłując je przekroczyć, pogrąża się znowu w sobie samej, co wprowadza ją w stan jakiegoś pełnego wzruszeń upodobania [tamże, 143].

Krótko mówiąc, według Kanta doświadczamy wzniosłości wtedy, gdy władza naoczności odczuła coś, co „nie mieści się w wyobraźni”, a co jednak zmysły przekazują wprost do wyobraźni. W ten sposób w zmyśle znajduje się obraz większy niż w wyobraźni, zaś wyobraźnia – dochodząc do swej granicy – przestaje odpowiadać na idee rozumu, które dotąd jednoczyły doświadczenie. Władze podmiotu zostają rozstrojone w „niezgodnej zgodności”, a wyobraźnia wypełnia się tym, co niewyobrażalne – staje się władzą transcendentną. W monografii poświęconej Kantowi Deleuze w taki sposób pisze o wzniosłości:

Gdy wyobraźnia zostaje postawiona wobec własnej granicy przez coś, co ją przekracza ze wszystkich stron, ona sama przekracza własną granicę, jest prawdziwa w sposób tylko negatywny, przedstawiając sobie niedostępność idei rozumowej i czyniąc z samej tej niedostępności coś obecnego w naturze zmysłowej. [Deleuze 1999, 181]

W przedstawionym wyżej odczuciu wzniosłości Deleuze odnajduje to, co on sam nazywa „wyższym doświadczeniem”, a co można nazwać metodą empiryzmu transcendentnego: należy doprowadzić poszczególne władze (naoczność, intelekt, rozum, pamięć...) do ich granicznego zastosowania, które, z punktu widzenia zdrowego rozsądku, czy też z punktu widzenia zastosowania empirycznego, jest czymś niewłaściwym, jednak to właśnie wtedy zostaje ujawniona właściwa sfera tego, co

transcendentalne. Rozstrojone pod wpływem przemocy władze ukazują także swój relacyjny charakter: jedna władza przekazuje przemoc drugiej. Władze rozstrojone nadal mogą stosować się do przedmiotów doświadczenia, – ale nie jak u Kanta, wszelkiego możliwego, lecz – doświadczenia rzeczywistego. Władze nie podporządkowują się więc tabeli kategorii, ponieważ ich zastosowanie dopiero ujawnia się w doświadczeniu; działanie władz nie jest niezależne od doświadczenia, ponieważ właśnie z niego wypływa. To zastosowanie jest zastosowaniem transcendentalnym, czyli wirtualnym. Wirtualność jest więc rzeczywista nie poprzez arbitralny wybór Deleuze'a, ale właśnie dlatego że jest ona transcendentalnością rozumianą jako warunek rzeczywistego doświadczenia⁴.

Wirtualna oraz aktualna strona przedmiotu

Wyższe doświadczenie konstytuuje przedmiot aktualny jako przedmiot wirtualny; fragment przedmiotu zawsze pozostaje wirtualny. „Wszelki przedmiot – powiada Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu* – jest podwójny, a jego dwie połowy nie są do siebie podobne, jako że jedna jest obrazem wirtualnym, druga zaś obrazem aktualnym. Nierówne, nieparzyste połowy” [Deleuze 1997, 295]. (Jest to moment teorii Deleuze'a, który wyraźnie wykracza poza „prosty” model strukturalny. Okazuje się bowiem, że pojęcie „struktury” nie do końca pokrywa się z pojęciem „wirtualności”. Najprościej powiedzieć można, że strukturalizm nie postuluje dostępności struktury w doświadczeniu, czyni to natomiast empiryzm transcendentalny).

Jedna połowa przedmiotu jest nam dana w codziennym, zdroworozsądkowym doświadczeniu. Ma ona trzy wymiary, jakiś mniej lub bardziej określony cel, pewną nazwę, choćby przybliżoną. Wiemy że ta połowa przedmiotu trwa w czasie, przynajmniej w czasie percepcji tego przedmiotu. Tym, czego z tej perspektywy (empirycznego zastosowania władz) nie wiemy, jest istnienie drugiej połowy przedmiotu, która – jak można interpretować Deleuze'a – zostaje przez Kanta odkryta w uczuciu wzniosłości. Sam Kant pisze z resztą o piramidach, które tylko mogą, ale nie

4 „Warunek powinien być w istocie warunkiem rzeczywistego doświadczenia, nie zaś doświadczenia możliwego” [Deleuze 1997, 224].

muszą, obudzić w widzu poczucie mocy i wyjątkowości. W ten sposób królewiecki filozof poucza czytelników w *Krytyce władzy sądownia*:

aby w pełni [tj. wzniośle – J. T.] przeżyć wzruszenie (*Rührung*), jakie wywołuje wielkość piramid, nie należy się do nich zbliżać, ani zbyt od nich oddalać. W tym drugim bowiem wypadku ujmowana przez nas część (piętrzące się nad sobą bloki kamienne) wyobrażane są tylko niejasno i [wtedy] ich wyobrażenie nie oddziałuje na sąd estetyczny podmiotu ['to jest wzniośle' – J. T.]. W wypadku pierwszym natomiast oko potrzebuje pewnego czasu, by ujęcie [piramidy] od podstawy do szczytu doprowadzić do końca, w tym zaś czasie to, co wprawdzie zostało ujęte, zawsze częściowo wygasa, zanim wyobraźnia ujmie momenty ostatnie i [dlatego] scalanie nigdy nie jest zupełne [Kant 2004, 143].

Piramida opisywana przez Kanta jest więc przedmiotem podwójnym w ściśle Deleuzjańskim sensie.

Wirtualny ekran

Co tak naprawdę dzieje się z umysłem podczas „wyższych doświadczeń”, gdy zmysły, a w efekcie władze psychofizyczne zostają rozregulowane? Pytanie to nie dotyczy spekulacji – na niej zatrzymują się syntezy empiryczne, zawieszane w terażniejszości, podporządkowane nawykowi. Przekonującej interpretacji dostarcza Slavoj Žižek w *Przekleństwie fantazji*, gdzie wprost wiąże on Deleuzjańską wirtualność ze zdolnością do zawieszania rzeczywistości – tego, co aktualne – na rzecz pograżania się, jak pisze, „w wirtualnej przestrzeni fantazmatycznego ekranu (...)” [Žižek 2001, 189]. Zawieszenie aktualnej rzeczywistości to interpretacyjny klucz Žižka do wytłumaczenia tego, co faktycznie dzieje się w umyśle podczas doświadczeń transcendentnych opisywanych przez Deleuze'a. To w tym sensie znikają nawyki, a wraz z nimi terażniejszość. Zawieszenie, na co interpretacja Žižka także wskazuje, nie ma charakteru fenomenologicznej *epoche*. Nie chodzi o zawieszenie istnienia rzeczywistości jako takiej, ale myślenie o tej rzeczywistości jako o czymś bogatszym, niż się to wydaje z punktu widzenia empirycznego użytku władz. Jeżeli ekran, rozumiany w powyższym sensie, pozwala od czegoś abstrahować, to tylko do terażniejszości.

Rozpoznanie i spotkanie

Na gruncie genezy statycznej doświadczenia transcendentalne można określić zbiorczym pojęciem spotkania. Spotkanie to rzeczywista sytuacja, w której napotyka się coś, co zmusza nas do myślenia. Spotkanie pozwala przejść od tego, co codzienne, do tego, co wyjątkowe, w takim sensie, że zmusza do doświadczenia tego, co wirtualne. Dokładnie tak, jak czyni to opisywana przez Kanta piramida, która jako odczuta przez uwzniośloną duszę, ujawnia swoją drugą, wirtualną połowę; na czas przeżywania wzniosłości teraźniejszość zostaje zawieszona, lecz to zawieszenie nie jest skutkiem intencji, ale właśnie przemocy.

Na czym faktycznie polega spotkanie? Deleuze, powołując się na odpowiednie ustępy z *Państwa* Platona, odróżnia dwa rodzaje przedmiotów. Pierwszy rodzaj dotyczy tego, co rozpoznajemy: co możemy określić co do jakości, ilości, relacji i możliwości; co jest ugruntowane jako wcześniejsze i późniejsze od każdego innego, co jest zawsze na lewo bądź na prawo od wszystkiego innego. Słowem, przedmiotem rozpoznania jest Kantowski „wszelki możliwy przedmiot”, na przykład piramida, rozpoznawana przez naukowca, który mierzy jej właściwości, bądź fotografowana przez turystę.

W interesującym Deleuze'a fragmencie *Platon* pisze tak: „Oto widzisz, zgodzimy się, że to są trzy palce: najmniejszy, drugi i średni” [Platon 1990, 374] – powiada Sokrates do Glaukona. Przedmiot, jakim jest średni palec nie wywołuje w duszy niczego poza adekwatnym sądem typu „to jest taki a taki palec”. Takie przedmioty konstytuują dogmatyczny obraz myśli. Władze, które rozpoznają, Deleuze określa jako władze w użytku empirycznym. Jeżeli palec się zmieni, na przykład zegniesz, to zmieni on po prostu jedną formę na drugą. Analogicznie można obchodzić piramidę ze wszystkich stron – „to jest piramida od północy, a to od południa” –, rozpoznawać jej coraz to nowe aspekty. Wedle rozróżnienia Platona, rzeczy pierwszego rodzaju dotyczą więc rozpoznawalnych przedmiotów, które napotkane sprawiają, że „dusza zwykłego człowieka – jak czytamy dalej w *Państwie* – nie musi się dodatkowo pytać rozumu, co to właściwie jest palec” [tamże, 375].

Istnieje jednak drugi rodzaj rzeczy: takie mianowicie, które zmuszają do myślenia. Nie są to przedmioty rozpoznania, ale spotkania. Oto dłuższy fragment z

Różnicy i powtórzenia, w którym Deleuze omawia przedmioty, które spotykamy:

Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia. To coś jest przedmiotem fundamentalnego spotkania, nie zaś rozpoznania. Tym, co się spotyka, może być Sokrates, świątynia lub demon. (...) Przedmiot spotkania rodzi zmysłowość w zmyśle. (...) Nie jest to byt zmysłowy, lecz byt tego, co zmysłowe. Nie jest to coś danego, ale to, przez co dane jest dane. Toteż jest ono niejako czymś niezmysłowym. Jest niezmysłowe właśnie z punktu widzenia rozpoznania, czyli z punktu widzenia zastosowania empirycznego, w którym zmysłowość ujmuje tylko to, co będzie mogło zostać ujęte również przez inne władze i w zmyśle wspólnym odnosi się do przedmiotu, który również powinien zostać ujęty przez inne władze [Deleuze 1997, 206].

Nie pozwalają one wydać o sobie sądu rodzaju „to jest palec”, „ta piramida jest większa od tamtej”, gdyż dotyczą relacji oraz jakości zmysłowych. Tworzą one w myśli sprzeczności, gdyż jakości, do których się odwołują, są zawsze symultanicznie inne w stosunku do jakości innych rzeczy. Palec jest zawsze palcem, ale jest także mniejszy oraz większy zarazem, mniejszy i większy w stosunku do innego palca. O rzeczach, które spotykamy, Platon powiada, że „zmysł, do którego należy twardość, musi zawiadować również i miękkością, i donosi duszy, że spostrzega jedno i to samo jako twarde i miękkie” [Platon 1990, 375]. Tylko uchwycenie tej sprzeczności pozwala poznać sam palec, a nie tylko go rozpoznać jako palec. Oczywiście, dla Platona jest to tylko moment, który musi zostać zniesiony na rzecz jednoznacznego ustosunkowania się do rzeczy, z którą mamy do czynienia. Jednakże, to właśnie na tego typu doświadczeniach ugruntowany jest empiryzm transcendentálny. Oraz, co warto powtórzyć, temu, co w nich odkrywane, Deleuze przyznaje ontologiczne pierwszeństwo względem ujednoznaczniionych przedmiotów. „Przedmiot” spotkania jest bogatszy niż przedmiot rozpoznania; ten drugi jest tylko wyborem z tego, co zawarte w tym pierwszym. Pierwszy jest empiryczny, drugi wirtualny.

Empiryczny oraz transcendentálny użitek władz

Jednym z określeń wirtualnego jest byt tego, co zmysłowe. Nie ten czy inny byt, ale samo jego bycie czy też stawanie się bytu, leżące u podstaw Deleuzjańkiej ontologii.

Empiryzm transcendentálny przyjmuje, że to właśnie z samego bytu, z tego, co zmysłowe, aktualizuje się każdy konkretny byt zmysłowy. Wraca tu początkowe założenie: to, co wirtualne, jest nieskończenie bogatsze niż to, co aktualne. „Jaki jest byt tego, co zmysłowe? Zgodnie z warunkami tego pytania odpowiedź powinna wskazać na istnienie 'czegoś', czego zarazem nie można odczuć (z punktu widzenia użytku empirycznego), i co można tylko odczuć (z punktu widzenia użytku transcendentálnego)” [Deleuze 1997, 330]. Kantowska piramida widziana z „bezpiecznej odległości” odnosi się do użytku empirycznego: takiego przedmiotu nie można odczuć – w takim sensie, że doświadczenie go będzie zawsze pomniejszone względem tego, co ten przedmiot może; podmiot zobaczy oczywiście kształt piramidy, może nawet ją dotknąć bądź policzyć kamienie, z których została zbudowana. Nie odczuje jednak piramidy jako ogromnego przedmiotu, ale tylko jego abstrakcję, to znaczy wyobrazi sobie ogromny – ale nie wzniosły – obiekt, któremu intelekt przyporządkuje takie, a nie inne, określone własności.

Odczucie w użytku transcendentálnym jest dla Deleuze'a czymś zgoła innym. Ma ono udostępnić w doświadczeniu właśnie sam byt tego co zmysłowe, który Deleuze nazywa intensywnością, którą przeciwstawia ekstensywności, to znaczy współgrającej z intelektem określoności kategoryjalno-czaso-przestrzennej.

Pedagogika zmysłów

Zbliżyliśmy się w ten sposób do analizy zmysłowości jako takiej: dla Deleuze'a współpraca naszych zmysłów nie jest czymś oczywistym. „Uchwycić intensywność niezależnie od rozciągłości lub przed jakością, w których się rozwija – oto cel rozregulowania zmysłów. Na ten cel nakierowana jest cała pedagogika zmysłów, która stanowi integralną część 'transcendentalizmu’” [tamże, 331].

Zalążek idei „pedagogiki zmysłów” – przez Deleuze'a szerzej nie omawianej – może pochodzić od Bergsona, który tak pisał w *Materii i pamięci*: „Któż jednak nie dostrzega, że (...) potrzebne jest również uczenie się zmysłów – oczywiście nie dla uzgodnienia się z rzeczami, lecz aby zmysły zgrały się ze sobą” [Bergson 2006, 39].

Różnica między Deleuzem i Bergsonem jest w tym miejscu taka, że ten pierwszy postuluje zarówno potrzebę uzgadniania zmysłów ze sobą, jak i co do przedmiotu. Doświadczenie tego, co może być tylko odczute, to znaczy, tylko uchwycone w zmyśle, ale już nie poddane kategoryzacji intelektualnej, jest właśnie doświadczeniem, w którym – o ile udostępnia się nam sama intensywność – przedmiot zmysłów w żaden sposób nie jest uzgodniony. Ściśle rzecz biorąc, ponieważ znika tu rozciągłość oraz linearna czasowość, czyli to, co ekstensywne, ujawnia się przedmiot jako samo stawanie się tego, co zmysłowe, w którym nie możemy już rozpoznać danego przedmiotu, możemy zaś go tylko odczuć. Odkrywamy w ten sposób drugą, wirtualną stronę przedmiotu. Przedmiot zintegrowanych zmysłów to przedmiot kantowskiej naoczności, przedmiot zmysłów rozregulowanych to „przedmiot” Deleuzjańskiej bezdenności przestrzeni oraz czasu, który wypadł z zawiasów – „przedmiot” wirtualny. „Zbliżają się do niego doświadczenia farmakodynamiczne lub niektóre doświadczenia fizyczne, na przykład doświadczenie zawrotu głowy: objawiają nam (...) tę głębię samą w sobie, tę intensywność samą w sobie w źródłowym momencie, w którym nie jest ona jeszcze określona jako jakościowo ani rozciągnięte” [Deleuze 1997, 331].

Obraz myśli

W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze wyróżnia dwa rodzaje obrazów myśli. Obraz dogmatyczny, oraz obraz niedogmatyczny. Pierwszy jest obrazem konstytuowanym w syntezach empirycznych (1') oraz (2'), drugi natomiast w syntezach transcendentálnych (2) oraz (3).

Stawką różnicy między obydwojma rodzajami obrazów myśli jest prawdziwa aktywność umysłowa, samo myślenie, jako udostępnienie się podmiotowi fantazmatycznego ekranu. Nie chodzi więc już tylko o przedstawienie struktury władz. Deleuze wielokrotnie powołuje się na następujący wyimek z Heideggera: „Człowiek może myśleć, o ile ma po temu możliwość. Sama możliwość nie poręcza nam jednak, że potrafimy myśleć” [Heidegger 1983, 224]⁵. Zdaniem Deleuze'a, prawdziwe myślenie wymaga czegoś zewnętrznego względem myśli, co wywołuje w niej zamęt. Prawdziwe

5 Deleuze przytacza powyższy cytat w następujących miejscach swoich dzieł: Deleuze, 1997, 213; Deleuze, 1998, 114; Deleuze 2008, 379.

myślenie polegałoby na próbie ogarnięcia tego zamętu. Niezbywalnym warunkiem myślenia pozostaje jednak przemoc. Przemoc jest tym, co wywołuje zamęt. Dzieje się to w dwóch krokach. Najpierw zostają zaburzone relacje między władzami, na samym końcu zaś władze pozbawione harmonii konstytuują niedogmatyczny obraz myśli. Fundamentalność tej cechy jako warunku konstytucji niedogmatycznego obrazu myśli została wskazana przez Deleuze'a już w jego monografii na temat Prousta z 1964⁶, czyli na pięć lat przed poszerzeniem tej koncepcji w *Różnicy i powtórzeniu*. W *Proust i znaki* powiada on tak:

Do tego, by nauczyć się myśleć, nigdy nie wystarczy wyłącznie dobra wola ani wypracowana metoda; aby zbliżyć się do prawdy nie wystarczy przyjaciel. (...) Wielki temat Czasu odnalezionego jest taki oto: poszukiwanie prawdy nie jest przygodą mimowolną. Myśl bez tego, co zmusza do myślenia co zadaje jej gwałt, jest niczym [Deleuze 2000, 92].

Mimowolna przygoda myśli zostaje przeciwstawiona przygodzie dobrowolnej. Zdaniem Deleuze'a nie jest tak, że godzimy się na myślenie. Taka zgoda oczywiście może się pojawić, jednakże jest czymś wtórnym; zgoda na myślenie, o ile jest poprzedzona przez – mówiąc ogólnie – noowstrząs⁷, jest tylko zgodą na zastaną sytuację, jest potwierdzeniem stanu rzeczy.

Empiryczna synteza Habitusa oraz Erosa i Mnemozyne

Specyficznym przedmiotem spotkania jest przedmiot, który pozwala bezpośrednio doświadczyć przeszłości. Zmusza on władzę pamięci do natychmiastowego umieszczenia świadomości w tym, co nigdy nie było przez nas

6 Polskie wydanie składa się z dwóch części. Drugą część Deleuze dopisał w latach siedemdziesiątych. Koncepcja dwóch obrazów myśli pochodzi z części pierwszej, właśnie z 1964 roku. Należy zaznaczyć, że jako taka koncepcja obrazu myśli pochodzi z *Nietzsche i filozofia*, opublikowanego w 1962 roku. Ta pierwsza wersja nie zawiera jeszcze wielu wątków, które z perspektywy późniejszych dzieł uważam za najważniejsze.

7 Pojęcia „noowstrząsu” Deleuze używa przede wszystkim do opisu doświadczenia widza kinowego [Zob. Deleuze 2008, 379].

zapamiętane, czyli właśnie czymś całkowicie nowym. W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze powiada, że „możemy wniknąć w bierną syntezę pamięci. Przeżyć w jakiś sposób byt w sobie przeszłości, tak jak przeżywamy bierną syntezę nawyku” [Deleuze 1997, 137]. Bierna synteza nawyku, czyli *Habitus* (1') odpowiada codziennemu doświadczeniu, podporządkowanemu *praxis*, dogmatycznemu obrazowi myśli, a przede wszystkim, nawyku, przez który podmiot jest przyzwyczajony do powtarzalności doświadczenia. Bezpośrednio z *Habitus*em związana jest empiryczna synteza pamięci (2'), wskazującą jej władzą jest pamięć dobrowolna, czyli taka, której działanie polega na intencyjnym skierowaniu świadomości ku temu, co w pamięci zachowane. Bergson powiedział o tej władzy, że jest „raczej *nawykiem oświetlonym przez pamięć*, niż samą pamięcią” [Bergson 2006, 66]⁸. Ilustracyjnym przykładem działania pamięci dobrowolnej jest uczenie się czegoś „na pamięć”. W cytowanym już wyżej rozdziale *Materii i pamięci* Bergson pisze tak: „Wspomnienie lekcji jako wyuczonej na pamięć posiada wszelkie znamiona nawyku. Osiąga się je, tak jak nawyk, poprzez powtarzanie tego samego wysiłku” [tamże, 63]. Oto podsumowująca charakterystyka pamięci dobrowolnej z *Proust i znaki*:

Pamięć dobrowolna zmierza od terażniejszości obecnej do terażniejszości „minionej”, czyli do tego, co było niegdyś, a czego już nie ma. Przeszłość pamięci dobrowolnej jest więc podwójnie względna: uzależniona od terażniejszości minionej, ale też od terażniejszości, wobec której jest teraz przeszła. Można powiedzieć, że owa pamięć nie chwyta bezpośrednio przeszłości i nadaje jej kształt uzależniony od terażniejszości. [Deleuze 2000, 57]

Problem

Oczywiście Deleuze nie twierdzi, że kierowanie się nawykiem jest czymś niewłaściwym. To całkowicie ludzkie – w codziennym znaczeniu tego słowa – że

8 W kontekście syntezy *Erosa* i *Mnemozyne*, rozważania i wnioski Bergsona można cytować właściwie na równi z dziełem Deleuze'a, oczywiście uwzględniając, że geneza statyczna porusza szerszy kontekst. „Jeśli *Materia i pamięć* – powiada – jest wielką książką, to być może dlatego, że Bergson wniknął głęboko w dziedzinę tej transcendentalnej syntezy czystej przeszłości i wydobyl wszystkie konstytuujące ją paradoksy” [G. Deleuze, 1997 132].

kierujemy się wyuczonymi schematami, że syntezy władz konstytuują „normalny” świat, zdowoworożądkowo myślący podmiot. Istnieją jednak sytuacje, w których podmiot syntez empirycznych (1') oraz (2') nie jest w stanie rozwiązać problemu, właśnie dlatego że natrafia na coś nowego. Problem jest czymś, co pojawia się w terażniejszości, gdy nawyk przestaje być wystarczający. Można przyjąć, że takie właśnie powinno być odczytanie Deleuze'a, o ile pominie się „szaleńcze” aspekty opisywanych przez niego doświadczeń. Terażniejszość stwarza problemy, konstytuuje pola problemowe [zob. Deleuze 1997, 128].

Syntezy transcendentalne można rozumieć w ten sposób, że są przyczynkami do odpowiedzi na terażniejsze pytania i problemy, na które w tej terażniejszości nie ma odpowiedzi i rozwiązania. „Siła pytań pochodzi zawsze skądinąd niż siła odpowiedzi, wyrasta z wolnej podstawy, która nie daje się rozwiązać” [tamże, 165] – powiada Deleuze. Wirtualny ekran byłby zatem czymś, czym „wypełnia się” obraz myśli podmiotu, który natrafił na problem. Mówiąc ściślej: podmiot zostaje zmuszony, szuka rozwiązania mimowolnie. Wtedy dopiero może zacząć działać i rozwiązać problem.

Transcendentalna synteza Erosa i Mnemozyne

Inaczej niż pamięć dobrowolna przedstawia się władza pamięci mimowolnej. Jest ona skutkiem spotkania czegoś, co nie może zostać rozpoznane, co w efekcie wytwarza specyficzną problematyczność. Tak pamięć mimowolną opisuje w *Materii i pamięci* Bergson:

Na przykład, przechadzam się po jakimś mieście po raz pierwszy. Na każdym zakręcie ulicy waham się, nie wiedząc dokąd idę. Jestem w niepewności, to znaczy, moje ciało staje wobec alternatywy, że mój ruch w swojej całości jest nieciągly, że w jednym z zachowań nie ma nic, co zapowiada i przygotowuje zachowania przyszłości. Później, po długim pobycie w mieście, będę machinalnie po nim krążył, nie zwracając szczególnej uwagi na przedmioty, przed którymi przechodzę [Bergson 2006, 74].

Nowe, nieznanne miasto nie może zostać rozpoznane, właśnie dlatego że jest dla kogoś nowe. W tym sensie zmusza ono do myślenia za sprawą ujawnienia granicy pamięci. Na

tym polega transcendentalna synteza Erosa i Mnemozyne. Pamięć zmusza myśl do myślenia, ponieważ jest w obliczu takiej sytuacji całkowicie bezradna, co ukazuje z kolei relacyjną zależność między pamięcią, a myślą. Spacer po mieście dobrze znanym odnosi się jedynie do nawyku: „jest machinalnym krążeniem”.

Przedmiot pamięci mimowolnej (na przykład ulice nieznanego miasta) nie może być odtworzony w intencyjnym akcie podmiotu. Na tym właśnie polega bierność tej syntezy, jej mimowolność. Podmiot nie dokonuje wyboru, jego władze robią to raczej za niego, ponieważ są zmuszone do działania przez problematyczną sytuację.

Wyjaśnia się teraz nazwa drugiej syntezy transcendentalej (2). Eros jest dla Deleuze władzą przypomnienia mimowolnego, spontanicznego odnoszenia się do przeszłości. Mnemozyne natomiast, to właśnie ta pamięć, która nie jest zależna od nas, ale subsumuje wszelkie wrażenia. W *Różnicy i powtórzeniu* czytamy: „Na tym właśnie polega związek Erosa i Mnemozyne. Eros wyrywa z czystej przeszłości wirtualne przedmioty i sprawia, że nimi żyjemy” [Deleuze 1997, 158]. Mnemozyne w ścisłym sensie oznacza więc pamięć czystą, która działa tylko wtedy, gdy przypomnienie (Eros) umieszcza w niej przedmiot wcześniej nieznanany.

Thanatos

Klasyczna wykładnia popędu śmierci przyjmuje, że jest to nieświadomione dążenie materii ożywionej do powrotu w stan materii nieożywionej, przez co Thanatosa interpretuje się jako popęd destrukcyjny. Deleuze twierdzi natomiast, że jest to popęd nie tyle dążący do zniszczenia życia, co do niematerialności jako takiej. Powiada on tak: „Śmierć nie pojawia się jako obiektywny model nieożywionej, indyferentnej materii, do której żywa istota miałaby 'powracać'; (...). Nie odpowiada stanowi materii, przeciwnie, koresponduje z pustą formą, która wyrzekła się wszelkiej materii – z pustą formą czasu” [tamże, 71]. Thanatos wyraża dążenie do przyszłości jako do tego, co niematerialne. To zaś, co niematerialne i przysłe jest dostępne tylko jako to, co wirtualne.

Dążenie do tego, co niematerialne, pojawia się jako skutek problemu, który nie mógł zostać rozwiązany przez działanie oparte na nawyku. Dlatego, jak pisze Deleuze, „trzeci czas, przyszłość, jest właściwym miejscem decyzji” [tamże, 402]. Decyzja

oczywiście zostanie zaktualizowana w terażniejszości, jednakże, aby została podjęta, potrzebny jest obraz myśli od niej wolny, co nie oznacza, że całkowicie niezależny. Prawdziwe problemy pojawiają się bowiem tylko w terażniejszości. Należy tu widzieć uogólnienie rozważań Deleuze'a nad Kantowskim pojęciem „wzniosłości”. Piramida była problemem podobnym do problemu, jakim jest zaginiony list z opowiadania Poe'go⁹.

Za każdym razem pojawia się przemoc i mimowolny akt myśli: piramida zmusza do myślenia, ponieważ jest postawiona jako problem („co to jest?”). Zgubiony list wywołuje zaś pytanie „gdzie on jest?”, przy czym w dziwny sposób nagle staje się obecny jako wirtualny – myśl zaczyna oglądać go ze wszystkich stron, naoczność dotyka, pamięć mimowolnie szuka momentu, w którym był widziany po raz ostatni, etc. To, co zgubione, jest więc w jakiś sposób obecne – to właśnie pusta przegródka, przedmiot paradoksalny, za sprawą którego wchodzimy w transcendentalną syntezę przyszłości. List, przedmiot zgubiony, a w końcu każdy przedmiot, spotkanie czy wydarzenie okazują się ostatecznie właśnie tego rodzaju problemami, problemami prawdziwymi.

To właśnie, a przynajmniej między innymi to, chce Deleuze powiedzieć w *Różnicy i powtórzeniu*, i to z tego zdaje relację statyczną geneza podmiotu, i to jest wnioskiem, do którego doprowadza strukturalna analiza władza poznawczych: istnieją niezaprzeczalnie sytuacje, w których nie można poradzić sobie bez zawieszenia aktualnej rzeczywistości. Jedyną zaś odpowiedzią na takie sytuacje, jest samodzielne stworzenie czegoś nowego. W istocie, jest to odpowiedź czegoś nowego na nowe – bowiem problem jest prawdziwy (a nie tylko pozorny) właśnie przez to, że wcześniej nie stanowił problemu. Rozwiązanie prawdziwego problemu to moment, gdy w świecie za naszą sprawą i w naszej sprawie pojawia się coś nowego.

9 Nawiązuję tu oczywiście do popularnego wśród francuskich intelektualistów opowiadania Edgara Allana Poe'go *Skradziony list*. Pojawia się tu pewna subtelna dystynkcja pojęciowa. Z *Różnicy i powtórzenia* wynika, że paradoksalny przedmiot w rodzaju zaginionego listu dotyczy transcendentalnej syntezy pamięci (tamże, 157), zaś tym, co „porusza” trzecią syntezę, jest przedmiot = x, różny od przedmiotu paradoksalnego. Jednakże, trzecia synteza „pochłania” całość syntez wcześniejszych – co przekłada się na to, że wirtualny list, o ile zostanie postawiony jako problem przyszłości, staje się przedmiotem = x trzeciej syntezy czasu; każdy przedmiot = x jest paradoksalny i partycypuje w pamięci, ale nie każdy przedmiot wirtualny trafia w żywioł przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson H. (2006), *Materia i pamięć*, przeł. R. J. Weksler-Waszkineł, Kraków: Zielona sowa.
- Deleuze G. (1999), *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Deleuze G. (2008), *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, przeł. J. Margański, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Deleuze G. (1998), *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.
- Deleuze G. (1997), *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: KR.
- Heidegger M. (1983), *Co to znaczy myśleć?*, przeł. J. Mizera i J. Tischner, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. I, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kant I. (2004), *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
- Žižek S. (2004), *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, Nowy York i Londyn: Routledge
- Žižek S. (2001), *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Anna Szklarska

Uniwersytet Jagielloński

Wspólne problemy antropologii filozoficznej Hannah Arendt i Giorgio Agambena

Hannah Arendt i Giorgio Agambena łączy podejmowanie podobnej problematyki, refleksja nad kondycją człowieka, naturą zła, zbrodniczymi systemami. Ich myśl zawiera próbę diagnozy dylematów epoki, w której żyjemy. Oboje wskazują na zagrożenia świata nowoczesnego, który dysponuje niespotykanymi nigdy wcześniej sposobami destrukcji. Wspólne jest im również przekonanie, że ludzka wielość stanowi podstawę polityki i jest ona w sensie politycznym tożsama z wolnością.

Agamben inspirował się myślą Arendt, w swych pracach nawiązywał do niej wielokrotnie, a w niektórych kwestiach, jak wówczas, gdy opisuje triumf nagiego życia, stanowiącego odpowiednik *animal laborans* – można go uważać za kontynuatora myśli wybitnej filozofki. Wprawdzie nie poznał on nigdy Arendt osobiście, niemniej od 1968 korespondowali ze sobą. Adres Hannah Arendt przekazał mu Martin Heidegger podczas seminariów w Prowansji, w których Agamben uczestniczył latem 1966 i 1968.

Obydwoje zajmowali się problematyką Holocaustu i ludzi uznawanych przez świat za zbędnych. Dla Arendt, która była żydowskiego pochodzenia, sprawa była osobista. Co więcej – sama Arendt przez 18 lat, od momentu opuszczenia Niemiec w 1933 aż do roku 1951, kiedy uzyskała obywatelstwo amerykańskie, była jako bezpaństwowiec pozbawiona wszelkich praw i ochrony rządu i państwa. Cały czas była jednak aktywna politycznie – pracowała w organizacjach ułatwiających Żydom emigrację do Palestyny, a także współpracowała z działaczami antyfaszystowskimi.

Agamben również nie należy do filozofów „gabinetowych”, zamkniętych w abstrakcyjnym świecie, zanurzonych wyłącznie w filozoficznych dociekaniach, nie zabierających głosu w sprawach aktualnie ważkich. Wprost przeciwnie, myśliciel jasno i bezkompromisowo wyraża swe poglądy polityczne. Jest krytyczny wobec formy identyfikacji obywateli za pomocą paszportów biometrycznych i przeciwny

prowadzeniu wojny z terroryzmem przy wykorzystaniu hasła obrony praw człowieka.

Arendt i Agambena łączą także w pewnym zakresie te same inspiracje filozoficzne. Agamben był zaangażowany we włoskie wydanie dzieł Waltera Benjamina; Arendt o Benjaminie napisała książkę biograficzną. W centrum zainteresowania obojga stoi obdarzony zdumiewającą łatwością czynienia zła, pełen pychy człowiek, który eksperymentuje ze swymi biologicznymi ograniczeniami, konstruuje bombę atomową i tworzy obozy koncentracyjne.

Oboje pozostają niezmiernie wrażliwi na procesy w świecie, które, choć wygenerowane przez człowieka, to mogą doprowadzić do jego zagłady. Ich myśl rozwijana jest w odniesieniu do społecznej rzeczywistości, w której przyszło im żyć, zawiera trafną, acz niezmiernie krytyczną diagnozę współczesności.

Arendt definiuje kondycję ludzką jako zespół warunków danych człowiekowi i określających jego życie na ziemi. Jedynie natura ludzka ma charakter otwarty. Próby wytwarzania sztucznego życia w warunkach laboratoryjnych, będące symptomem pragnienia ucieczki od kondycji ludzkiej, mogą skutkować nieprzewidywalnymi konsekwencjami, których nawet nie jesteśmy dziś w stanie sobie wyobrazić. Społeczeństwo, które budujemy, winno w sposób naturalny koegzystować z biosferą. Nie wystarczy jedynie wytwarzać, trzeba też umieć panować nad artefaktami. Współczesny człowiek jest pyszny, dąży do zniesienia naturalnych ograniczeń, nie dostrzega przyszłych zagrożeń.

Wspólnym punktem odniesienia myśli Arendt i Agambena jest radykalne zło totalitaryzmu. Zarówno Arendt, jak i Agamben są zdania, że duma z bycia człowiekiem została zatracona po obozach, które były próbą unicestwienia człowieczeństwa w człowieku. Bezpowrotnie utracone zostało oczarowanie ludzi człowieczeństwem, które poprzedzało Holocaust. Oboje zdają się twierdzić, że trzeba sobie uświadomić do czego zdolny jest człowiek. Nieprzypadkowo mottem książki Agambena *Co zostaje z Auschwitz* jest zdanie: „Być wystawionym na wszystko to być do wszystkiego zdolnym”. W innym miejscu filozof pisze: „obóz stanowił miejsce ostatecznego spełnienia nazistowskiej polityki, która (...) była sztuką czynienia możliwym tego, co zdawało się niemożliwe”¹.

1 Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S.Królak, Wyd.Sic!, Warszawa 2008, s. 78

Arendt wskazuje na zdumiewająco łatwe i bezkarne przejście w myśleniu człowieka od „wszystko jest dozwolone” do „wszystko jest możliwe”. Jak głosi: „totalitarne piekło jest dowodem na to, że człowiek może urzeczywistnić diabelskie fantazje, a niebo nie spada na głowę ani nie rozstępuje się ziemia”². Oboje są również zdania, że totalitaryzmu nie da się zrozumieć przez porównanie z czymś znanym. Powołując się na świadectwo ocalałych z Zagłady, piszą o fenomenie, kiedy to ofiary stają się oprawcami, a oprawcy – ofiarami, bowiem obie grupy dostały swoistego braterstwa w upodleniu, w zezwierzęceniu, nikczemności³. Arendt zwraca uwagę, iż w społeczeństwie totalitarnym jest miejsce tylko dla katów bądź ofiar, podstawy do tego stwarza ideologia, która uważa siebie samą za nauką filozofię. Agamben podkreśla rozbieżność między możliwością stwierdzenia historycznych faktów a możliwością zrozumienia tego, co za nimi stało. Ci, którzy trafili do obozów koncentracyjnych poddawani byli straszliwemu eksperymentowi. Po tym, co stało się w Auschwitz, możliwe jest już tylko życie w cieniu Auschwitz. Auschwitz pozbawia nas komfortu myślenia o człowieku jako o istocie wyjątkowej. Obala również przekonanie, iż życie ludzkie nieodłącznie wiąże się z godnością.

Forma świadectwa tego, co wydarzyło się w Auschwitz, gwarantuje niemożność podważenia tego, co miało tam miejsce. Ponieważ ocalały świadczy nie o Auschwitz, lecz w imieniu muzułmana, w oparciu o niemożność mówienia, zatem świadectwo nie może zostać zanegowane. Co więcej, skoro prawdziwe świadectwo dać może jedynie ten, kogo człowieczeństwo próbowano unicestwić, znaczy to, że absolutne unicestwienie tego, co ludzkie, nie jest jednak możliwe.

Agamben nazywa Arendt „autorką najodważniejszej i najbardziej demistyfikatorskiej pracy, jaką poświęcono zagadnieniu zła w naszych czasach”⁴. Arendt próbuje nakreślić historyczną perspektywę, po to by udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie wydarzenia na arenie międzynarodowej przygotowały Holocaust.

2 Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t.2, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 210

3 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, op. cit., s. 15

4 Ibidem, s. 71

Holocaustu nie sposób wyjaśnić za pomocą prostych hipotez i kategorii przyczynowości. Zamiast tego Arendt proponuje analizę „podziemnych żywiołów”, które – jak imperializm i polityka kolonialna, czy rasizm i antysemityzm – przygotowały grunt dla totalitaryzmu. Jej próba zrozumienia historii ma głęboko filozoficzny wydźwięk. Totalitaryzm jest formą rządów, której istotą jest terror, a zasadą działania logika myślenia ideologicznego. Arendt postawiła pytanie: jak możliwe było tak niewyobrażalne zło? Jeśli jednostka bezmyślnie utożsamia się z systemem, może dokonywać ogromnego zła bez najmniejszego poczucia odpowiedzialności. Zanik myślenia, prosta bezrefleksyjność służą niezmiernie rozprzestrzenianiu się zła w świecie. Tymczasem idzie jedynie o to, byśmy myśleli nad tym, co robimy – twierdzi Arendt. Brak myślenia jest źródłem zła. Człowiek w systemie totalitarnym przenosił odpowiedzialność na innych, podpierał się autorytetami i tym, że wszyscy to akceptowali. Machina była piekielna i świetnie zorganizowana, ale jeśli są takie struktury społeczne i jeśli ludzie się z nimi utożsamiają – to są banalni w swej bezmyślności.

Arendt stawia niezwykle odważne tezy, jedną z nich jest ta, iż nawet naród żydowski i syjoniści przyczynili się do powstania totalitaryzmu. Kontrowersyjne jest też np. twierdzenie, że człowiek może czynić zło nie będąc nikczemnym.

Arendt nazywa antysemityzm pierwszym filarem piekła. „Korzeń” z tytułu jej dzieła powinien być rozumiany jako coś, z czego proces czerpie siłę. Autorka wskazała na punkty, z których wyrósł Holocaust. Jest to próba pokazania źródeł, choć tak radykalne zło jest niepojmowalne. Co więcej, zdaniem Agambena, etyka po Auschwitz, rozumiana jako drogowskaz życiowy podpowiadający człowiekowi jak odnaleźć się w świecie - nie jest możliwa, bowiem żadna koncepcja etyczna, żadna z owych powszechnie szanowanych i obowiązujących zasad etycznych w obliczu wydarzeń Zagłady okazała się niewystarczająca, nieprzydatna. Jak pisze Agamben: „nie przeszła decydującej próby”⁵. Człowiek staje zatem wobec dylematu - co teraz? Odwiecznie nurtujące go pytanie „jak żyć?” przemianowane zostaje w jeszcze bardziej dramatyczne - jak żyć po Auschwitz? Arendt konsekwentnie zawiesza to pytanie, natomiast Agamben

5 Ibidem, s. 10

w swoich pracach, np. we *Wspólnota, która nadchodzi*, podejmuje się interesujących prób nakreślenia horyzontu etyki dla przyszłych pokoleń. Być może potrzeba było tych kilku dziesięcioleci po koszmarze Auschwitz, by możliwe było przejście od pełnej pokory konstatacji, iż etyka w obliczu i po Auschwitz jest niewystarczającą pociechą, do prób szukania dlań nowych fundamentów, co czyni Agamben, a czego Arendt bezpośrednio się nie podjęła. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, iż myśl, która formalnie nie jest etyką, może zawierać ogromne pokłady treści etycznej i być doskonałym materiałem dla etycznych badań, a za taką można uznać filozofię Hannah Arendt. Dała nam ona genialne studium totalitaryzmu, a wraz z nim naukę, iż można mordować człowieka nie czując, że się popełnia zbrodnię. Tak działo się już w procesie kolonizacji, stanowiącym modelowy przykład straszliwej arogancji silniejszych barbarzyńców. Murzynów, posiadających i tworzących piękne kultury, dopasowane do środowiska i warunków, w jakich żyli, Brytyjczycy uznali za gorszych. Z obawy o przemieszanie się kultur kolonizatorzy odebrali rdzennej ludności godność i człowieczeństwo. Arendt w myśleniu w kategoriach rasy poprzedzającym rasizm dostrzegała jego przedświt. Koncepcje nadludzi były silne na długo przed tym, jak totalitaryzmy zgarnęły swe straszliwe żniwo i nadal istnieje ryzyko, że ponownie zatriumfują, zwłaszcza jeśli prawa człowieka nie będą przestrzegane.

Kluczowym pojęciem antropologii filozoficznej Agambena jest *homo sacer* - człowiek bez godności, wegetujący, bez praw obywatelskich, w ekstremalnej postaci człowiek, którego można bezkarnie zabić, jak więzień obozu koncentracyjnego, obdarty nawet z instynktu życia, bezwolnie pozwalający prowadzić się do komory gazowej (zatem to *homo sacer* mógłby najlepiej zaświadczyć o zbrodniach totalitaryzmu). Zdaniem Agambena *homo sacer* nie zniknął wraz z końcem tego zbrodniczego systemu. Współcześnie *homini sacri* są choćby uchodźcy. Pozawala to Agambenowi wskazanie podobieństwa między totalitaryzmami a systemami demokratycznymi, które głosząc hasła praw człowieka, roszczą sobie zarazem prawo do nadzorowania biologicznego życia ludzi.

Agamben posługuje się kategorią *homo sacer* na określenie człowieka, którego zabicie nie mogłoby zostać uznane ani za przestępstwo, ani za rytualną ofiarę. W

przekonaniu Agambena *homo sacer* jest kategorią, dzięki której możemy zobaczyć Auschwitz w nowej perspektywie. Filozof porównuje to, co działo się w obozie, ze współczesnymi okolicznościami, z przestrzeniami poza prawem, tworzonymi dla szukających azylu uchodźców, czy też z ludźmi podtrzymywanymi sztucznie przy życiu dzięki medycznej aparaturze. Píše o mechanizmach biowładzy, która nagie, tj. biologiczne życie i jego aspekty, stawia w centrum swych zainteresowań i życia politycznego; pokazuje tym samym, że biologiczność zaczyna pełnić kluczową rolę w publicznym dyskursie. W obozie stara się dostrzec model pomagający nam zrozumieć aktualne sytuacje, z jakimi zderzamy się w życiu, zaś figura *homo sacer* służy mu do ujęcia stosunku prawa do życia w zupełnie nowej optyce.

Totalitaryzm stworzył człowieka zbędnego, który niestety nie zniknął wraz z upadkiem tego zbrodniczego systemu. Włoski myśliciel do osób zbędnych zalicza uchodźców pozbawionych wszelkich praw za wyjątkiem prawa do życia, które niczego nie gwarantuje. Jak twierdzi, obecnie podczłowiek powinien interesować nas dużo bardziej niż nadczłowiek. Zdaniem Arendt człowiek potrzebuje zbiorowości politycznej, która byłaby w stanie zapewnić mu fundamentalne prawa. Filozofka wielokrotnie wyrażała przekonanie, że człowiek potrzebuje należeć do społeczności, która byłaby dlań gwarantem poszanowania podstawowych praw. Stajemy się równi dopiero jako członkowie grupy. Utrata statusu politycznego jest zawsze dla człowieka dramatyczna w skutkach.

Zdaniem Arendt podstawą do ustanowienia rządów totalitarnych jest występowanie w państwie ogromnych mas ludzi zbędnych, które pojawiły się na skutek upadku europejskiego systemu stanowego. Przekształceniu klas społecznych w masy towarzyszył zanik solidarności grupowej. Atomizacja społeczeństwa, nastawienie na zysk, dobro własne z pominięciem interesu ogółu druzgocąco odbija się na postawach obywatelskich. Jednostka w społeczeństwie masowym jest odizolowana od sfery politycznej i samotna w całokształcie swojej egzystencji.

Agamben z troską wskazuje na istnienie coraz większych mas ludzi zbędnych, co – jak przestrzegała Arendt – w prostej linii może doprowadzić do ponownego triumfu totalitaryzmu na arenie historii. Sprzyja temu również osamotnienie, dawniej będące

dla człowieka krańcowym przeżyciem, a dziś stanowiące coraz powszechniejsze doświadczenie. Zjawisko zorganizowanej samotności intensyfikuje się w społeczeństwie masowym, gdzie nie tylko ludzie zostają pozbawieni prywatności, ale również dokonuje się degradacja sfery publicznej. Arendt pozostawiła nam ostrzeżenie, iż powrót totalitaryzmu jest dużo bardziej realny, niż mogłoby się wydawać. Agamben idzie nieco dalej obwieszczając niejako, że być może, w pewnym sensie – ów powrót już się dokonał. Jednak nie jest jego intencją przepowiadanie apokalipsy, tylko właściwy sposób odnoszenia się do problemów, z którymi przyszło nam się zmagać.

W opinii Agambena klasyczne rozróżnienie na życie prywatne i publiczne, na człowieka jako istotę biologiczną i człowieka jako polityczny podmiot, dawno już się zdezaktualizowało. Agamben, pisząc o zanikaniu granic między prywatnym, a publicznym, biologicznym i politycznym wyraźnie inspirowany jest myślą Arendt.

Arendt dogłębnie opisywała przemiany w sferze publicznej i prywatnej idąc od antycznej Grecji, po nowożytność i nowoczesność, wskazując jak to, co dawniej przynależne do dziedziny prywatnej, zostało przeniesione do publicznej. Agamben, zwracając uwagę na przemieszanie tych dwóch sfer i głosząc, że żyjemy w całkowitej prywatności i zarazem w całkowitym upublicznieniu, jest tu jej kontynuatorem.

W antycznej Grecji wszystko, co konieczne, pożyteczne i nastawione na zaspokojenie potrzeb biologicznych, było zarezerwowane dla sfery gospodarstwa domowego. Z upływem czasu to, co wiązało się z mozolną pracą, przetrwaniem gatunku, przeszło do sfery publicznej. Dziś wolny jest ten, kogo polityka nie dotyczy. Oboje, Arendt i Agamben, są zdania, iż to społeczeństwo kapitalistyczne zachwiało relacjami między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. W polis panował nonkonformizm, w społeczeństwie masowym jest dokładnie odwrotnie. Obok konformizmu obserwujemy triumf uniformizacji. Przekształceniu klas społecznych w masy towarzyszy zanik postaw obywatelskich, gdyż zatomizowane jednostki są nastawione przede wszystkim na zysk własny. Współzawodnictwo zastąpiła konkurencja, w której wszystkie posunięcia są dozwolone. Arendt przypomina nam, iż w polis siła nie działała, dla Greków *hybris* była złem. Polis dawała gwarancję ochrony przed powierzchownymi kontaktami między ludźmi, gdyż działanie weń opierało się na

trwałej obecności innych. Na przestrzeni epok działanie zastąpione zostało pracą, czyny natomiast – czynnościami. Przez publiczne Arendt rozumie to, co światowe, odbywające się w odkryciu i dające szansę na nieśmiertelność. Prywatne natomiast oznacza to, co nie daje się wyrazić, lub nie powinno być ujawnione. Sfera publiczna wyrasta z działania razem z innymi. Działania nie wymusza na nas konieczność biologiczna. Słowem i czynem wpisujemy się w ludzki świat, ale, jak podkreśla Arendt - działanie i mowa potrzebują obecności innych. Działanie ma zawsze nieprzewidywalne konsekwencje. Zdolność przebaczenia, która oczyszcza pole do dalszych inicjatyw i składanie obietnic, które daje nadzieję na pewien porządek, stanowią przeciwwagę dla nieprzewidywalności. Obecnie, kiedy rynkiem jest cały świat, ludziom jeszcze trudniej jest przewidywać. Globalizacja oznacza dla ludzkości ogromne zubożenie jej kulturowej różnorodności. Arendt z niepokojem konstatuje, iż zamiast wzajemnej, harmonijnej koegzystencji zróżnicowanych kultur, ludzkość zmierza ku ujednoczeniu. Agamben zaś zauważa, iż brak duchowej ojczyzny prowadzi ludzi w kapitalizmie do poczucia wyobcowania i bezdomności. Przede wszystkim zaś, ludzka wielość i różnorodność została współcześnie zastąpiona pojedynczością człowieka masowego, który jest wyobcowany i nie czuje się odpowiedzialny za sferę publiczną.

Agamben przeprowadza bezwzględny krytykę polityczno-prawnego ustroju współczesnej demokracji. Zwraca uwagę na niebezpieczeństwo odpowiedzialności ludzi do postaci samego nagiego (biologicznego) życia. Za Benjaminem wskazuje na fakt, iż stan wyjątkowy, w którym żyjemy, stał się regułą. Dokonało się upowszechnienie stanu wyjątkowego jako modelu władzy nowoczesnej demokracji. Opozycja, która zdaniem Agambena wyjątkowo trafnie oddaje mechanizmy współczesnej władzy, to nagi, biologiczne życie oraz życie społeczne, w ramach pewnej kultury, życie w polis. Agamben rozumie stan wyjątkowy jako sytuację, kiedy człowiek zostaje sprowadzony do samego nagiego, biologicznego życia, pozostającego w centrum zainteresowania władzy, którego paradygmatem jest *homo sacer*, człowiek zbędny, uchodźca, czy pacjent pogrążony w śpiączce i sztucznie podtrzymywany przy życiu. Wreszcie – figura *homo sacer* znajduje swego odpowiednika w obozowym muzułmanie, żywym trupie, jedynym predysponowanym, by zaświadczyć o koszmarze obozu i nie będącym w stanie

tego uczynić.

Agamben pisze o „kontrolu sprawowanej przez nową bio-władzę”⁶, która wytworzyła sobie i przywłaszczyła szereg technologii. Filozof uważa, że decydujące znaczenie dla czasów współczesnych miało upolitycznienie nagiego życia jako takiego. Agamben swoją refleksją nawiązuje do Arendt, która opisywała „proces, w którego wyniku życie biologiczne jako takie, zaczyna zajmować centrum sceny politycznej nowoczesności. Arendt widziała w owym prymacie życia naturalnego nad politycznym działaniem początek transformacji i upadku przestrzeni publicznej nowoczesnych społeczeństw”⁷.

Agamben zastanawia się jaki jest obecnie stosunek między polityką, a życiem i uznaje, że wpisanie nagiego życia w sferę polityczną stanowi rdzeń suwerennej władzy. Władza ta za przedmiot i przestrzeń swej dominacji obiera właśnie nage życie, które zaczyna wypełniać całą przestrzeń polityki. Współczesna władza zarządza przetrwaniem jednostek i populacji. Agamben uważa, że nowoczesna polityka odznacza się tym, iż nage życie nie tylko staje się istotnym elementem polityki władzy państwowej, ale, że życie polityczne i biologiczne, prawo i życie jako takie „wkraczają w obszar nie dającej się wyeliminować nierozróżnialności”⁸. Dawniej przestrzeń nagiego życia usytuowana była na peryferiach ustroju, dziś zostało one postawione w centrum. Obecnie w myśleniu i debacie publicznej prym wiodą pojęcia takie, jak: płodność, śmiertelność, wyż demograficzny, zachorowalność, polityka prozdrowotna, etc. Termin „populacja” zastąpił używane przez stulecia słowo „lud”. Cieleśnością epatowani jesteśmy w sferach sztuki, nauki i rozrywki. W centrum zainteresowania społeczeństwa stoją zagadnienia związane z polityką prokreacyjną, technikami rozmnażania pozaustrojowego, regulacją płodności. Niestety, władza chce mieć tutaj wpływ na swych obywateli i w sposób mniej lub bardziej bezpośredni stara się kontrolować i regulować ich rozrodczość. To, co najbardziej prywatne, stało się przedmiotem publicznej dyskusji, gdzie toczy się spory o

6 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, przeł.: M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 12

7 Ibidem, s.13, Agamben posługuje się zwrotem *homo laborans* na określenie tego, co Arendt rozumiała przez *animal laborans*

8 Ibidem, s. 20

eutanazję i zapłodnienie *in vitro*. Agamben, za Michelelem Foucaultem, chce dokonać demistyfikacji władzy, przed którą nie sposób uciec. Władza przejawia się w relacjach rodzinnych, gospodarce, medycynie, różnego rodzaju organizacjach, instytucjach religijnych. Regulacje nakładane przez władzę internalizujemy godząc się, by ingerowała w nasze życie – na tym polega jej przebiegła skuteczność i wewnętrzna funkcja. Potęga władzy jest ogromna, choć najczęściej nie jesteśmy tego świadomi, gdyż kontrola przebiega w sposób niezauważany. Zasadza się na swoistej cichej „współpracy” między rządzącym, a podległymi mu, nie jest sprawą tylko jednej strony. Nowa władza nie przyjmuje postaci konkretnego, indywidualnego, dającego się łatwo wskazać prześladowcy. Nie idzie jej również o nadzorowanie śmierci, nie koncentruje się na uzyskaniu mocy pozbawiania życia pozostających w zasięgu jej wpływów podmiotów, ponieważ chce kontrolować samo życie.

Bio-władza triumfuje nie na skutek zabijania, lecz przez opanowanie życia. Agamben wskazuje na to, że bio-władza, a właściwie życie, zniewala ludzi. Kiedy życie staje się tak agresywne i wszechogarniające - śmierć okazuje się mniej realna i traci swą odrębność. Zapomina się, że życie jest godne w połączeniu ze śmiercią, która jest jego dopełniającym przeciwieństwem. Dziś śmierć postrzegana jest jako końcowy etap egzystencji. Agamben zgadza się z Foucaultem, który konstatuje zjawisko dyskwalifikacji śmierci.

Nastąpiła epoka kultu nagiego życia. Zdaniem Agambena miarą człowieczeństwa może być dystans wobec trywialnej strony życia. W tym sensie współczesny człowiek, zanurzony w trywialnej stronie życia, tj. dotyczącej aspektów związanych z jego biologicznością – pozwala życiu triumfować nad swym człowieczeństwem. Agamben widzi tu analogię do opisywanego przez Arendt pojawienia się w przestrzeni publicznej *animal laborans*. Zdaniem Arendt może to prowadzić do niebezpiecznych konsekwencji. Grecy radzili sobie z okiełznaniem życia, jednak wraz z odejściem greckiej *polis* ludzie mają z tym coraz większy problem. Bio-władza realizuje się poprzez bio-politykę, czyli szereg inicjatyw sytuujących nagie życie i zjawiska z nim związane w sferze publicznej. Agamben uważa, że następuje tu pewne przewartościowanie; jest zdania, iż: „życie jako

funkcja jest czymś innym niż życie jako historia”⁹. Filozof, powołując się na Arendt, podkreśla, iż ta, charakteryzując kondycję ludzką pracę, służącą podtrzymaniu biologicznego życia i przetrwaniu gatunku, stawiała niżej niż inne aktywności. Człowiek ze swej istoty realizuje się najdoskonalej w przestrzeni wolności, a zatem poprzez działanie i wytwarzanie, skoncentrowane na osiągnięciu trwałych wartości i w konsekwencji nawet umożliwiające mu obcowanie z nieśmiertelnością, np. poprzez dzieła, które są w stanie przetrwać niejedno jednostkowe życie. Dla Greków kres życia nie musiał następować wraz z ustaniem czynności biologicznych organizmu, stąd problemy nagiego życia w ogóle ich nie zajmowały. Proza życia, jego trywialność, jak również to, co dlań najintymniejsze - narodziny i śmierć, były zarezerwowane dla sfery gospodarstwa domowego. Grecy dążyli do osiągnięcia wolności od tego wymiaru życia, gdyż uznawali, że człowieczeństwo realizuje się najpełniej w sferze wartości, poprzez słowa i czyny między wolnymi podmiotami. Agamben, powołując się na Arendt, zwraca uwagę, że z upływem wieków następowało stopniowe przewartościowanie tego porządku, przy czym odwrócenie owej hierarchii apogeum osiągnęło w czasach nam współczesnych, epoce kultu nagiego życia. Obecnie ludzie sporadycznie żyją z myślą o tym, by pozostawić po sobie sens, który przetrwa ich życie, a jeśli już tak czynią, to przez ów sens rozumieją swoje dzieci i wnuki (zatem znowu powracamy do punktu wyjścia i przyznania pierwszeństwa życiu *stricte*). Tymczasem Arendt, która niezmiernie ceniła sobie ludzką zdolność ustanawiania nowego początku, przez owe inicjowanie, *natality* rozumiała nie tylko przekazywanie życia w biologicznym sensie, ale tworzenie czegoś na nowo poprzez działanie i myślenie. Twierdziła także, że *natality* winno stać się centralną kategorią myśli politycznej. Możemy mówić w tym kontekście o podwójnych narodzinach: pojawieniu się na świecie, a następnie – mowę i działanie – wkroczeniu w ludzki świat. Arendt, podobnie jak Agamben, zdawała sobie wyraźnie sprawę z tego, że „właśnie *natality* jest najbardziej (...) narażone na niebezpieczeństwo: samo może stać się przedmiotem ludzkiego działania i potencjalnej kontroli”¹⁰.

9 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, op. cit, s. 127

10 Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2000, s. 93

O życiu mawia się, że jest święte i głosi potrzebę ustanowienia dlań szczególnych praw. Niepokojące jest to, że na tym się poprzestaje, zapominając o domaganiu się ustanowienia praw, które służyłyby ochronie ludzkiej wolności i godności. Nawet ludzie wierzący i religijni myślą o wieczności nie w odniesieniu do własnego jednostkowego życia, ale o życiu wiecznym jako takim. Ziściło się nam i upowszechniło przekonanie Epikura, iż żyjąc, trzeba myśleć tylko o życiu, nie o śmierci, gdyż tej nie ma, nie dotyczy nas. Ludzie tak dalece angażują się w utrzymanie życia, że na podobieństwo zwierząt przestają myśleć o własnej śmierci, zupełnie jakby nie docierała do nich ich własna skończoność. W świecie przyrody występuje tylko cykliczny rozwój i rozpad. Współczesny człowiek zgadza się odtwarzać ten rytm i w nim, tak jak *animal laborans*, nie podejmuje namysłu i działania. Agamben interpretując kategorię *animal laborans* widzi w nim zwierzę, które pracuje w sposób instynktowny, choć z mozółem, po to, by zapewnić sobie biologiczne trwanie. *Animal laborans* nie myśli o przyszłości. Kiedy znika pragnienie nieśmiertelności, a wraz z nim świadomość tego, że jesteśmy istotami skończonymi, okazuje się, że nie chce nam się podejmować minimalnego wysiłku, wykraczającego poza ten potrzebny do biologicznego trwania, wpadamy bowiem w iluzję, iż na więcej mamy czas i jeszcze zdążymy. Agamben pisał o ryzyku związanym z owym życiem w zawieszeniu, mogącym skutkować tym, iż czekając, możemy nie zdążyć zrealizować swoich planów i pragnień. Zwierzęta żyją poza czasem – nie pamiętają swojej przeszłości i nie tworzą żadnych projekcji odnośnie przyszłości. Teraźniejszość przeżywają głównie na poziomie bólu lub przyjemności fizycznej. *Animal laborans* w ten sam sposób, poprzez swoją cielesność, wychodzi ku innym przedstawicielom swojego gatunku. Nie spotyka się z nimi na agorze, nie przeżywa ich obecności we współdziałaniu. Człowiek zachowuje się tak, jakby rzeczywiście pragnął potwierdzić, że pochodzi od zwierząt i ze swą biologicznością ma więcej wspólnego, niż ze sferą ducha.

Agamben rozumie biowładzę jako wytyczanie granic, które dzielą życie na uprawnione i wykolejone, wyłączone poza nawias. Wszystko to ma źródło w tym, iż nowożytna polityka uznaje życie za swą kluczową wartość. Tu dostrzega Agamben podobieństwo, wspólną optykę demokracji i totalitaryzmu, które nie bez powodu

potrafiły stosunkowo łagodnie zastępować się na arenie dziejów. Musimy zdawać sobie sprawę, że każdy z nas jest poniekąd *homo sacer*, jest żyjącym w stanie permanentnej niewiedzy, czy aby nie został już uznany za zbędnego, społecznie niepożądanego. Dzisiejszy świat jest jak obóz, w którym o życiu i śmierci stanowi arbitralna decyzja, w dodatku uregulowana mocą prawa i podtrzymywana przez jego autorytet. Władza dysponuje technologią mogącą sterować nagim życiem, przedłuża jego funkcje, bądź uznaje, iż życie na to nie zasługuje. To, co dawniej przynależało do sfery transcendencji, zostaje sprowadzone niemal do technicznych kwestii, a odbywa się to w atmosferze festiwalu życia, wśród co rusz wznoszonych haseł o jego świętości.

Biowładza jednak nie ma w sobie nic demonicznego, jest sytuacją, gdy wyjątek staje się normą, gdy bioetyczne kwestie zostają wciągnięte w sferę polityki; jest uznaniem na mocy suwerennego przepisu pewnej formy życia za przeklętą.

BIBLIOGRAFIA

Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Homo sacer*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006

Giorgio Agamben, *Wspólnota która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Ha!art, Warszawa 2009

Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987

Hannah Arendt, *The Human Condition. The central dilemmas facing modern man*, wyd. Anchor Books, New York 1959

Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000

Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa

Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008

Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł: M. Godyń, W. Madej, Altheia, Warszawa 1994

Hannah Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991

Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł: W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007

Hannah Arendt, *O przemocy, Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Altheia, Warszawa 1998

Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł: M. Godoń, Czytelnik, Warszawa 2003

Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005

Hannah Arendt, *Propaganda totalitarna*, przeł. A. Rój, CDN, Warszawa 1986

Hannah Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008

Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, przeł. A. Kopacki, wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007

Hannah Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996

Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000

Miłowit Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek myśli politycznej i księgarnia akademicka, Kraków 2006

Cezary Wodziński, *Raport w sprawie zła*, w: Kwartalnik filozoficzny, t. 22, zeszyt 4, 1994

Piotr Stankiewicz

Uniwersytet Warszawski

Autarkia a Inny – o pewnym problemie w stoicyzmie

Wstęp

Tekst niniejszy jest przedstawieniem jednego z elementów mojej pracy doktorskiej, którą przygotowuję w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem dr hab. Janusza Dobieszewskiego. Praca ta poświęcona jest filozofii stoickiej – tropieniu i badaniu jej potencjalnych sprzeczności wewnętrznych, a także analizie krytyki, jakiej stoicyzm może być poddany z perspektywy dzisiejszej filozofii i humanistyki. Praca dotyczy trzech zasadniczych działów tematycznych: problemu z twórczością artystyczną w stoicyzmie i relacji stoika do sztuk pięknych (w dzisiejszym rozumieniu tego terminu), trudności, jakie wiążą się z pojęciem „natury” (a zatem i z fundamentalną dla stoicyzmu kategorią „zgodności z naturą”), a także badaniu istoty relacji między stoikiem a drugim człowiekiem („Stoik a Inny”). Niniejszy tekst jest skrótowym przedstawieniem jednego z elementów tegoż właśnie ostatniego działu.

Przedstawienie problemu

Punktem wyjścia dla moich analiz jest konstatacja, że postulaty autarkii i zaangażowania w relacje z innymi ludźmi zdają się wchodzić ze sobą w sprzeczność. Czym jest postulat autarkiczny, tego wyjaśniać nie trzeba, dość przytoczyć *incipit* „Encheiridionu” Epikteta:

Z wszystkich rzeczy jedno są od nas zależne, drugie zaś niezależne. Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast od nas: ciało, mienie, sława,

godności i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem
[Epiktet, *Ench.*, 1].

Po przyjęciu tego bazowego rozróżnienia, etykę stoicką można zdefiniować jako etykę moralnego odwrócenia się od tego, „co nie jest naszym dziełem”, i uznaniu wyłącznie „rzeczy od nas zależnych” za poprawnie opisywalne takimi predykatami jak „dobry” i „zły”. Postulat autarkii można zatem wyrazić jako postulat niezależności od rzeczy zewnętrznych (rzeczy ode mnie niezależnych).

Czym jest natomiast postulat „zaangażowania w relacje z innymi ludźmi”? Sytuacja jest tutaj nieco bardziej skomplikowana, bowiem zdaje się on realizować na dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich jest dezyderat społecznej (społeczno-politycznej) aktywności stoika. Jego obecność w filozofii stoickiej nie budzi zasadniczych wątpliwości – co do tego zgadza się zdecydowana większość opracowań i interpretacji, zarówno tych z poziomu popularno-podręcznikowego, jak i tych będących pracami poważniejszymi. Nade wszystko, jest on obecny w tekstach źródłowych¹:

... stoicy mówią: Aż do ostatniego tchu będziemy zajęci działaniem, nigdy nie zaprzestaniemy pracować dla dobra powszechnego, wspomagać poszczególnych ludzi, wyświadczać dobrodziejstw nawet nieprzyjaciołom...
[Seneka, *De otio*, I.4].

Jak ty sam jesteś dopełnieniem ustroju społecznego, tak i wszelkie działanie twe niech będzie dopełnieniem życia społecznego. A jeżeli twe działanie nie ma związku czy to bliskiego, czy dalszego z celem dobra społecznego, to rozrywa życie [...] i jest tak samo buntownicze jak wśród ludu człowiek, który sam jeden występuje przeciw zgodzie ogólnej [Marek Aureliusz, IX.23].

Stoicy mówią też, że mędrzec, o ile nic mu nie stoi na przeszkodzie, będzie brał udział z życiu politycznym – jak pisze Chryzyp w pierwszej księdze *Życiorysów* [Diogenes Laertios, 2004, 419].

¹ Jak wiadomo, jedynymi pełnymi źródłami dla stoicyzmu starożytnego są teksty Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza. Z tych więc tekstów (a także z relacji Diogenesa Laertiosa) korzystam.

Druga płaszczyzna zaangażowania w relacje z innymi ludźmi jest niejako powtórzeniem zalecenia powyższego, ale nie w wymiarze społecznym, a w wymiarze jednostkowym, w wymiarze relacji z przyjacielem. Najlepszym przykładem będą tutaj apoteozy przyjaźni z „Listów moralnych do Lucyliusza”:

Przyjaciela trzeba mieć w swoim sercu. To zaś nigdy nie pozostaje z dala od nas. Kogo tylko chce, widzi co dzień. Ucz się tedy ze mną, obiaduj ze mną, przechadzaj się ze mną [Seneka, *Ad Lucil.*, IV.55.11].

Chciałbym tedy przypuścić cię do uczestnictwa w tej tak nagłej mojej przemianie: w następstwie zacząłbym pokładać większe zaufanie w naszej przyjaźni, tej przyjaźni prawdziwej, której nie niweczy ani widok jakiegoś pożytku, ani lęk, ani troska o własną korzyść; przyjaźni, z którą ludzie umierają i dla której godzą się na śmierć [tamże, I.6.2].

Jest zatem w stoicyzmie obecny zarówno postulat autarkii, jak i postulat zaangażowania w relacje z drugim człowiekiem. Na czym polegać ma sprzeczność między nimi? Wydaje się ona nieunikniona, bowiem jeśli rozważyć gdzie w zdefiniowanym przez Epikteta podziale na „rzeczy od nas zależne” i „niezależne” lokuje się inny człowiek – trudno nie zauważyć, że siłą rzeczy musi on znaleźć się wśród „rzeczy niezależnych”. Dochodzimy więc do sprzeczności, bo oto z jednej strony mamy nakaz nieuznawania „rzeczy niezależnych” ani za dobro, ani za zło, a z drugiej – nakaz pracy dla dobra wspólnego i kultywowania więzi z przyjacielem. A wszak zarówno przyjaciel, jak i wszelkie dobro wspólne należą do „rzeczy od nas niezależnych”.

Propozycja jego rozwiązania

Zarysowany wyżej problem poddamy szczegółowej analizie w przygotowywanej przeze mnie pracy doktorskiej. Proponuję w niej kilka możliwych dróg obejścia lub przewyciężenia tej sprzeczności i jedną z nich chciałbym przedstawić w tekście niniejszym. Podkreślam, że w żadnej mierze nie pretenduje ona do wyczerpania

tematu (stąd też jest jedną z kilku), wydaje się jednak, że otwiera pewną interesującą perspektywę.

Koncepcję swoją przedstawię w odniesieniu do „wymiaru indywidualnego” relacji stoika z Innym, to jest do jego relacji z osobami bliskimi i przyjaciółmi (choć po drobnych modyfikacjach daje się ona zastosować również do wymiaru „społecznego”). Spójrzmy na cytaty z „Listów do Lucyliusza”, będący idealnym punktem wyjścia do tej analizy:

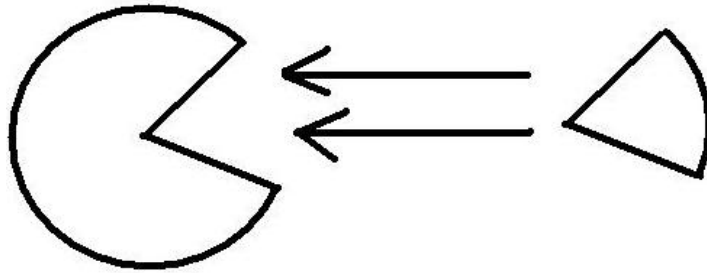
...mędrzec zadowala się sam sobą. Chce on jednakże mieć i przyjaciela, i sąsiada, i towarzysza – aczkolwiek zupełnie starcza sam sobie. [...] mędrzec zadowala się sobą nie w tym znaczeniu, żeby chciał obywać się bez przyjaciela, lecz w tym, że może się bez niego obejść [tamże, I.9.3-5].

Z jednej strony „zadowala się sam sobą”, z drugiej – „chce jednakże mieć przyjaciela”. Kluczowe są tu sprawy terminologiczne, z czego zdaje sobie sprawę sam autor podkreślając: „To zaś « może » [obyć się bez przyjaciela – przyp. P.S.], o którym mówię, oznacza, iż utratę przyjaciela znosi z całym spokojem ducha” (*et hoc quod dico 'possit' tale est: amissum aequo animo fert²*) [tamże, I.9.5]. Teza moja jest taka, że mimo wysiłków Seneki, by sprawę postawić jasno, dochodzi tutaj do pewnej konfuzji, która kładzie podwaliny pod cały omawiany problem. Wyrażenie „chcieć mieć przyjaciela” (*amicum habere velle*) odnosi się bowiem do zasadniczo odmiennej aktywności duchowej niż „zadowalać się samym sobą” (*se ipso esse contentus*) czy „móc obejść się bez przyjaciela” (*sine amico esse posse*). Splątanie ich w jedno, nader częste w pospolitych interpretacjach stoicyzmu, prowadzi do paradoksalnego wniosku, że stoik powinien zarazem potrzebować jak i nie potrzebować przyjaciela.

Zdefiniujmy teraz możliwie precyzyjnie obie te „aktywności duchowe”. Pierwsza z nich, wyrażająca się w słowach „móc się obejść bez przyjaciela” oznacza niezależność od takiej relacji z drugim człowiekiem, która da się przedstawić według schematu

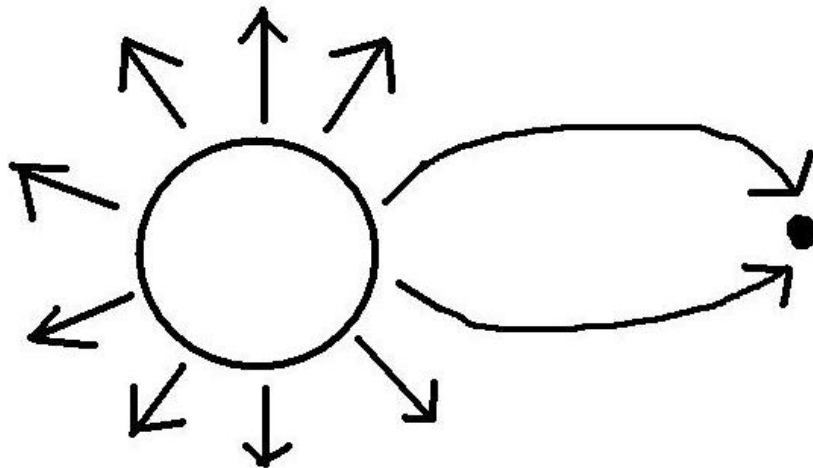
² Cytaty łacińskie za: www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml.

następującego: oto jest podmiot, któremu do osiągnięcia stanu pełni i doskonałości brakuje czegoś, co musi być mu dostarczone z zewnątrz. Tym czymś może być w ogólności wszystko: zdrowie, pieniądze, woda, powietrze do oddychania – choć w naszym wypadku chodzi oczywiście o to, co otrzymujemy od drugiego człowieka wchodząc z nim w stosunek przyjaźni. Rysunkowo można to przedstawić następująco:



To powiedziawszy, stwierdzić można, że stoicyzm w taki sposób definiuje pełnię i doskonałość, że nic zewnętrznego nie jest tej doskonałości czy pełni warunkiem. Na tym właśnie polega autarkia: że mędrzec od tak rozumianej aktywności duchowej jest wolny, czy inaczej: że nie jest ona warunkiem jego trwania w doskonałości. W tym sensie jest on niezależny od zdrowia, pożywienia, warunków życia i w tym właśnie sensie „może się obyć bez przyjaciół”. Streszczając: stoik jest niezależny od innych ludzi w tym sensie, że warunkiem jego doskonałości duchowej nie jest żadna taka relacja z Innym, która oparta jest na uzupełnianiu jakiegoś istniejącego uprzednio braku.

Druga aktywność duchowa, której wyrazem są słowa „chce mieć przyjaciela”, przedstawiona może być według schematu następującego: oto jest podmiot, w którym jest nadmiar, nadmiar ponad to, co jest niezbędne do osiągnięcia pełni i doskonałości. Nadmiar ten może z podmiotu niejako emanować – i to właśnie w sensie Plotyńskim, czyli bez umniejszenia doskonałości emanującego. Ów stały wpływ, owo „promieniowanie”, podmiot może chcieć na kimś skupić – i w tym sensie może chcieć mieć przy sobie kogoś, na kim owo oddziaływanie mogłoby się skoncentrować. Rysunkowo wyszłoby to następująco:



Jasne jest, że jest to ów drugi sens, wyrażający się w słowach „chce mieć przyjaciela”. Stoik chce go mieć, chce bowiem mieć przy sobie kogoś, kto umożliwi wprzęgnięcie jego siły moralnej w działanie. Intuicję tę potwierdza Seneka słowami z tego samego, dziewiątego listu do Lucyliusza:

Po cóż tedy zdobywam sobie przyjaciela? Po to, bym miał za kogo umrzeć, bym miał za kim udać się na wygnanie, bym narażał się i poświęcał dla ratowania go od śmierci [tamże, I.9.10].

Dyskusja i konkluzje

Przedstawiona wyżej koncepcja wydaje się nieco rozjaśniać problem sprzeczności między postulatami autarkii, a postulatami zaangażowania w stosunki z innymi ludźmi. Dokonawszy powyższego rozróżnienia, można rzecz streścić następująco: w autarkii idzie o to, by swą doskonałość duchową konstruować jako niezależną od wszelkiej takiej relacji z „rzeczami niezależnymi”, która opiera się na uzupełnianiu braku. W stoickim umiłowaniu przyjaźni, czy imperatywie działania dla dobra wspólnego, idzie natomiast o to, by wykorzystywać innych ludzi jako cele działania moralnego, opierającego się na emanacji nadmiaru. Mylić tego nie należy – bowiem ewentualny brak takowego celu do działania (według schematu drugiego), doskonałości stoika (rozumianej według niezależności od schematu pierwszego) nie umniejsząby w żaden sposób.

Nie twierdzą oczywiście, że pomysł powyższy rozwiązuje problem ostatecznie. Przeciwnie, zdaje sobie sprawę, że jest to rozwiązanie częściowe i dlatego w pracy doktorskiej staram się proponować również inne perspektywy spojrzenia na tę kwestię. W szczególności, nie jest też tak, że rozumowaniu wyżej przedstawionemu nie można nic zarzucić. Jego niewątpliwym plusem jest zgodność z tymi interpretacjami stoicyzmu, które ujmują „rzeczy niezależne” (*proegmena* i *apoproegmena*) jako surowy materiał, służący stoikowi jako substrat działania cnotliwego (w naszym wypadku owym „materiałem” będą po prostu inni ludzie). Jednak stwierdzenie owo jest zarazem bramą do głównego zarzutu, zarzutu, że traktowanie bliźniego jako „materiału do działania moralnego” jest sprzeczne z ideą relacji z innym jako Innym. W swej pracy doktorskiej pragnę pogłębić analizę tego problemu, w szczególności odwołując się do perspektyw proponowanych przez dwudziestowieczną filozofię dialogu.

Na koniec zaznaczę jeszcze dwa konteksty, w których warto dalej analizować zarysowaną tutaj koncepcję dwóch „aktywności psychicznych”. Jednym z nich jest „cnota obdarzająca” (*die schenkende Tugend*) Nietzschego z ostatniej mowy z pierwszej części *Tako rzecze Zaratustra* – może ona być czymś bliskim temu, co u mnie nazywa się roboczo „aktywnością psychiczną opartą na emanacji nadmiaru”. Drugim kontekstem jest Abrahama Masłowa rozróżnienie na uczucia (i wartości) typów D (*deficiency*) i B (*being*), które to rozróżnienie wydaje się nader podobne do mojego podziału na doświadczenia oparte na „braku” i „nadmiarze”. Problem z całą pewnością godzien jest dalszej i pogłębionej analizy.

BIBLIOGRAFIA

Diogenes Laertios, (2004), *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa: PWN.

Epiktet, (1961), *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.

Marek Aureliusz, (1998), tłum. M. Reiter, Warszawa: PWN.

Seneka, L.A. (1963), *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PAX.

Seneka, L.A. (2010), *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: PWN.

www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml (7 lipca 2010 r.)

Katarzyna Zofia Gdowska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza

***Rola atmana w procesie poznawczym według bramińskiej szkoły filozoficznej
njaji-waiśesziki***

Problematyka poznania ma w filozofii indyjskiej kontekst soteriologiczny. Właściwe rozpoznanie przedmiotu poznania, czyli zgodna z prawdą identyfikacja jego tożsamości, jest zagadnieniem kluczowym dla bramińskiej filozofii, zorientowanej na pozyskiwanie prawdziwej wiedzy (*vidyā*) o rzeczywistości absolutnej. Dążenie do poznania prawdziwego jest koniecznym czynnikiem dla możliwości wyzwolenia, gdyż niewiedza (*avidyā*) powoduje pogłębienie uwikłania podmiotu w koło wcieleń (*samsāra*). Dla podmiotu poznającego doniosłe znaczenie ma sposób tworzenia fałszywych przekonań, których konsekwencją jest pogłębienie stanu niewiedzy i w konsekwencji brak poprawy kondycji tego podmiotu.

W problematyce podmiotu świadomego w systemie njaji-waiśesziki kluczową rolę odgrywają pojęcia manasu (*manas*), atmana (*ātman*) oraz świadomości (*buddhi*). Z analizy najwcześniejszych prób systematyzacji doktryn njaji i waiśesziki wynika, iż indyjscy filozofowie przyrody skłaniali się ku uznaniu za podmiot świadomy manasu, czyli umysłu, poznającego świat i dokonującego autorefleksji. Natomiast najjaśniejsi, którzy zajmowali się zagadnieniami tradycyjnej teologii bramińskiej, żywili przekonanie, iż podmiotem świadomości jest sobość, zwana atmanem. Dlatego, w stworzonym w oparciu o tradycje obu szkół systemie njaji-waiśesziki, kwestie świadomości, podmiotu poznającego, wiedzy i błędu poznawczego tłumaczono, odwołując się zarówno do manasu jak i atmana.

Specyficznie ukształtowana została teoria poznania i błędu w realistycznym systemie njaji-waiśesziki, w okresie poprzedzającym czasy Praśastapady i Czandramatiego, ponieważ dominuje tam przekonanie, że to, co istnieje jest poznawalne i wyrażalne.

W celu systematycznej prezentacji teorii błędu w szkole njaji-waiśesziki najpierw zostanie przedstawiony pokrótce system filozoficzny njaji-waiśesziki – elementy mające znaczenie dla problematyki atmana i poznawania. Następnie omówione zostanie zagadnienie procesu poznawczego oraz teoria błędu wraz z miejscem i rolą podmiotu poznającego w procesie generowania prawdziwej-wyzwalającej i fałszywej wiedzy.

Njaja-waiśeszika (*nyāya-vaiśeṣika*) jest indyjską szkołą filozoficzną zaliczaną do grupy sześciu ortodoksyjnych systemów bramińskich (*āstika*). Dzieli z nimi podstawowe założenia filozoficzne, czyli uznaje działanie fundamentalnego prawa karmana (*karman*) i jego konsekwencje oraz uznaje autorytet i nieomyślność wedyjskiego objawienia. Można stwierdzić, iż njaja-waiśeszika zajmuje w kręgu klasycznej myśli indyjskiej miejsce wyjątkowe, które zawdzięcza oryginalności prezentowanej postawy filozoficznej – stanowiska mocnego realizmu oraz pluralizmu ontologicznego, będącego wyjątkiem w braminizmie [Potter 1995, 9–11].

Źródła filozofii szkoły njaji-waiśesziki należy poszukiwać w bliskich materializmowi poglądach pierwotnej waiśesziki oraz w nurcie anwiksziki (*ānvīkṣikī*), czyli metodologii prowadzenia debaty filozoficznej. Njaja (*nyāya*) i waiśeszika (*vaiśeṣika*) jako szkoły filozoficzne wyrosły w pierwszych wiekach naszej ery, jako spadkobierczynie najstarszych tradycji refleksji ontologicznych i epistemologicznych – namysłu nad zasadami rządzącymi funkcjonowaniem świata oraz sposobami pozyskiwania i przekazywania prawdziwej wiedzy o rzeczywistości.

Podobnie jak w przypadku innych indyjskich systemów filozoficznych geneza darśan njaji i waiśesziki związana jest z mitycznymi mędrkami, którym przypisuje się autorstwo podstawowego zbioru aforyzmów, będącego źródłem i esencją doktryn każdej ze szkół. Tradycja wiąże autorstwo *Waiśeszikasutr* (*Vaiśeṣikasūtra*) z osobą

mitycznego mędrca Kanady Kaśjapy (*Kaṇāda Kaśyapa*). Postać myśliciela jest najprawdopodobniej fikcyjna, tym bardziej, że jego życie datowane jest nawet na osiem wieków wcześniej niż czasy Buddy, choć bardziej prawdopodobne są czasy współczesne Dżinie Mahawirze i Buddzie Śakjamuniemu, podczas gdy powstanie *Waiśeszikasutr* przypada najwcześniej na II wiek p.n.e. [Ui 1962, 3–7].

Początki szkoły njaji datowane są na okres od I wieku n.e. do końca I wieku n.e., gdyż działało wtedy wielu myślicieli, których teksty stały się źródłem *Njajasutr* (*Nyāyasūtra*), zbioru stanowiącego wykład założeń filozoficznych tej darśany. Zbiór sutr jest prawdopodobnie systematyzacją wcześniejszych traktatów; dokonano kompilacji rozproszonych fragmentów i opatrzone je komentarzem. Autorstwo tego dzieła przypisuje się, datowanemu na II wiek n.e., Akszapadzie Gautamie (*Akṣapāda Gautama*), o którym nie wiadomo, czy istniał w rzeczywistości [Potter 1995, 220–221, Balcerowicz 2003, 222–224].

Wzajemne wpływy njaji i waiśesziki narastały i utrwały się przez ponad tysiąc lat. Domenami szkół są różne dziedziny filozofii, lecz przyjmowane założenia są spójne, dzięki temu teorie filozoficzne pochodzące z obu szkół sprawnie się uzupełniały, więc przedstawiciele każdej z nich bez oporów czerpali z dorobku siostrzanej darśany. Postępująca wzajemna asymilacja poglądów, spowodowana była także tym, że ani njaja ani waiśeszika, specjalizując się, odpowiednio, w metodologii, etyce i epistemologii oraz filozofii przyrody i ontologii, nie zbudowały samodzielnie pełnego systemu filozoficznego. Stopniowe, coraz ściślejsze „splatanie się” tych nurtów doprowadziło około XII wieku do wykształcenia całościowego kompletnego systemu njaji-waiśesziki [Balcerowicz 2003, 307].

W niektórych kwestiach filozofowie obu szkół zajmowali odmienne stanowiska. Większość spornych zagadnień nie miała zasadniczego znaczenia dla kształtu systemu. Należy podkreślić, że najjajikowie i waiśeszikowie pozostawali zgodni w fundamentalnych dla systemu zagadnieniach, które znacznie różniły się od założeń innych indyjskich systemów filozoficznych [Potter 1995, 12–13].

Filozofowie szkoły njaji-waiśesziki wypracowali oryginalną metodę systematyzacji bytu, charakterystyczną dla nurtu filozofii przyrody. Następnie, opierając się na tych fundamentach, na przestrzeni czasu stworzyli pełny system filozoficzny. Przyjmując za cel racjonalne i spójne wyjaśnienie rzeczywistości, system njaji-waiśesziki w swoich podstawach metafizycznych zakłada silny realizm, natomiast w domenie teorii poznania charakteryzuje się właściwym naukom matematyczno-przyrodniczym podejściem badawczym, wykluczającym odwołania do supranaturalnych realności.

W oparciu o przyjęte w systemie filozoficznym njaji-waiśesziki założenia ontologiczne i epistemologiczne uformowała się charakterystyczna dla tej szkoły zasada:

astitva \equiv *jñeyatva* \equiv *abhidheyatva*

istniejące \equiv poznawalne \equiv wyrażalne/wypowiadalne

Tę fundamentalną dla systemu njaji-waiśesziki tezę ontologiczną sformułowało *implicite* niezależnie od siebie dwóch myślicieli nurtu filozofii przyrody, Praśastapada i Czandramati [Balcerowicz 2003, 245, 329].

Hierarchia ważności problemów filozoficznych w systemie njaji-waiśesziki została zarysowana przez podanie w „założycielskich” zbiorach sutr listy kategorii (*padārtha*), czyli zagadnień, przy pomocy których ująć można strukturę bytu. Obie listy różnią się znacznie, a charakter elementów jakie gromadzą świadczy o tradycji filozoficznej kontynuowanej przez każdą ze szkół – *Waiśeszikasutry* prezentują katalog kategorii ontologicznych, czyli grup obejmujących ostateczne, najbardziej podstawowe, „składniki” wszystkiego, co istnieje, zaś wykaz przedstawiony w *Njajasutrach* obejmuje podstawowe elementy debaty filozoficznej [Potter 1995, 42–43].

<p style="text-align: center;">Njaja</p> <p style="text-align: center;">(kategorie metodologiczne)</p>	<p style="text-align: center;">Waiśeszika</p> <p style="text-align: center;">(kategorie ontologiczne)</p>
narzędzia poznawcze (<i>pramāṇa</i>)	substancje (<i>dravya</i>)
przedmioty poznania (<i>prameya</i>)	przymioty (<i>guṇa</i>)
wątpliwości (<i>saṁśaya</i>)	ruch (<i>karman</i>)
cel (<i>payojana</i>)	powszechniki (<i>sāmānya</i>)
przykład (<i>dr̥ṣṭānta</i>)	wyróżniki indywidualne (<i>viśeṣa</i>)
sylogizm (<i>siddhānta</i>)	inherencja (<i>samavāya</i>)
stopnie formuły dowodu (<i>avayava</i>)	nieistnienie (<i>abhāva, pratiṣedha</i>)
rozumowanie (<i>tarka</i>)	zdolność sprawcza (<i>śakti</i>)
pewność poznania (<i>nirṇaya</i>)	niezdolność sprawcza (<i>aśakti</i>)
debata właściwa (<i>vāda</i>)	szczególny powszechnik (<i>sāmānya-viśeṣa</i>)
spór paradialektyczny (<i>jalpa</i>)	
spór erystyczny (<i>vitaṇḍā</i>)	
paralogizmy racji logicznej (<i>hetv-ābhāsa</i>)	
przeinaczanie sensu wypowiedzi	
przeciwnika (<i>chala</i>)	
błędne zarzuty (<i>jāti</i>)	
okoliczności przegranej (<i>nigraha-sthāna</i>)	

Tabela 1. Porównanie kategorii metodologicznych njaji z kategoriami ontologicznymi waiśesziki [Balcerowicz 2003, Potter 1995].

Kategoryzacja rzeczywistości w filozofii waiśesziki została zaprojektowana tak, aby każda kategoria (*padārtha*) odnosiła się do innego nieredukowalnego zbioru elementów świata i grupowała inne aspekty bytu. Tak rozumiana kategoria to po prostu coś, do czego odnoszą się słowa. Zaś konkretne byty, partykularia, są denotacjami terminów języka systemu, który jest implikowany przez użycie tych słów. Należy zaznaczyć, iż w ogóle definicje kategorii według *Waiśeszikasutr* opierają się na relacjach, co sprawia, że mają charakter dynamiczny a nie statyczny. Kategorie ontologiczne są zbiorami obiektów (W niniejszej pracy słowo „obiekt” używane jest w takim znaczeniu, w jakim funkcjonuje „rzecz” zarówno w opracowaniach filozoficznych jak i w mowie potocznej. Stosowane bywa tam, gdzie niezbędny jest termin obejmujący szeroki zbiór, w skład którego mogą wchodzić równocześnie byty materialne i niematerialne, relacje, konstrukcje logiczne. Powodem wykorzystania słowa „obiekt” jest potrzeba zwrócenia uwagi przy każdorazowym jego użyciu, że nie wszystkie desygnaty mają materialny charakter.) o podobnych cechach funkcjonalnych. Przykładowo, substancja określana jest przede wszystkim jako byt, który musi pozostawać w relacji kontaktu z inną substancją.

Należy zwrócić uwagę na charakterystyczną budowę ontologii waiśesziki. Jest to swoisty słownik świata realnego – bardzo adekwatnie odwzorowuje rzeczywistość, tworząc mapę tej dziedziny. Skoro zbiór kategorii obejmuje słowa języka świata, to elementy zbiorów kategorii należy traktować podobnie jak słowa w koncepcjach filozofii języka, gdzie o zaliczeniu słowa do grupy gramatycznej decyduje jego relacja do innych słów w zdaniu. Podejście takie akcentuje ogromne znaczenie kontekstu, zarówno w sensie wypowiedzi językowych jak i rzeczywistych obiektów świata.

W systemie njaji-waiśesziki teoria znaczeń jest logicznie pierwotna względem teorii wiedzy. Wiedza (*jñāna*) w ontologii waiśesziki jest przymiotem (*guṇa*) inherującym w atmanie (*ātman*). Wiedza jest zbiorem sądów, który permanentnie ulega modyfikacjom ilościowym i jakościowym, dlatego w takim ujęciu jest policzalna. Każdy pogląd związany jest ściśle z czasem swego zaistnienia, poznawanym przedmiotem oraz podmiotem poznającym. Zwrot lingwistyczny filozofii indyjskiej

to tendencja do analizowania sądów przez pryzmat możliwych struktur, które są lingwistyczną ekspresją, czyli sposobem w jaki sąd może zostać zakomunikowany [Potter 1995, 20].

Punkt widzenia przedstawicieli szkół njaji i waiśesziki ma charakter realistyczny, zorientowany epistemicznie. Poszukiwana jest głównie odpowiedź na pytanie „JAKIE jest?”, bo dopiero ona umożliwia postawienie i odpowiedź na następne, czyli „CO jest?”. Epistemologia wyprzedza ontologię w hierarchii „ważności” filozoficznej. Odpowiedź na pytanie „jakie jest?” brzmi po prostu „jest realne”, a w dalszej kolejności, po orzec można cechy przedmiotu i rozpoznać jego tożsamość.

Wyraźnie jest to widoczne w porównaniu kategorii ontologicznych (*padârtha*) waiśesziki z drugą spośród kategorii metodologicznych njaji, czyli przedmiotami poznania (*prameya*), które mają ontologiczny charakter. Przypuszczalnie, rozwój tej właśnie grupy w systemie njaji nastąpił pod wpływem kontaktów z metafizyką waiśesziki. Hakuju Ui twierdzi, że autor *Njajasutr* wprost użył fragmentów *Waiśeszikasutr* do stworzenia własnej metafizyki [Ui 1962, 16].

<p style="text-align: center;">Njaja</p> <p style="text-align: center;">przedmioty poznania (<i>prameya</i>)</p>	<p style="text-align: center;">Waiśeszika</p> <p style="text-align: center;">pełna lista kategorii ontologicznych (<i>padārtha</i>) *</p>
dusza (<i>ātman</i>)	substancje (<i>dravya</i>)
ciało (<i>śarīra</i>)	przymioty (<i>guṇa</i>)
zmysły (<i>indriya</i>)	ruch (<i>karman</i>)
przedmioty zmysłów (<i>artha</i>)	powszechniki (<i>sāmānya</i>)
umysł (<i>manas</i>)	wyróżniki indywidualne (<i>viśeṣa</i>)
aktywność (<i>pravṛtti</i>)	inherencja (<i>samavāya</i>)
ułomność (<i>doṣa</i>)	negacja/nieistnienia (<i>abhāva, pratiṣedha</i>)
życie po śmierci (<i>pretya-bhāva</i>)	zdolność sprawcza (<i>śakti</i>)
skutek działań (<i>phala</i>)	niezdolność sprawcza (<i>aśakti</i>)
cierpienie (<i>duḥkha</i>)	szczególny powszechnik (<i>sāmānya-viśeṣa</i>)
wyzwolenie (<i>apavarga</i>)	
świadomość (<i>buddhi</i>)	

Tabela 2. Porównanie przedmiotów poznania (*prameya*) njaji z kategoriami ontologicznymi (*padārtha*) waiśesziki (*Wszystkie kategorie ontologiczne wymieniane na przestrzeni czasu przez autorów szkoły waiśesziki oprócz istnienia (*sattā* lub *bhāva*), które początkowo miało nie być wśród nich umieszczane.) [Potter 1995, Ui 1962, Balcerowicz 2003].

Ontologia waiśesziki uznawała, że świat składa się z niezależnych trwałych indywiduów (*vyakti*) oraz punktów czasoprzestrzeni rozumianych jako zdarzenia obiektywne, czyli niezależne od kondycji podmiotu poznającego.

Fundamentalnym narzędziem analizy rzeczywistości w filozofii njaji-waiśesziki jest fakt atomowy. Fakt atomowy jest typowym substancjalistycznym mechanizmem o budowie „własność związana ze swoim podłożem”, co symbolicznie można zapisać jako:

$$R(p, q), \text{ lub } pRq$$

gdzie: *p* jest własnością (*dharma*) związaną z podłożem *q*, *q* – podłożem (*dharmin*), *R* – relacją (*sambandha*) między *p* i *q*.

Związek między członami faktu atomowego jest najczęściej relacją inherencji oraz relacją zawierania, która jest odwrotnością inherencji. W rzeczywistości poza faktami atomowymi występują także bardziej złożone struktury zwane faktami kompleksowymi. W filozofii waiśesziki do opisu faktów kompleksowych nie są potrzebne żadne skomplikowane narzędzia, ponieważ każdy fakt kompleksowy można rozłożyć warstwowo na serię relacji między elementami tego złożenia i przez to sprowadzić do faktów atomowych [Potter 1995, 47–68, Balcerowicz 2003, 324–330].

Jeżeli chodzi o proces poznawczy, to w filozofii indyjskiej poznanie można podzielić następująco, wraz z malejącą „siłą dostępu do prawdy”:

- poznanie bezpośrednie (*pratyakṣa*)
- poznanie pośrednie, rozumowanie (*anumeya, upameya*)
- przekaz słowny (*śabda*).

Charakterystyczną cechą filozofii indyjskiej jest jej orientacja lingwistyczna oraz zaufanie, jakim obdarzony jest przekaz objawiony. Naturalną konsekwencją takiej postawy jest przyznanie przekazowi słownemu, a w szczególności objawieniu

wedyjskiemu, prymatu wśród źródeł poznania. Wyjątkowość njaji-waiśesziki przejawia się także w fakcie, iż najważniejszym źródłem wiedzy prawdziwej w systemie omawianej szkoły filozoficznej jest percepcja.

Według *Njajasutr* sąd percepcyjny jest prawdziwy, gdy wykazuje następujące charakterystyki:

- jest skutkiem kontaktu organu z obiektem
- jest niewerbalizowany (*avyapadeśya*)
- nie jest domysłem (*avyabhicara*)
- jest definitywny (*vyavasayatmaka*)

Waczaspati Miśra mocno akcentował podział na dwa rodzaje poznania – bezpośrednie i bezpojęciowe (*nirvikalpaka*) oraz poznanie pojęciowe (*sarvikalpaka*), zdeterminowane wieloma czynnikami, wśród których duże znaczenie ma objętość zbioru wiedzy podmiotu. W poznaniu bezpojęciowym (*nirvikalpaka*) podmiot dociera do wiedzy, którą może przełożyć na pewne elementy wypowiedzi, lecz nie ma możliwości zbudowania zdania. W poznaniu typu *sarvikalpaka* synteza zdania zostaje osiągnięta [Potter 1995, 140–150].

Podążając za badaniami Pottera można przyjąć, że poznanie percepcyjne dokonuje się w kontakcie narządu zmysłu z obiektem, ale żeby stało się ono wiedzą musi zaistnieć cały łańcuch poznawczy:

- poznanie wzrokowe: obiekt–zmysł–manas–atman
- poznanie słuchowe: dźwięk–akaśa–ucho–manas–atman
- pamięć, odczuwanie bólu: manas–atman.

Poznanie zmysłowe, empiryczne dokonuje się w relacji kontaktu w przestrzeni, która przebiega w następującej kolejności: przedmiot poznania – organ zmysłu – manas – atman. Obiekty niepostrzegalne zmysłowo poznaje się na drodze

rozumowania (*tarka*), najczęściej w formie wnioskowania (*anumāna*). Dlatego znakami (*liṅga*), z których wnioskuje się istnienie manasu są dokonanie aktu poznawczego na drodze kontaktu manasu z przedmiotami postrzeganymi zmysłowo [Potter 1995, 91–95].

Nowa-njaja (*navya-nyāya*) wskazuje dodatkowo na trzy rodzaje percepcji niezwyklej – percepcję jogiczną, wgląd fenomenologiczny oraz percepcję obiektu, który jest odległy w czasie i przestrzeni jako obecnego tu i teraz [Potter 1995, 170–179].

Koncepcja atmana jest właściwa ogólnie filozofii indyjskiej – szkoły filozoficzne różnią się między sobą pojmowaniem atmana oraz jego funkcją w systemie. Njaja-waiśeszika stoi na stanowisku pluralizmu ontologicznego, czyli poglądu uznającego, iż istnieje nieskończenie wiele atmanów, które rozróżnia między sobą jedynie wyróżnik indywidualny (*viśeṣa*). W dużym uproszczeniu można przyjąć, że atman w koncepcji njaji-waiśesziki jest analogonem duszy w rozumieniu filozofii Zachodu – stąd często w literaturze przedmiotu natknąć się można na przekład słowa „*ātman*” jako „dusza”, „*self*” czy też „*soul*”. Sens „atmana” w myśli njaji-waiśesziki najtrafniej oddaje stwierdzenie, iż atman jest tym, co rozumiemy przez sobość. Jest to najgłębszy pokład tożsamości odpowiedzialny za ostateczną indywidualizację podmiotów świadomych.

Atman jest bezcielesny, nieuformowany, niepoznawalny, niewidoczny, jednolity, wszechprzenikający i wszechobecny oraz nieskończenie wielki i nieruchomy:

agner ūrdhva-jvalanaṃ vāyos tiryak-patanam anumasoś cā 'dyaṃ karma
'ty adṛṣṭa-kāritāni [*Waiśeszikasutry* (V.2.14), Honda 1990, 46].

Taka natura atmana powoduje, że nie jest on poznawalny wprost, wiedzę tę można zdobyć jedynie drogą dedukcji z faktu odczuwania przez człowieka pragnienia, niechęci, wysiłku, przyjemności, cierpienia oraz przyjmowania aktywnej postawy poznawczej i gromadzenia wiedzy.

Każdemu nieskończonemu i wiecznemu atmanowi przysługuje równie wieczny manas, o rozmiarze atomowym (*aṇu*), który pełni rolę swoistego „sekretariatu” dla atmana. Dzięki kontaktowi atmana z manasem możliwe jest wszelkie ludzkie poznanie – lecz tylko wyłącznie świadomy atman jest podmiotem poznawczym, choć taka jego funkcja powoduje problemy związane z możliwością poznania jego samego. Ponadto atman jest ośrodkiem gromadzenia doświadczeń poznawczych oraz wiedzy – przemijające sądy są gunami wiecznego atmana [Potter 1995, 95–100].

W *Waiśeszikasutrach* manas i atman zostały uznane za substancje wieczne, ponieważ, na wzór powietrza, nie posiadają swoich przejawień, które mogłyby być postrzegane zmysłowo ale wchodzą w relacje z gunami i aktywnościami:

adravya-vattvād dravyam [*Waiśeszikasutry* (II.1.11)]

kriyā-vattvād guṇa-vattvāc ca [*Waiśeszikasutry* (II.1.12)]

adravyatvena nityatvam uktam [*Waiśeszikasutry* (II.1.13)] [Honda 1990, 11]

Skoro ich istnienie nie mogło zostać stwierdzone przy pomocy zmysłów, zostało ono wyprowadzone rozumowo, wydedukowane dostrzegalnych znaków, czyli przejawów rzeczywistego funkcjonowania tych substancji.

Karl Potter uważa, że manas jest substancją o naturze raczej psychicznej niż fizycznej. Dla pojęcia „*manas*” najbliższym znaczeniowo terminem filozofii Zachodniej jest „umysł”. Jednakże koncepcja manasu zakłada, iż jest on pasywnym organem wewnętrznym transmitującym informacje z receptorów zmysłów do aktywnego ośrodka poznawczego, którym jest atman. Tradycja waiśesziki utrzymywała pogląd, iż manas nie jest nieskończenie rozciągliwy, lecz ma rozmiar atomowy (*aṇu*). Ponieważ niepostrzegalny zmysłowo manas jest wielkości atomu, więc jest wieczny, zgodnie z przyjętym w ontologii waiśesziki założeniem, iż substancje tego rozmiaru istnieją odwiecznie i nie ulegają zniszczeniu.

Podobnie jak w przypadku wszystkich atomów, określona liczba identycznych manasów istnieje odwiecznie. Są identyczne, a każdy z nich jest ostatecznie indywidualizowany wyłącznie przez wyróżnik indywidualny (*viśeṣa*).

Konsekwencją atomowego rozmiaru była możliwość przesyłania na raz bodźców pochodzących wyłącznie od jednego organu zmysłu, które w atmanie były składane w odpowiednie całości. Manas jest przyczyną formalną zjawisk kognitywnych i psychicznych, niechęci, pożądania, bólu. Jest „wewnętrznym okiem”, które odbiera bodźce z zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne, nie analizuje ich, lecz podaje wierną informację o nich do ośrodka poznawczego. Stopniowe dostarczanie informacji do atmana chroniło go przed nagłym zalewem informacji, który mógłby generować znaczne błędy poznawcze.

Gdy ciało umiera, manas odłącza się wraz z ciałem subtelnym i inkarnują się po raz kolejny. Każda świadoma istota posiada jeden manas, chociaż w duchu njajiwaiśesziki należałoby powiedzieć, że świadomość konkretnego bytu realizowana jest przy udziale wyłącznie jednego organu wewnętrznego, ponieważ manas migruje wspólnie z danym atmanem aż do momentu jego wyzwolenia, po czym wchodzi w związek z kolejnym. Umysł jest wehikułem, dzięki któremu transmigruje „dusza”. Należy więc wyraźnie podkreślić fakt, że każdy migrujący manas ma ściśle określoną tożsamość, która obok równie jednoznacznie określonych atmana i innych składników składa się na tożsamość pewnej świadomej istoty w okresie od jej poczęcia do śmierci.

Tradycyjna myśl njaji bardziej niż waiśeszika akcentowała rolę „duszy”-atmana w procesie poznawczym. Wypracowana przez ten nurt koncepcja atmana włączona została w system filozoficzny njajiwaiśesziki. Niektóre rozwiązania zagadnień poznawczych i soteriologicznych zaproponowane przez najjajików nie były zgodne z poglądami waiśeszików. Pomimo pewnych zabiegów mających zapewnić spójność systemu, można wskazać kwestie, które wyjaśnić można na dwa odmienne sposoby zgodne z założeniami szkoły njajiwaiśesziki.

Według *Njajasutr* atman nie jest tożsamy z manasem, gdyż tylko atman jest miejscem akumulacji wiedzy. Ponadto zmysły mogą być sprawne w nierównym

stopniu, więc musi istnieć podstawa pamięci, która sumuje i bilansuje bodźce pochodzące od różnych zmysłów, dostarczane przez samodzielny organ wewnętrzny [Nyāyasūtras, 221–238].

Istnienie atmana argumentowano także powołując się na użycie słowa „ja”, które nie odnosi się do ciała. Ponadto o ciele mówi się „moje”, co sugeruje, iż jest ono użytkowane przez odmienny od niego świadomy i samoświadomy podmiot.

Z kolei *Waiśeszikasutry* wymieniają znaki (*liṅga*), na podstawie których wnioskuje się istnienie atmana – wdech, wydech, funkcje życiowe, aktywność manasu, aktywność zmysłów, odczuwanie przyjemności, bólu, pożądania, niechęci oraz podejmowanie świadomych działań:

prāṇā-‘pāna-nimeṣo-‘nmeṣa-jīvana-mano-gatī-‘ndriyā-‘ntara-vikārāḥ

sukha-duḥkhe-icchā-dveṣa-prayatnāḥ cā ‘tmano liṅgāni [*Waiśeszikasutry* (III.2.4), Honda 1990, 31]

Njaja-waiśeszika jako jedyna indyjska szkoła filozoficzna uznawała pluralizm atmanów. Fundamentalnym dowodem tej tezy jest równoczesne istnienie wielu istot świadomych. Każdy z atmanów jest niematerialny, niepostrzegalny zmysłowo, wieczny, nieograniczony przestrzennie, nieruchomy oraz homogeniczną całością. Wszystkie atmany są identyczne, ale każdy posiada niepowtarzalny wyróżnik indywidualny (*viśeṣa*), co zapobiega możliwości utożsamienia ich ze sobą.

Niebanalne konsekwencje spowodowało przyporządkowanie atmanowi stosunkowo licznej grupy *gun* specyficznych (*viśeṣa-guṇa*), przysługujących tylko tej substancji. Przykładowo nieskończona wielkość była problemem dla wytłumaczenia aktywności atmana, ponieważ ruch musi mieć czynnik inicjujący ograniczony przestrzennie. Kwestia ta była istotna ze względu na fakt, iż poznający musi być zarazem działającym. Należało objaśnić relację nieruchomego, nieskończonego atmana

do mobilnego, ograniczonego przestrzennie ciała. Problem ten rozwiązano, sprowadzając aktywność atmana do impulsu woli, poprzez przypisanie mu guny specyficznej *prayatna*, rozumianej jako motywacja i wysiłek.

Wszechobecność powodowała problemy przy wyjaśnianiu transmigracji. Ponieważ wszechobecny się nie przemieszcza, wajśeszikowie stwierdzili, iż migruje manas i ciało subtelne, zaniedbując wyjaśnienie czym jest to drugie.

Piotr Balcerowicz uważa, iż wszechobecność utrudniała ogólne wyjaśnienie związku atmana z jego gunami. Substancje nie mogą istnieć bez przymiotów, ale guny muszą odpowiadać im rozmiarem. W przypadku atmana guny musiałyby być nieskończone, co jest niezgodne z wprowadzoną przez Praśastapadę koncepcję ograniczoności przestrzennej i czasowej przymiotów substancji nieskończonych (*pradeśa-vṛttitva*, *ekadeśa-vṛttitva*). Według Praśastapady guny akaśi i atmana są nietrwałe i momentalne (*kṣaṇikatva*), co teoretycznie pozwala, aby atman i akaśa mogły istnieć chwilowo bez gun, co jest niezgodne z ontologią njaji-waiśesziki [Balcerowicz 2003, 397].

Należy zauważyć, że problemy jakie widział Praśastapada znikają, gdy weźmie się pod uwagę podstawowe założenia ontologiczne njaji-waiśesziki. Wystarczy przypomnieć, iż guny są niepowtarzalne, więc mogą być takie, jak wymaga tego specyfika substancji, z którą wchodzi w relacje. W związku z tym atman i akaśa zawierają guny specyficzne całej ciągłej homogenicznej substancji, w której nie można wyznaczyć poszczególnych punktów przestrzennych. Atman i akaśa są substancjami wiecznymi, niezmiennymi w czasie, więc temporalną trwałość ich gun należy tłumaczyć analogicznie do przestrzennych.

Przytoczone poglądy Praśastapady są jedną z propozycji rozwiązania tego zagadnienia. Jednak dominującą wykładnią tej problematyki jest nauka *Njajasutr* i Watsjajany, zaprezentowane w znacznej części bieżącego rozdziału.

Atman został uznany ze substancję, która jest podmiotem kosmicznej zasady moralnej, adriszty (*adrśta*), ponieważ jest wszechobecnym bytem świadomym.

Wszystkie pozostałe substancje są nieświadome, mogą więc wyłącznie być przedmiotami praw kosmicznych. Zgodnie z tą teorią, czyny istot świadomych mają konsekwencje dla całego wszechświata.

W czasie bezruchu kosmicznego (*pralaya*) następuje stan tymczasowego wyzwolenia, ponieważ wszystkie manasy rozłączone są z atmanami [Ui 1962, 76]. Zaś jedną z mocy jogicznych (*siddhi*) według njaji-waiśesziki jest zdolność przemieszczania manasu, wskutek czego można uzyskać superwiedzę.

Koncepcja świadomości–buddhi, funkcjonująca w filozofii szkoły njaji-waiśesziki różni się od rozumienia tego pojęcia w innych indyjskich darśanach. W *Njajasutrach* buddhi i manas uznane są za odrębne władze odrębne od siebie, natomiast Wallabha twierdził, że są one tożsame [Balcerowicz 2003, 269]. Kanada zaś uważał, iż buddhi jest ośrodkiem, który odpowiada za ogląd i wnioskowanie, zwolennikiem tego poglądu był także Czandramati.

Dominująca wykładnia uznawała, iż wyłącznie atman jest ośrodkiem realizacji procesu poznawczego, ale aktywność intelektu odbywa się dzięki gunie świadomości (*buddhi*), która realizuje czynności myślenia. Ponadto należy pamiętać o fakcie, iż waiśeszikowie uznali buddhi za gunę, więc charakteryzują ją wszystkie cechy właściwe gunie. Istnienie powszechników i konkretów jest postrzegane i pojmowane przez buddhi. W procesie poznawczym rolę atmana można porównać do funkcji sprzętu komputerowego (*hardware*) w zakresie realizacji procesu przetwarzania danych, zaś buddhi działa analogicznie do oprogramowania komputerowego (*software*), wykonując operacje myślenia.

Proces poznawczy w ujęciu njaji-waiśesziki przebiega wielostopniowo i duże znaczenie ma kondycja podmiotu poznawczego, wychodząc od narządów zmysłów, przez manas, kończąc na przymiotach atmana, odpowiadających za poznawanie i kształtowanie sądów. Poznanie nie może być bezbłędne dopóki nie będzie pozbawione czynnika dotkniętego niedoskonałościami (*doṣa*), dlatego wszelka błędna wiedza (*viparyaya*) pozyskana w poznaniu pojęciowym ma taki sam status jak wątpliwości czy rozumowanie hipotetyczne czy sny.

Na gruncie realistycznej filozofii njaji-waiśesziki błędne poznanie tłumaczono bardzo prosto złudzeniami optycznymi lub defektami narządów zmysłów. Natomiast sny, wizje, halucynacje uznawano za fałszywe połączenie prawdziwych elementów zbioru dotychczasowej wiedzy podmiotu.

Kolejnym problemem, który wymaga szerszego omówienia w oddzielnej pracy, związanym z możliwością pojawienia się błędu poznawczego, jest fakt, iż atman uznawany jest za podmiot poznający. Powoduje to powstanie pytania, gdzie jest podmiot poznający atman, czyli kto prawdziwie poznaje atmana. Związane jest to z ryzykiem fałszywego utożsamienia atmana z nie-atmanem, tak jak w przypadku, gdy ludzie odruchowo uznają tożsamość siebie z atmanem. Watsjajana twierdził, że fałszywe pojęcie nie-atmana jako atmana skutkuje egoistycznym przywiązaniem do trwałej podmiotowości [Potter 1995, 293].

Rekapitulując powyższą prezentację procesu poznawczego w myśli szkoły njaji-waiśesziki, należy raz jeszcze podkreślić rzeczywiste istnienie wszystkich jego elementów. Podmiot poznający postrzega przedmiot i to bezpojęciowe poznanie jest zawsze prawdziwe. Podmiot poznaje obiekt rzeczywisty, zaś prawdę lub fałsz można orzec dopiero o spojęciowanym sądzie o postrzeżonym przedmiocie.

BIBLIOGRAFIA

Balcerowicz P. (2003), *Historia starożytnej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.

Balcerowicz P. (2001), *Szkoła epistemologiczna i filozofia przyrody*, [w:] Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, dz. cyt.

Balslev A. N. (1999), *A Study of Time in Indian Philosophy*, New Delphi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Gautama Akspada, *Nyaya-sutra*, przeł. K. H. Potter, [w:] Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Honda M. (1990), *A Reading in the Vaiśeṣika Sūtra*. Praca niepublikowana.

Kanada, *Vaiśeṣikasutras*, przeł. M. Hattori, [w:] Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Kudelska M. (red.) (2002), *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Ui H. (1962), *The Vais'eshika Philosophy According to the »Das'apadārtha-S'āstra«*, Varanasi-1: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Śankarasvamin, *Nyaya-praveśa – Wprowadzenie w logikę*, cz. I, przeł. P. Balcerowicz, [w:] „*Studia Indologiczne*” 2 (1995).

Śankarasvamin, *Nyaya-praveśa – Wprowadzenie w logikę*, cz. II, przeł. P. Balcerowicz, [w:] „*Studia Indologiczne*” 3 (1996).

Szymańska B. (red.) (2001), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kinga Kłeczek-Semerjak

Uniwersytet Jagielloński

***„Neti, neti” – epistemologiczne rozstrzygnięcia o naturze
Ostatecznej Rzeczywistości w filozofii Adwajta Wedanty****

Pośród wszystkich istot we wszechświecie, człowiek stanowi byt szczególny. Jest powiązany z dwoma poziomami jednocześnie – skończonym i nieskończonym¹. Mimo, iż powiązany jest z determinującymi i ograniczającymi go mechanizmami empirycznym, tkwiący w nim aspekt nieskończoności pozwala mu twórczo działać i dokonywać wyborów. Jest zatem człowiek podmiotem etycznym. Jednostka odpowiada za swe uczynki. Dopóki kierują nim rozmaite impulsy, pragnienia, dążenia, które przyniósł ze sobą na świat, dopóty jest zdany na ich łaskę. Jednak człowiek jest nie tylko prostą sumą warunkujących impulsów. Aspekt nieskończoności leży poza empirycznym poziomem i go warunkuje. Dlatego historia człowieka, to dzieje twórczej jego ewolucji. Człowiek musi mieć jakąś formułę życia, coś, co stanowi nić przewodnią wszelkiej jego aktywności. Może się właściwie kształtować tylko wówczas, gdy posiada wzór poza sobą, kiedy wartości, do realizacji których dąży, są wartościami wyższymi niż on sam. Może to być tylko transcendentálna miara.

Dlatego człowiek poszukuje w życiu mocy. Nie przyjmuje życia po prostu i tylko takim, jakim ono jest mu dane. Oczekuje odeń czegoś więcej; głębszego i szerszego sensu, sensu całości. Stara się to życie wzbogacić, uwznioślić, spotęgować. Dlatego zwraca się ku temu, co go przewyższa. Wyrusza w drogę ku wszechmocy,

* Niniejszy artykuł stanowi część rozprawy *Między metafizyką a antropologią. Wizja człowieka i świata w myśli Śankary*, która prezentuje, jak w kontekście przyjętego ideału metafizycznego i kosmogonicznego Śankara prowadzi rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji świata i umiejscowienia w nim człowieka.

¹ Obecność nieskończoności w tym, co skończone jest w ujęciu Śankary prawdą filozoficzną.

wszechrozumieniu ostatecznej prawdy. Z codziennego, bezpośredniego doświadczenia wnioskuje, że „nic nie jest”, wszystko tak, czy inaczej przemija. Ciągła przemiana wpisana jest w ludzką egzystencję. Jednak, w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, w wirze płynącego życia, pojawia się głęboka intuicja, że ten rwący potok nie jest wszystkim, że istnieje coś ponad tym, jakaś jednocząca, stała zasada. I nie ma we wszechświecie cząstki materii, ziarna piasku, źdźbła trawy, kwiatu, żadnego pojedynczego bytu, który by nie partycypował w tej Jedności. Myśliciele indyjscy, w zasadzie jako pierwsi próbowali wniknąć w tę wieczną, transempiryczną Jedność, która leży u podstaw wszystkiego.

Jak wiadomo, w paradygmacie klasycznej myśli indyjskiej cel każdego działania, każdej aktywności jest zdeterminowany względami duchowymi. Ma służyć przekroczeniu świata fenomenalnego, wejściu na poziom Rzeczywistości absolutnej, poziom nie-zróżnicowania. Ma zatem realizować cel soteriologiczny. Temu służą wszelkie filozoficzne rozważania. Wydaje się, że najgłębszą i zarazem najbardziej tajemną wiedzę na ten temat przekazują Upaniszady (*Upaniśad*). Mądrość Upaniszad, wyrosła z głębokiej intuicji Ostatecznej Rzeczywistości, z wzniesienia się ponad wszelkie zewnętrzne formy i wewnętrzne doświadczenie, została przyjęta przez Wedantę (*Vedānta*), która jako ortodoksyjna szkoła filozoficzna powoływała się na autorytet Wed, ale skupiała się przede wszystkim na interpretacji ich końcowych partii – Upaniszad właśnie². Na podstawie tego, jak rozumiano upaniszadową naukę, w obrębie szkoły wyodrębniły się dwa nurty, z których jeden przyjmuje ją dosłownie. Ta szkoła wedanty nosi nazwę adwajta-wedanta, czyli „wedanta niedwójni”, a jej główne założenia najpełniej oddaje system opracowany przez Śankarę (*Śaīkarācārya*). Pozostając w zgodzie z zasadniczym nurtem nauczania Upaniszad, strukturze metafizyki nadaje on dwupoziomowy charakter. Poziom pierwszy to świat fenomenalny, a poziom drugi – realność ostateczna. Tylko czysty duch, czysta świadomość, uniwersalna Jaźń, Absolut – nazywany Brahmanem, Atmanem, istnieje w

² Termin „wedanta” jest złożeniem dwóch słów: weda – wiedza i anta – koniec, cel. Nazwę tę można rozumieć dwojako: dosłownie jako „koniec Wed”, albo jako „cel Wed”, czyli ich najgłębszą istotę, tajemną wiedzę zawartą w Upaniszadach.

ostatecznym sensie, posiada charakter bytu samego przez się (*svabhava*). Wszelka wielość i zróżnicowanie świata przejawionego jest jedynie iluzją. Ostatecznie istnieje tylko jedna rzeczywistość, w której wszystko inne ma swe źródło i jednocześnie swój kres; która jest punktem wyjścia i punktem dojścia. Mamy tu zatem do czynienia z przyjęciem konsekwentnego monizmu nałożonego na pluralistyczny i jednocześnie iluzoryczny świat fenomenalny. Stanowisko to stało się głównym założeniem metafizyki adwajta-wedanty (*advaitavedānta*), chociaż jest ono głęboko zakorzenione w Objawieniu (*śruti*) i Tradycji (*smṛti*). Pierwotną formę tego monizmu odnajdujemy w Rigwedzie (*ṛgveda*), w hymnie o stworzeniu świata – „Purusasukta” (*Puruṣasūkta*). Przedstawia on stworzenie świata z Puruszy (*Puruṣa*) – makroantroposa. W wyniku ofiary, z idealnego, harmonijnego bytu wyłaniają się kolejne przejawy rzeczywistości. Świat powstały w wyniku takiego rytuału kosmogonicznego, jest odwzorowaniem makroantroposa. Najważniejszą ideą, jaka wyłania się z tego obrazu, jest przeświadczenie, że nie ma ontologicznej różnicy między stworzeniem a bytem stwarzającym.

Zrodzona w okresie wedyjskim, zasada jedności i rozumienia całości, zyskuje głębokie rozwinięcie i doprecyzowanie w Upaniszadach. Najpełniejsze nawiązanie do idei hymnu wspomnianego powyżej, znajdujemy w Mundace (*Munḍaka upaniṣad*) II.1.1.-1.10:

II.1.1. Oto prawda:

Jak z jaśniejącego płomienia iskry,
O podobnych formach, tysiącami powstają,
Tak samo z tego, co niezmienne, mój miły,
Różnorodne istoty się rodzą i tam znów powracają [...]³.

Tutaj znowu przejawia się owa metafizyczna, czy ontologiczna idea jedności wszechrzeczy. Istnieje Jedna Absolutna Zasada, będąca ostatecznym źródłem zróżnicowanego świata zjawisk. Źródło tej kosmicznej jedności zostało nazwane

³ *Upaniṣady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004, Mu. Up., s. 267-268. Por. również Bāh. Up. II.1.20. i Mait. Up. VI.32.

Brahmanem (*Brahman*)⁴ i Atmanem (*âtman*)⁵. Owe dwa pojęcia, obiektywne i subiektywne, zasada kosmiczna i psychiczna, pojmowane są jako identyczne i odnoszące się do tej samej rzeczywistości.

III.13.7. Światło, jaśniejące wyżej ponad niebiosami, wyżej ponad wszystko,
Wyżej, niż cokolwiek w wyższych światach, ponad które nie ma wyższych,
Jest tym samym, czym światło wewnątrz człowieka⁶.

Wedyjska, obiektywna wizja zwrócona ku porządkowi i ruchowi w kosmosie, zostaje uzupełniona i pogłębiona o wizję subiektywną. Następuje przejście w kierunku świata wewnętrznego. Koncepcja jedynej rzeczywistości (*Ekaś Sat*), aktualizującej się w wielorakości świata fenomenalnego, w Upaniszadach zostaje umocniona i przeanalizowana poprzez odwołanie się do istoty „ja” – Atmana. Rozwiązania zagadki bytu nie poszukuje się już w świecie zewnętrznym, ale w ludzkim wnętrzu. Jest to jedno z najistotniejszych zagadnień dyskutowanych w Upaniszadach i przekazanych następnym systemom myślowym.

Pozostając w zgodzie z główną wykładnią Upaniszad, szkoła Adwajta Wedanty przyjmuje monistyczną wizję świata, a przyjęcie tego wstępnego założenia metafizycznego, warunkuje wszelkie inne rozważania. Zanim naszą uwagę skupimy na

⁴ Termin „brahman” pojawia się najwcześniej w Rigwedzie, gdzie oznacza magiczną moc, siłę tkwiącą w słowie, w mowie, której przejawem są Wedy. Później, w Brahmanach oznacza tego, który stoi ponad bogami i stanowi ich podstawę, źródło. W Upaniszadach pojęcie to odnosi się do bytu pierwotnego, najwyższej rzeczywistości, leżącej u podstaw wszystkiego (słowo „brahman” pochodzi od rdzenia *bçh* – wzrastać, wyrastać, być coraz większym; oznacza zatem wzrost i rozwój całego świata), którego poznanie ma wartość zbawczą.

⁵ Słowo „atman” jest derywatem od pierwiastka „an” – oddychać; zatem pierwotnie oznaczało oddech, tchnienie życiodajne, samą istotę życia (Rigweda X.16.3). Stopniowo nabiera znaczenia duszy jednostkowej, indywidualnej, zasady ożywiającej człowieka. Wreszcie, „atmana” zaczęto utożsamiać z elementem uniwersalności, przynależnym każdej duszy, tzn. z metafizycznym, jednocześnie immanentnym i transcendentnym „ja”, przenikającym wszystko. Termin ten zatem implikuje uniwersalny i zarazem indywidualny charakter.

⁶ Tamże, Ch. Up., s. 168. Por. również Ch. Up. III.14.2-4., Tait. Up. I.5., II.8., III.10., Bâh. Up. V.5.2., Mu. Up. II.1.10.

tym zagadnieniu, trzeba zaznaczyć, że Śankara nie próbuje udowodniać istnienia Ostatecznej Rzeczywistości, jako że przyjmuje to *a priori*; jego wywód ogniskuje się wokół jej istoty i relacji⁷ ze światem fenomenów. Poniższe rozważania próbują przybliżyć tę istotę.

Pierwsze, podstawowe pytanie, jakie należy postawić to, czy transcendentny⁸ Absolut - Ostateczna Rzeczywistość - Brahman jest w jakikolwiek sposób wyobrazalny; czy istnieje możliwość przypisania mu pewnych konkretnych desygnatów? Jeśli, jak utrzymuje Śankara, Absolut jest tym, wobec czego „słowa wraz z umysłem powracają, nie osiągając go”⁹; tym, co wyłącznie z racji niewiedzy – awidji (*avidyā*) próbuje się definiować, to jakie znaczenie niosą ze sobą rozmaite pojęcia, poprzez które próbuje się o Nim orzekać – Brahman, Atman, Om, Turiya (*Turāya*)? Jak już to było wspomniane, charakterystycznym dla indyjskiego sposobu myślenia jest podporządkowanie wszelkich działań celowi soteriologicznemu. Podobnie rzecz ma się z poznaniem, które – jeśli ma się wpisać w ten uniwersalny paradygmat – musi ostatecznie pełnić rolę soteriologiczną. Mamy zatem, popularny w myśli indyjskiej, postulat zgłębiania wiedzy. Wprawdzie ostateczne wyzwolenie jest przekroczeniem i odrzuceniem wszystkiego, całej nabytej wiedzy, jednak jest ona niezbędna, by wiedzieć, że to przekroczenie nastąpiło, i by właściwie rozpoznać to, czego się doświadcza. Ponad to, stanowi ona rodzaj przygotowania, swoisty wstępny etap,

⁷ Chociaż, jak twierdzi Śankara, użycie takiego sformułowania jest niedopuszczalne, ponieważ wszelkie relacje zakładają dwa odrębne elementy, a z perspektywy adwajta-wedanty świat zjawiskowy i Rzeczywistość są nieróżne. Ponadto, kwestia natury świata i jego relacji z Ostatecznym może funkcjonować wyłącznie na gruncie logicznego sposobu myślenia. W przypadku poznania intuicyjnego, które jest jedynym uprawionym sposobem dotarcia do prawdy absolutnej, takie zagadnienie w ogóle nie istnieje. Problem ten może się pojawić tylko w momencie, kiedy w trakcie rozważań pomieszamy poziomy poznania. Dlatego termin ten będzie użyty tylko roboczo.

⁸ Trzeba pamiętać, że europejskiego terminu „transcendentny” nie można w pełni adekwatnie wykorzystywać w monistycznym systemie adwajta-wedanty. Wiąże się to z jego swoistym znaczeniem, konotującym „przejście” do innego wymiaru rzeczywistości. Najpełniej odpowiada on systemom dualistycznym. Tutaj mówimy o jednej rzeczywistości, rozumianej jako całość. Pojęcie to używane jest zatem konwencjonalnie, kiedy powodowani błędem poznawczym, postrzegamy świat jako dualistyczny.

⁹ Tamże., Tait. Up. II.4., s. 255.

pozwalający wkroczyć na drogę absolutnego poznania. Dlatego, chociaż Śankara zakłada, że Ostateczna Rzeczywistość jest niewyraźalna, że wszelkie próby opisu są jedynie akcydentalne względem jej natury i nie wyczerpują w pełni jej istoty, to jednak próbuje w jakiś sposób o niej orzekać. Wszystko to ma jeden cel – odkrycie wiedzy prawdziwej o naturze Rzeczywistości – brahmawidji (*brahmavidyā*). Kiedy już przekroczyliśmy kolejne, coraz bardziej subtelne poziomy, pozostanie tylko milczenie, „milczenie osiągnięte słowem”. Zatem, skończoność konieczna jest, by osiągnąć nieskończoność¹⁰.

Kiedy Śankara mówi o mechanizmie poznania, odwołuje się do pojęcia awidji, która jako podstawowa wada natury ludzkiego intelektu, fałszuje wszelką myśl. W Upaniszadach oznaczała ona niewiedzę w przeciwstawieniu do wiedzy posiadanej przez podmiot jednostkowy. U Śankary nie jest tylko brakiem poznania lub poznaniem błędnym; jest też logicznym sposobem myślenia funkcjonującym w zgodzie z prawami przestrzeni, czasu i przyczynowości, w opozycji do myślenia i poznania intuicyjnego. Pojmowana jako naturalna skłonność do adhjasy (*adhyāsa*, błędne nałożenia), czyli przypisywania jednej rzeczy czegoś, co jest od niej różne¹¹, sprawia, że myślenie dyskursywne jest nieadekwatne i nie może prowadzić do osiągnięcia prawdy ostatecznej, bowiem jest mieszanym transcendentalnego punktu widzenia z empirycznym. Poznanie empiryczne opiera się na rozróżnieniu podstawowych części składowych: poznającego, poznawanego i samego aktu poznania, podczas gdy Ostateczna Rzeczywistość pozbawiona jest wszelkich rozróżnień. Skoro, więc na tym poziomie wykluczone są jakiegokolwiek relacje, to myśl operująca relacjami jest nieadekwatna. Nie oddaje prawdziwej natury rzeczywistości. Jasnym jest zatem, że nie

¹⁰ Por. także, Śvet. Up. III.13., Kaõh. Up. VI.17., Mu. Up. II.1.10-12.

¹¹ Por. *Brahma Sātras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977, wstęp. Sztandarowym przykładem wyjaśniającym to zagadnienie jest przypowieść o linie i wężu. Kiedy w ciemności widzimy coś długiego i poruszającego się, stwierdzamy: „To jest wąż”. W sędzie tym, mamy dwa elementy: „to”, czyli coś, co jest dane zmysłom, i „wąż”, a więc to, co się przypisuje, co określa postać, w jakiej rozpoznajemy jawiącą się nam rzecz. Wreszcie okazuje się, że to nie żaden wąż, ale lina, która cały czas tam była. Błąd poznawczy jest zatem tym, co nasza myśl nakłada na istniejącą podstawę, która jako taka się nie zmienia.

można czynić transcendentnego użytku z kategorii empirycznych. Wszelkie nasze poznanie, z ostatecznego punktu widzenia, jest niewiedzą – awidją i upada w chwili osiągnięcia wiedzy prawdziwej – widji (*vidyā*).

Knowledge of Brahman destroys Avidyā or ignorance which is the root of all evil, or the seed of formidable Saàsāra or worldly life. Hence you must entertain the desire of knowing Brahman. Knowledge of Brahman leads to the attainment of the final emancipation [...]¹².

Zatem, z punktu widzenia niewiedzy, Absolut - Brahman jest niewytłumaczalny i niepoznawalny. Przypisywanie mu nazw i form (*nāma-rāpa*), przynależnych światu zjawiskowemu, jest również rezultatem niewiedzy. Wszelka nazwa i kształt, jak błędne widzenie węża w miejscu liny, zostają zniszczone w momencie pojawienia się wiedzy prawdziwej. Dlatego też nie może być określany poprzez pojęcia, czy przyjmować kształtów. Przynależna mu prawda absolutna (*paravidyā*) może być osiągnięta, ale tylko na poziomie *paramārthika*, czyli z perspektywy Rzeczywistości Ostatecznej; podczas gdy, na poziomie świata fenomenalnego (*vyavahārika*) możliwa jest tylko nieadekwatna prawda empiryczna (*aparavidyā*). Śankara postuluje więc przyjęcie apofatycznej, negatywnej formy określania, czy definiowania Absolutu.

Podstawową dialektyczną zasadą odnoszącą się do wiedzy o Absolutie - Brahmanie jest podwójna negacja, *neti, neti* – „ani taki, ani tak”¹³. Wyrażenie to pojawia się bardzo często w pismach Śankary i jest zamieszczane w grupach cytatów, wspomagających jego argumentację. To negatywne ujęcie jest symbolem treści znaczeniowej, która, chociaż absolutnie niewyraźna, jest jednak w najwyższym stopniu pozytywna. Jest podkreśleniem i swoistym kluczem do zrozumienia, że Brahman jest pozbawiony wszelkich jakości, zróżnicowania, że jako Ostateczna Jedność

¹² Tamże, I.1.1., s. 14, por. również I.1.4, s. 18-24.

¹³ To określenie pojawia się w znaczący sposób w Brihadaranjace II.3.6., III.9.26, IV.2.4., IV.4.22. Śankara odnosi się do niego nie tylko w komentarzu do Brihadaranjaki ([w:] *Ten Principal Upanishads with Śāikarabhāṣya*, Motilal Banarsidass, Delhi 1964, II.3.6.), ale także w komentarzu do Brahmasutry (*Brahma Sātras*, dz. cyt., III.2.22).

przekracza to wszystko. Śankara objaśnia ten pośredni sposób orzekania o naturze Absolutu za pomocą przypowieści o głupcu, który rozpowiadał, że nie jest człowiekiem i wreszcie zapytał kogoś czym jest? Ten ktoś pokazał mu całą, zróżnicowaną grupę zjawisk, od minerałów i roślin wzwyż, wyjaśniając, że nie jest niczym z pośród nich i powiedział: „Więc, nie jesteś czymś, co nie jest człowiekiem”. I Śankara pisze dalej: “The Veda proceeds in the same way as the one who showed the idiot that he was not a ‘not-man’. It says ‘not thus, not thus’, and says no more”¹⁴. To słynne sformułowanie odnosi się do Absolutu będącego przedmiotem poznania absolutnego (*anubhava*). Gdy podmiot poznający i przedmiot poznania stają się jednym, o poznawanym nie można nic obiektywnie orzec, bowiem wszystkie określenia są nieadekwatne. Jak twierdzi upaniszadowy mędrzec Jadźniawalkja, nie ma innego, lepszego określenia Brahmana, niż „Neti! Neti! – On nie jest taki, on nie jest taki!”. Dla Śankary, wszelkie komunikowalne sensory, znaczenia są ograniczone, jak gdyby od wewnątrz, przez następujące kategorie: rodzaj, działanie, jakość i relacja. Ponieważ Absolut transcenduje je wszystkie – nie posiada rodzajowej kwalifikacji, nie działa, nie posiada jakości i nie wchodzi w relacje z niczym innym poza samym sobą – nie może być wyrażony poprzez takie treści, znaki, symbole. Może nam być dany jedynie jako zaprzeczenie wszystkiego, co jest nam znane pozytywnie.

The Absolute is artificially referred to with the help of superimposed name, form, and action, and spoken of in exactly the way we refer to objects of perception.... But if the desire is to express the true nature of the Absolute, void of external adjuncts and particularizes, then it cannot be describe by any positive means whatever. The only possible procedure then is to refer to it through a comprehensive denial of whatever positive characteristics have been attributed to it in previous teachings and to say “not thus, not thus”¹⁵.

¹⁴ Samkara on the Absolute, [w:] *A Samkara Source Book*, Vol. I, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987, s.143.

¹⁵ Tamże, s. 141.

Na pytanie, czy najgłębsza istota Absolutu może być definiowana, na przykład terminem Atman, Śankara odpowiada:

No it is not [...] When the word Atman is used [...] to denote the inmost Self [...] its function is to deny that the body or any other empirically knowable factor is the Self and to designate what is left as real, even though it cannot be expressed in words¹⁶.

Metoda podwójnej negacji ma za zadanie, z jednej strony zabezpieczać twierdzenie o pełnej jedności, niepodzielności istoty Brahmana, z drugiej zaś powstrzymywać wszelkie próby podejmowane w celu udowodnienia, albo obalenia tego założenia. Przyjmuje się, że ludzki język ma swą podstawę w empirycznym doświadczeniu i jako taki, w swoim funkcjonowaniu jest ograniczony tylko do porządku fenomenalnego. Logiczny sposób myślenia, powiązany z umysłem może działać wyłącznie na odpowiadającym mu poziomie rzeczywistości. Dlatego nie jest zdolny do adekwatnego orzekania o czymś, co przekracza dostępny mu poziom. Ponad to, definiowanie wiąże się z nakładaniem pewnych ograniczeń na to, o czym się mówi. Ostateczna Rzeczywistość jest jednak wolna od wszelkich ograniczeń i wewnętrznych różnic. W swej najgłębszej istocie nie jest w żaden sposób powiązania z treściami, czy formami doświadczenia empirycznego. Wszystkie formy deskryptywne w odniesieniu do niej wydają się puste. Dlatego, jest nie do pomyślenia (w sensie myślenia logicznego) i nie do wypowiedzenia. Można się ku niej zwracać tylko poprzez myśl zaprzeczającą wszystkie znane i dostępne nam kategorie.

Przyjęcie zasady podwójnej negacji ma swe epistemologiczne konsekwencje. Musimy uznać, że wypowiedź, oparta na pojęciach dyskursywnego myślenia nie oddaje natury Absolutu – Brahmana, że z ostatecznego punktu widzenia jest nieprawdą i daje błędne poznanie (*ajāna*). Nasuwa się więc pytanie, dlaczego próbujemy go definiować w pozytywnych terminach¹⁷? I dostajemy odpowiedź: „[...] niech się oni [ludzie – K.K.] znajdą wpierw na ścieżce tego, co istnieje, a wówczas

¹⁶ Tamże, s. 144, por. również s. 178.

¹⁷ Por. *Upaniszady*, dz. cyt., Ch. Up. I.6.6., III.14.2.

naprowadzę ich stopniowo na zrozumienie istniejącego w sensie najwyższym”¹⁸. Zatem, celem wszelkiego pozytywnego definiowania, w jego empirycznym wymiarze, jest zwrócenie umysłu w stronę Brahmana i pomoc tym, którzy go jeszcze nie osiągnęli, ale poszukują. Wyodrębnienie pewnych podstawowych jakości wiąże się z jednoczesnym zanegowaniem jakości im przeciwstawnych, i w ten sposób rozwiązuje problem obrania błędnego kierunku na drodze wiodącej do prawdy absolutnej. Trzeba powiedzieć, że w indyjskiej logice (podobnie jak w Zachodniej) „definiować” oznacza przede wszystkim wydzielać, wyodrębniać coś spośród innych obiektów i w ten sposób izolować to. Definicja (*lakùana*) ma więc inny charakter niż opisywanie, czy charakteryzowanie (*viśeùana*), które określa atrybuty przynależne konkretnemu obiektowi. Dlatego, kiedy teksty określają Absolut jako „Prawdę, Poznanie, Nieskończoność”¹⁹ (*Satyaś, Jñanam, Anantam*), znaczy to, iż użyte określenia nie charakteryzują go w pozytywny sposób, nie przypisują mu konkretnych atrybutów, nie starają się go przekształcać w coś szczególnego, a jedynie wyodrębniają spośród wszystkiego innego. Nie mówią o jakościach odnoszących się do Brahmana, ale o pojęciach, które konotują pewne sensy, odsyłające do niezróżnicowanej zasady, która jest całkowicie poza wszelkimi jakościami. W komentarzu do Taittiriji Upaniszady (*Taittirāya upaniùad*), Śankara porównuje to sformułowanie ze zdaniem: „Lotos jest duży, pachnący i niebieski”. Wyrażenia typu: „duży”, „pachnący”, „niebieski” są jakościami (*viśeùana*), charakteryzującymi lotos i odróżniającymi go od innych lotosów, które są na przykład białe, małe, etc. Jednak, w odniesieniu do Brahmana, określenia „prawda”, „poznanie”, „nieskończoność” nie funkcjonują jako jakości, ale jako definicja na tyle, na ile wyróżniają one Brahmana, nie spośród innych elementów tej samej klasy, ale generalnie z wszystkiego innego. Co więc to oznacza? Kiedy przyjrzymy się powyższym terminom, stwierdzimy, że dookreślają się one nawzajem w taki sposób, by wykluczyć możliwość ich interpretacji, czy rozumienia z perspektywy odnoszącej się do świata zjawisk i nie przyznać im statusu czynników empirycznie dostępnych. I tak, pierwszym terminem określającym jest *Satyaś* – Prawda, który można również

¹⁸ Cyt. za S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 463.

¹⁹ *Upaniszady*, dz. cyt., Tait. Up. II.1., s. 253.

rozumieć jako to, co „jest istniejące (*sat*), rzeczywiste, prawdziwe”. Obok porządku epistemologicznego funkcjonuje tutaj poziom metafizyczny²⁰. Ta „rzeczywistość” Absolutu oznacza, że jego istnienie nie może być w żaden sposób zaprzeczone; w przeciwieństwie do poszczególnych rzeczy, które podlegając zmianom, istnieją w określonym czasie. Będąc rzeczywistością, jest różny od tego, co podlega prawom czasu, przestrzeni i przyczynowości.²¹ Termin ten może również oznaczać przyczynę materialną i wówczas przydawać Absolutowi charakter ślepej, pozbawionej świadomości zasady. Aby tego uniknąć, w definicji zawarte jest także określenie: Poznanie, które ma niwelować wszelkie błędne wyobrażenie. Jest ono istotą Brahmana, a nie jego właściwością. W takim ujęciu, Brahman ma naturę ostatecznej świadomości. Jednak, to wyrażenie może być błędnie kojarzone z empiryczną cechą intelektu. Pojawia się, więc słowo: Nieskończoność, które neguje jakąkolwiek możliwość podziału na podmiot i przedmiot, który to podział stwarza konieczne warunki dla empirycznego poznania. Można więc stwierdzić, że każde z tych określeń posiada pewien podstawowy, zasadniczy sens, i jednocześnie funkcjonuje jako dopełnienie sensu całego wyrażenia, właśnie poprzez usuwanie niechcianych konotacji. Każde z nich pełni swoistą rolę, jest w tym sformułowaniu dla jakiegoś celu, nie jest niepotrzebne. Właśnie przez zestawienie ich obok siebie, wskazują asymptotycznie na Brahmana, przekraczając nawet swoje podstawowe znaczenie.

Thus the words like ‘reality’, because they occur in mutual proximity, controlling and being controlled by one another in turn, act to distinguish/turn back *brahman* from the denotation of words like ‘reality’, and so are *lakùäärthäp*²².

A w innym miejscu dodaje, że “Infinity characterize the Absolut by negating finitude”, podczas gdy „the terms ‘Reality’ and ‘Knowledge’ characterize the Absolute (even if

²⁰ Por. M. Kudelska, *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 184-185.

²¹ Por. *Brahma Sâtras*, dz. cyt., IV.3.14, s. 659-661.

²² Komentarz do Upaniszady Taittiriya, [w:] *Ten Principal Upanishads...*, dz. cyt., II.1.1.

inadequately) by investing it with their own positive meanings”²³. To „pozytywne znaczenie” musi być ostatecznie jednak poddane apofatycznej perspektywie, zgodnie z podwójną negacją, *neti, neti*.

Interpretując Upaniszady, Śankara był zmuszony w jakiś sposób uzgodnić negatywne i pozytywne charakteryzacje Brahmana.²⁴ Zdawał sobie sprawę, że należy wyróżnić dwa porządki, w których się o nim orzeka, i te dwa porządki dają również dwa rodzaje wiedzy - wiedzę wyższą (*paravidyà*) i wiedzę niższą (*aparavidyà*). I tak, *paravidyà* poprzez odrzucenie wszelkich różnic nazwy, formy, etc., poprzez zastosowanie negatywnych wyrażen, daje najwyższy wgląd w jego naturę. Z kolei *aparavidyà*, stosując desygnaty implikujące relacje, odnoszące do koncepcji stwórcy, czy władcy świata, może być użyteczna tylko na poziomie uwarunkowanym (np. dla celów kultu). Z takim podziałem koresponduje, pojawiające się już w Upaniszadach, rozróżnienie dwóch aspektów, czy rodzajów Brahmana: „nirguna” (*nirguḍā*) i „saguna” (*saguḍā*). *Nirguna* Brahman – pozbawiony cech – to rzeczywistość transcendentna, niezdeteterminowana, o której nie można niż pozytywnie twierdzić. Do niej właśnie odnosi się postulat podwójnej negacji. Twierdzenie, że jest pozbawiona jakichkolwiek atrybutów, cech (*guḍā*) afirmuje jej pełnię, prostotę, samowystarczalność.

A *guḍā* is a quality or endowment which a substance *has* and which is really distinct from that substance. Any subject which has such endowments is called *saguḍā*; its internal unity is not perfect but composed of two elements, the substance and its *guḍas*. On the contrary, a subject devoid of such endowments is *nirguḍā*, and its internal unity is simplicity itself. With regard to any perfection we may feel bound to attribute to a *nirguḍā* subject, we must say that it *is* that perfection and not that it *has* it²⁵.

²³ Samkara on the Absolute, dz. cyt., s. 182.

²⁴ Por. *Brahma Sūtras*, dz. cyt., I.1.1-31, s. 12-59; I.3.1-18, s. 96-114; I.4.14-22, s. 156-171; III.3.35-36, s. 512-515.

²⁵ R. de Smet, *Ancient Religious Speculation*, [w:] R. Antoine et al., *Religious Hinduism*, Allahabad 1964, s. 45.

Nirguna Brahman, chociaż pozbawiony wszelkich kategorii, nie jest postrzegany przez Śankarę jako pustka. Uznaje on pozytywność jego istoty. Jak powiada, świadectwo tego odnajdujemy w *śruti*. Jednak ostatecznie nic nie może ograniczać absolutnej jedności i pełni. Dlatego, ostateczna natura Najwyższej Rzeczywistości jest *neti, neti*.

Saguna Brahman – określany poprzez cechy – jest tym, któremu przypisuje się najwyższe przymioty, z których tworzy pewną zorganizowaną całość. Jest rodzajem bytu, w którym wszystkie różnice podmiotowo – przedmiotowe są zharmonizowane (w przypadku *nirguna* Brahmana są one usunięte i co więcej, przewyciężone). Jest swoistą epistemiczną transformacją *nirguna* Brahmana w przedmiot duchowego, religijnego doświadczenia²⁶, ale nie posiada całkowitej transcendencji i niezależności od tego ostatniego. Nie jest określany jako ontologiczna pełnia, ale raczej jako będący w relacji z czymś jeszcze. I jako taki jest opisywany przez ludzki umysł w kategoriach należących do zjawiskowego porządku. Zamiennie z określeniem *saguëa* występuje określenie *apara*, niższy Brahman, które Śankara różnie rozumie²⁷. Ten aspekt Absolutu rozumiany jest, jako posiadający niezliczone, możliwe do wyrażenia jakości, które jeszcze nie zostały przez negację oczyszczone z ich ograniczających treści.

Podsumowując, można powiedzieć:

Nirguõa Brahman is a state of mental-spiritual enlightenment (*jõàna*); *saguõa* Brahman is a state of vital loving awareness (*bhakti*). *Nirguõa* Brahman is conceptually an objectification of spirirual experience without distinction or determination (*nirvikalpa samàdhi*); *saguõa* Brahman is an objectification of determinate spirituals experience (*savikalpa samàdhi*). It is the experience that although negated by *nirguõa* Brahman, yet complements *nirguõa* Brahman-experience and, because it takes up and harmonizes everything within itself, makes possible the affirmation of the spirituality or intrinsic value of all modes of being²⁸.

²⁶ Por. *Brahma Sùtras*, dz. cyt., I.1.11, s. 32-35; I.1.20, s. 42-45.

²⁷ Por. B. Malkovsky, *The Personhood of Śamkara's Para Brahman*, [w:] *Journal of Religion* 77 (1997), s. 541-562.

²⁸ E. Deutsch, *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969, s. 13.

Powyższe rozróżnienie nie dzieli jednak Brahmana w sensie ostatecznym, ponieważ rzeczywistość, która posiadałaby jakieś podziały, nie mogłaby być najwyższą rzeczywistością. Mówić tutaj trzeba o dwóch aspektach tej samej rzeczywistości, które znikają, gdy dotykamy źródła bytu. Wychwytyjemy określony aspekt, kiedy patrzymy nań z zewnątrz. Sam w sobie Absolut jest poza jakimkolwiek podziałem. Trzeba też pamiętać, że wszelkie rozważania na ten temat mają znaczenie i sens tylko w perspektywie świata zjawiskowego. Na poziomie ostatecznej Rzeczywistości takie rozstrzygnięcia nie są potrzebne i odpowiednie. Dlatego, kiedy rozważa się je w obrębie systemu Śankary, trzeba się odnieść do różnych poziomów, stopni rzeczywistości. Ze względu na ten podział będzie można mówić o ich adekwatności lub jej braku.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa:

1. *Brahma Sūtras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977.
2. *Hymny Rigwedy*, przekł. S.F. Michalski, Kraków 1971
3. *Samkara on the Absolute*, [w:] *A Samkara Source Book*, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
4. *Ten Principal Upanishads with Śāikarabhāṣya*, Delhi 1964.
5. *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004.

Literatura uzupełniająca:

1. Basham A.L., *Indie, od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
2. Datta D.M., *Philosophy and Culture: East and West*, red. Charles A. Moore, Honolulu 1962.
3. Deutsch E., *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969.
4. *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

5. Frawley D., *The Creative Vision of the Early Upanisads*, Madras 1982.
6. Gielecki W.M., *Pomysły filozoficzne w hymnach Rig-Vedy*, Kraków 1911.
7. Jurewicz J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994.
8. Kudelska M., *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
9. Malkovsky B.J., *The Personhood of Śamkara's Para Brahman*, [w:] *Journal of Religion* 77 (1997).
10. Nakamura H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, part I, Delhi 1983.
11. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, pod red. P.P. Wienera, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
12. Potter K.H., *Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Śankara and his pupils*, vol. III, Delhi 1981-1999.
13. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, t. I, Warszawa 1958, t. II, Warszawa 1960.
14. Smet R. de, *Ancient Religious Speculation*, [w:] R. Antoine et al., *Religious Hinduism*, Allahabad 1964.