



30

Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis

Studia Philosophica II

30

**Annales
Academiae
Paedagogicae
Cracoviensis**

Studia Philosophica II

pod redakcją
Romana Padola



**Wydawnictwo Naukowe
Akademii Pedagogicznej
Kraków 2005**

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska
dr hab. Maciej Uliński

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 2005

Projekt typograficzny Jadwiga Burek

ISSN 1644-793X

Redakcja/Dział Promocji
Wydawnictwo Naukowe AP
30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2
tel./fax (012) 662-63-83, tel. 662-67-56
e-mail: wydawnictwo@ap.krakow.pl

Zapraszamy na stronę internetową:
<http://www.wydawnictwoap.pl>

łamanie Jadwiga Czyżowska
druk i oprawa Wydawnictwo Naukowe AP, zam. 63/05

Włodzimierz Heflik

**Rola wyobraźni
w transcendentalnej dedukcji kategorii.
Interpretacja fragmentu
Krytyki czystego rozumu według wyd. A**

Problem transcendentalnej dedukcji kategorii, zajmujący centralne miejsce w strukturze *Krytyki czystego rozumu*, przykuwa nieustającą uwagę licznych interpretatorów, ponieważ mroczność i wieloznaczność tekstu dzieła Kanta stanowi zarazem wyzwanie jak też barierę utrudniającą ukazanie właściwego sensu przeprowadzonych tam rozważań. Ten mroczny i zagadkowy charakter prowadzonych przez Kanta badań jest szczególnie obecny w pierwszym wydaniu *Krytyki*, w tzw. wersji A¹. Do gorących zwolenników tej wcześniejszej wersji należy Heidegger, którego nadzwyczaj wnikliwie analizy tekstu Kanta zainspirowały w znacznym stopniu niniejsze rozważania.

Zadanie, które postawił przed sobą Kant w transcendentalnej dedukcji, polega na wykazaniu, w jaki sposób czyste aprioryczne pojęcia intelektu, czyli kategorie, odnoszą się do zjawisk. Rozwiązanie tak postawionego zadania poprzedza metafizyczną dedukcją, w której wykazuje istnienie i własności kategorii, biorąc za punkt wyjścia naturę sądów, a mianowicie: kategorie okazują się konieczną podstawą uzasadniającą akty sądenia. Dedukcja metafizyczna jest koniecznym warunkiem dedukcji transcendentalnej, jej rozwinięcie znajduje natomiast wyraz w teorii schematyzmu. Gruntowna i systemowa interpretacja dedukcji transcendentalnej nie może pomijać owego kontekstu, w którym jest ona osadzona.

W tej perspektywie ukazuje transcendentalna dedukcja istotne związki zachodzące pomiędzy intelektem, wyobraźnią i zmysłowością – trzema źródłami poznania. Temu zawdzięcza owa dedukcja centralną rolę w całym Kantowskim przedsięwzięciu, a poprzez nią z kolei ukazane zostaje miejsce i znaczenie kategorii w procesie wiązania w strukturę trzech wyróżnionych elementów, tj. źródeł poznania.

¹I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1957. Największe różnice zachodzą pomiędzy rozdziałem drugim *Dedukcji czystych pojęć intelektu* (wedle wydania A) *O apriorycznych podstawach możliwości doświadczenia*, s. 197–236, a tym samym rozdziałem (wedle wydania B), *Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu*, s. 236–279.

Celem artykułu jest ukazanie – na podstawie analizy wybranych fragmentów *Krytyki* oraz komentarzy własnych, a także pochodzących od różnych autorów – mechanizmów i relacji, które budują ową strukturę: <intelekt, wyobrażenia, zmysłowość>. Gdy struktura ta zostanie przedstawiona wielostronnie, wyróżnione jej różnorodne momenty, zadanie prezentacji kategorii, jako odgrywających istotną rolę w tej strukturze, zostanie rozwiązane, a tym samym rozwiązany problem rekonstrukcji transcendentalnej dedukcji kategorii.

Przed przystąpieniem do bardziej szczegółowych rozważań należy przypomnieć, że sposób, w jaki Kant posługuje się terminem *dedukcja*, jest nieco mylący. Rozumowanie przeprowadzone przez Kanta ma z jednej strony – w dedukcji metafizycznej – charakter redukcyjny², z kolei we właściwej dedukcji transcendentalnej przyjmuje ono postać, jak zwraca uwagę Heidegger³, „uprawomocnienia w sensie postępowania w przewodzie sądowym”. Metoda rozumowania zastosowana przez Kanta nie jest więc dowodem według rygorów współczesnej logiki formalnej, lecz przypomina dowody św. Tomasza na istnienie Boga, czyli jest to pewna droga, która ma rozjaśnić pewne pierwotne przekonanie.

1. Kategoria jako jedność

Istota kategorii (wyeksponowana na tle dwóch rodzajów dedukcji) została syntetycznie ukazana w następującym fragmencie pochodzącym z *Krytyki czystego rozumu*, który zamierzam uczynić zasadniczym punktem odniesienia dla dalszych rozważań:

Ta sama funkcja, która nadaje jedność różnym przedstawieniom w sądzie, daje również jedność samej tylko syntezy różnych przedstawień w naoczności. Jedność ta – ogólnie powiedziawszy – nazywa się czystym pojęciem intelektu. Ten sam więc intelekt, i to właśnie przez te same czynności, przez które za pośrednictwem jedności analitycznej wytworzył w pojęciach logiczną formę sądu, wprowadza też za pośrednictwem syntetycznej jedności tego, co różnorodne w naoczności w ogóle, w przedstawienia swoje pewną treść transcendentalną, dzięki której nazywają się one czystymi pojęciami intelektu, odnoszącymi się *a priori* do przedmiotów – coś, czego sprawić nie może logika ogólna⁴.

W świetle powyższego fragmentu kategorie ukazują się jako jedności. Jedność, jaką jest kategoria, tworzy się dzięki operacji, działaniu (*Handlung*) intelektu. Jest więc kategorią w pewnym sensie bytowo pochodną wobec intelektu. Pojawia się pytanie: czy kategorie są aktywnymi, czy też biernymi elementami w strukturze pozna-

² M. Baumgartner, *Kantowska Krytyka czystego rozumu – fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*, tłum. Z. Zwoliński, *Edukacja Filozoficzna*, vol. 13 (1992), s. 127–138.

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 89, 97.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1957, s. 170–171.

nia? Z jednej strony wydaje się, że kategorie są czymś biernym, gdyż są rezultatem działania czegoś innego, tj. intelektu. Taki pogląd znajduje poparcie w stwierdzeniu Kanta o istnieniu trzech źródeł poznania, tj. zmysłu, wyobraźni oraz apercpejji (intelektu)⁵. Tylko źródła są pierwotne i mogą być aktywne, tj. obdarzone siłą, czyli zdolnością działania, a kategorie do nich nie należą. Z drugiej strony „czysty intelekt jest więc w kategoriach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk i przez to dopiero, i to w sposób pierwotny, umożliwia doświadczenie co do jego formy”⁶, co wskazuje na ściślejszy, bardziej wewnętrzny związek kategorii z intelektem. Raczej jest tak, że kategorie są rozwinięciem tego, co w czystym intelekcie (apercepcji) już jest. Jeśli tak, wtedy kategorie wykazują aktywność, „samorzutność”, którą bezpośrednio dzielą z intelektem. Intelekt, czyli pierwotna jednia, źródło, ulega rozszczepieniu na poszczególne strumienie, które można także uważać za źródła wtórne, a którymi są kategorie: „Czyste pojęcia wypływają z intelektu, jako z bezwzględnej jedności, i dlatego muszą pozostawać z sobą w związku wyznaczonym przez pewną ideę”⁷. Kategorie – ukonkretyzowane działania (intelektu), funkcje – stanowią zamknięty system czystych pojęć, kierowany i spajany w jedno przez pierwotny moment intelektu, którym pozostaje czysta apercpejja. Podsumowując: kategorie jawią się jako jedności-działania, stanowiące rozwinięcie źródłowej treści intelektu; kategorie i czysta apercpejja są dwoma momentami intelektu, a relacja pomiędzy nimi z konieczności pozostaje wewnętrzna.

2. Kategoria jako synteza

W przytoczonym wcześniej fragmencie wskazuje Kant jeszcze jeden punkt widzenia, pozwalający ująć swoistość kategorii, a mianowicie – kategoria rozumiana jako rezultat nasycenia (syntezy) przedstawień pewną treścią transcendentną. Określenie to wymaga szczegółowej analizy; należy ustalić: (1) o jakich przedstawieniach jest tu mowa; (2) czym jest treść transcendentna. Należy przy tym pamiętać o kolejnych dwóch sprawach. Przede wszystkim, kierunek dedukcji kategorii jest odwrotny niż w przypadku pojęć empirycznych, tzn. nie można kategorii tłumaczyć na drodze abstrakcji z doświadczenia. Ponadto, występują dwa poziomy syntezy: jeden zachodzący niejako w płaszczyźnie zmysłowości, tj. wrażeń/zjawisk, drugi w obszarze wykraczającym poza tę płaszczyznę, gdzie to, co jest produktem syntezy na pierwszym poziomie, zostaje poddane pewnej transformacji.

Przedstawienia, które mają posłużyć do syntezy kategorii, są to czyste przedstawienia oraz ich czysta synteza. Należy przez to rozumieć czyste, tj. puste przestrzenne kadry, czyli pewien czasowy szereg klatek kolejnych „teraz”, w które do-

⁵ Ibidem, s. 220.

⁶ Ibidem, s. 234.

⁷ Ibidem, s. 156–157.

piero może zostać ujęta treść empiryczna w postaci wrażeń. Ów szereg kadrów jest produktem czystej syntezy dokonanej przez wyobraźnię wytwórczą i nazwany został przez Kanta „czystą syntezą przedstawień”⁸.

Pozostaje do ustalenia, czym jest treść transcendentalna, która ma wzbogacić czystą syntezę przedstawień. Czy można tę treść utożsamić z formą logiczną? Taka interpretacja zdaje się pozostawać w zgodzie z uwagą poczynioną przez Kanta, w której odróżnia on formę logiczną od kategorii przez to, że ta pierwsza nie jest związana ze zjawiskami i pozostaje czymś niezupełnym, niegotowym, podczas gdy ta druga jest pewnym narzędziem, dającym się konkretnie zastosować w doświadczeniu⁹.

Treść transcendentalna jako forma logiczna ukazuje się w takim ujęciu jako pewna możliwość/możliwość, pewien warunek transcendentalny, po spełnieniu którego tworzy się czyste pojęcie, czyli kategoria. W związku z tym pojawiają się dwa pytania. Pierwsze: czym w istocie jest ten warunek, czy daje się go bliżej określić? Drugie: na czym polega spełnienie, realizacja owego warunku? Odpowiadając na te pytania należy odwrócić kolejność postępowania i zacząć od kategorii. Otóż jest ona „przedstawieniem przedstawienia przedmiotu”¹⁰, czyli reprezentacją. Treść transcendentalna okazuje się wtedy warunkiem umożliwiającym relację odwzorowania, czyli reprezentację. Jak dochodzi do umożliwienia, przez formę logiczną, reprezentacji? Forma ta ogniskuje w sobie informację pochodzącą od całego szeregu przedstawień, czyli od ich (czystej) syntezy zachodzącej na niższym szczeblu i w ten sposób jednoczy owe przedstawienia, a poprzez jednoczenie forma logiczna przechodzi w kategorię.

Określenie reprezentacji jako momentu kategorii od form zmysłowości jest rezultatem drugiej drogi dedukcji transcendentalnej – „od dołu”, a określenie jako jedności działania to rezultat pierwszej drogi – „od góry”, od intelektu¹¹. Na obu tych drogach pojawia się dodatkowy czynnik – działanie wytwórczej wyobraźni. Kategorie okazują się zatem węzłowym punktem całej Kantowskiej konstrukcji filozofii transcendentalnej, gdyż skupiają one w sobie działania trzech pierwotnych źródeł poznawczych: intelektu, zmysłowości i wyobraźni; są więc wytworem współdziałania tychże źródeł. Do uzyskania pełnego obrazu tego, czym jest kategoria, potrzeba zbadać, na czym dokładnie polega działanie wyobraźni.

⁸ I. Kant, op. cit., s. 170.

⁹ Por. I. Kant, op. cit., s. 198. Rozróżnienie formy logicznej i kategorii nie jest u Kanta jasne. Nie jest pewne, czy rozważania, które Kant w przywołanym miejscu przeprowadza, są obowiązujące, czy tylko wypowiedziane w trybie hipotetycznym. W tej sprawie zastrzeżenia zgłasza w przypisie Ingarden (por. przypis 1, s. 199 i 200). Mimo to przyjmuję tutaj i w dalszej części tych rozważań, iż należy odróżnić: formę logiczną, kategorię oraz schemat.

¹⁰ I. Kant, op. cit., s. 158 oraz 204. Kant powiada, że to sąd jest w istocie „przedstawieniem przedstawienia przedmiotu”. Natomiast kategoria, jako warunek sądu, jest warunkiem przedstawienia przedstawienia. Kategoria zatem jest warunkiem reprezentacji.

¹¹ Te dwie drogi rozróżnia Kant w rozdziale trzecim *Dedukcji czystych pojęć intelektu*, s. 220–236.

3. Wyobraźnia a schemat

Wyobraźnia (*Einbildungskraft*), ta „najbardziej mroczna siła duszy ludzkiej”, jest tym, co najgłębiej spaja wszystkie zdolności poznawcze ludzkiego umysłu. – jest absolutną podstawą, z której wylaniają się dwa bieguny: intelekt i zmysłowość. Wyobraźnia pośredniczy pomiędzy nimi, sama pozostając w głębi. Tym, co jawnie pośredniczy, są kategorie. Celem dalszych rozważań jest rekonstrukcja mechanizmów, które doprowadzają do reprezentacji części twórczej mocy wyobraźni w postaci kategorii.

Wyobraźnia działa na trzy sposoby: (1) oddziałuje na intelekt/apercepcję; (2) dokonuje syntezy tego, co różnorodne w zmysłowości; (3) wytwarza transcendencję, tj. pewien dystans <albo (i) ów dystans pokonuje>¹². Bardziej szczegółowy opis wygląda następująco. Pierwotna, źródłowa jedność, tj. strumień działania intelektu, w zderzeniu z aktywnością wyobraźni zostaje rozdzielony na poszczególne strumienie-działania, które z kolei stają się podstawą dla kategorii <albo samymi kategoriami>. Owe wyodrębnione i wstępnie określone działania nie są samymi kategoriami, lecz czystymi formami, które powinny zostać dopełnione pewną treścią. Z kolei to, co różnorodne w zmysłowości, zostaje za pomocą wyobraźni zsyntetyzowane w sobie, ale bez odniesienia do czegoś innego. Dopiero odniesienie rezultatów tej syntezy do czegoś innego, co pozostaje jednością, tj. do wspomnianych wyżej strumieni/działań intelektu, daje w wyniku same kategorie (i wytwarza transcendencję). Dokładniej: to odniesienie, wytwarzające transcendencję i przyczyniające się do powstania kategorii jest działaniem wyobraźni – „transcendentalną jednością syntezy wyobraźni”¹³, która wprowadza rezultat (treść) apriorycznej syntezy (z obszaru form zmysłowości) w formy logiczne, dzięki czemu powstają gotowe kategorie.

Dzięki działaniom wyobraźni o dwojakim charakterze: analizie, tj. rozdzielaniu czynności intelektu z jednej strony oraz podwójnej syntezie zastosowanej wobec zmysłowości z drugiej, wyobraźnia doprowadza do koordynacji intelektu i zmysłowości, co znajduje ostateczny wyraz w kategoriach. Kategorie-elementy koordynujące działania władz poznawczych przedstawiają się teraz jako reprezentacje, które w formach logicznych (pochodzenia intelektualnego), zawierają zsyntetyzowane treści apriorycznych form zmysłowości. Forma logiczna nadaje kategorii jedność, treść zmysłowości wprowadza różnorodność. Jest to przykład zastosowania zasady jedności w zróżnicowaniu, którą już wcześniej jasno wypowiedział Leibniz¹⁴. Kategorie zbierają w jedno to, co różnorodne. Nie czyni tego bezpośrednio sam intelekt, lecz właśnie za pośrednictwem kategorii. „Czysty intelekt jest więc w kategoriach prawem syntetycznej jedności zjawisk”¹⁵. Podsumowując dotychczasowe rozważania

¹² O dystansie, jego wytwarzaniu i roli w wyjaśnianiu transcendencji pisze wnikliwie Heidegger; szczególnie w paragrafie 22 *Schematyzm transcendentny*, [w:] *Kant a problem metafizyki*, s. 115–123.

¹³ I. Kant, op. cit., s. 223.

¹⁴ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, Toruń 1995, s. 114, szczególnie paragrafy 13 i 14.

¹⁵ I. Kant, op. cit., s. 234.

nad transcendentalną dedukcją kategorii, wypada uznać kategorię za układ kilku, co najmniej trzech momentów: jedności, działania, reprezentacji. Krócej, kategoria = <jedność, działanie, reprezentacja>. Rozwinięcie treści zawartej w powyższej formule można wyrazić następująco: kategoria jest jednością działania tworzącego reprezentację [które nadaje jedność czemuś innemu].

Powyższe określenie kategorii można uzupełnić posługując się w tym celu pojęciem schematu, dzięki czemu da się dokładniej określić zależność między kategorią a wyobraźnią. Kant określa schemat jako „zmysłowy warunek, pod którym jedynie można używać czystych pojęć intelektu”¹⁶. Jak każdy warunek, jest schemat pewnym określeniem i ograniczeniem, w ramach którego kategorie wolno stosować do przedmiotów danych w doświadczeniu. Schemat łączy to, co aprioryczne – kategorie, z tym, co empiryczne – przedmiotami. Nie jest więc tak, jak twierdzą niektórzy komentatorzy, że w rozdziale o schematyzmie Kant powtarza tylko to, co znajduje się już w rozważaniach dotyczących transcendentalnej dedukcji¹⁷. Tam chodzi Kantowi o to, jak konstytuują się kategorie (same w sobie), tj. przejście od czystych form do kategorii. („Dzieje się” to w w sferze tego, co aprioryczne). Natomiast mówiąc o schematyzmie, rozważa, jak przedmioty podpadają pod kategorie, czyli jak działają kategorie wtedy, gdy zmysłowość jako władza poznawcza jest już pobudzona.

Nieco światła na relację: schemat – kategorie rzuca koncepcja ukrytego porządku Davida Bohma¹⁸. Kategorie można w tym ujęciu uważać za „zwiniętą informację”, schemat natomiast określa sposób, w jaki należy tę informację rozwinąć, wydobyć z kategorii, by pasowała do konkretnego zjawiska. Kant powiada, że schemat jest odpowiedzialny za wytwarzanie obrazów, choć sam obrazem nie jest¹⁹. Kantowskie ujęcie schematu można w terminologii Bohma wyrazić następująco: (1) kategoria występuje jako ukryty porządek (zwinięta informacja); (2) schemat stanowi super-ukryty porządek, sterujący sposobem określającym to, jak rozwinąć informację zawartą w kategorii, aby uzyskać obraz; (3) obraz należy do porządku jawnego, jest przedstawieniem. Schemat ustala lub wręcz jest interpretacją kategorii.

Podsumowując, w odpowiedzi na powyższy zarzut pod adresem teorii schematyizmu, iż nie wnosi ona nic nowego, można wyróżnić dwa etapy rozwoju (?) charakteru i roli kategorii: (1) kategoria konstytuuje się, gdy forma logiczna zostaje pierwotnie apriorycznie powiązana z czystymi formami zmysłowości, tj. czystymi kadrami (czystymi czasowymi seriami kadrów przestrzennych), tj. a priori; (2) schemat (oddziaływanie na kategorie) określa, uszczegółowia, jak kategorie mają się odnieść do treści konkretnego doświadczenia, tj. a posteriori. Można powiedzieć, iż za pomocą schematu rozwiązuje się problem przejścia od ogólności (nieokreśloności) do szczegółowości. Albowiem same kategorie nie mówią nam, jak należy je stosować do zjawisk/doświadczenia.

¹⁶ Ibidem, s. 286.

¹⁷ Na przykład tego zdania jest Norman Kemp Smith, którego opinię przytacza F. Copleston w *Historii filozofii, t. VI: Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 280.

¹⁸ D. Bohm, *Porządek ukryty i porządek super-ukryty*, [w:] *Poszukiwanie jedności*, red. R. Weber, Warszawa 1990, s. 29–54.

¹⁹ Por. ibidem, s. 292.

O tyle zatem mają w pewnym stopniu rację owi krytycy, iż wskazują, że kategorie bez schematu są puste. Co więcej, nie wiadomo właściwie, czym miałyby się różnić jedna kategoria od drugiej (np. kategoria jedności od kategorii możliwości) bez bliższego określenia przez schemat. Wygląda na to, że wszystkie kategorie same w sobie są dokładnie takie same, czyli ostatecznie jest tylko jedna kategoria, która dopiero wskutek działania schematu różnicuje się na wiele różnych kategorii.

Kategorie wskazują jedynie, że są powiązane ze zjawiskami, ściślej, z czystymi formami zmysłowości. Natomiast schemat określa bliżej, jak są one powiązane. To przejście od „że” do „jak” odbywa się za sprawą schematyzmu. Transcendentalfna dedukcja kategorii i działanie schematyzmu to dwa etapy działania wyobraźni. Pierwszy etap, przedstawiony w transcendentalfnej dedukcji, polega na takim działaniu wyobraźni, że ujmuje ona, na zasadzie zestawienia w opozycji, system kategorii i czystych przedstawień (czasowych serii klatek przestrzennych) w ten sposób, że każdemu takiemu systemowi przedstawień przyporządkowana zostaje całkiem ogólnie każda z kategorii, czyli ich system. To jednak nie wystarcza, by wskazać, czym różni się powiązanie jednej kategorii, np. substancji, z daną serią przedstawień od powiązania innej kategorii, np. przyczynowości, z tą samą serią przedstawień. Tę różnicę powiązań w obu tych przypadkach dokonuje się za sprawą schematu.

Rozważenie natury schematu uwypukla dwie sprawy. Przede wszystkim schemat okazuje się uzupełnieniem, rozwinięciem kategorii, nadaje jej empiryczny warunek sensowności/prawdziwości; określa, jak do możliwych stanów rzeczy, zjawisk dobierać trafne kategorie. Ponadto badanie istoty schematu pozwala po raz kolejny docenić niezwykle ważną rolę wyobraźni w całej transcendentalfnej konstrukcji zbudowanej przez Kanta. Bez schematu, który jest konkretnym działaniem wyobraźni wytwórczej, cały system kategorii pozostawałby zawieszony w apriorycznej próżni. Kategorie bez podłączenia do schematu posiadają czysto logiczną, abstrakcyjną treść. Bez schematu sfera tego, co logiczne pozostawałaby oddzielona przepaścią od tego, co empiryczne. Dopiero za pośrednictwem schematu logika i zjawiska są wzajemnie skoordynowane, dając w rezultacie doświadczenie, czyli wiedzę ujętą w sądach o tym, co zjawiskowe.

Umiejętność stosowania schematu określa Kant mianem „zdolności rozpoznawania”. Jest ona możliwa dzięki temu, że schemat cechuje się pewną wewnętrzną dwoistością: jako trzeci czynnik pośredniczący pomiędzy tym, co zjawiskowe a kategorią jest on zarówno abstrakcyjno-logiczny jak też zmysłowy. Ponieważ schemat zawiera te dwa momenty jako nierozdzielone w pewnej jedności, pozwala to (poprzez schemat) widzieć z boku to, co występuje także w rozdzieleniu: to, co abstrakcyjno-logiczne – w kategoriach, to, co zmysłowe, konkretne, jednostkowe – w zjawiskach, oraz odnosić jedno i drugie do schematu jako do wzorca i punktu odniesienia.

Założenie, iż schemat wykazuje ów podwójny aspekt lub, jak mówi Kant, wykazuje „jednorodność” wobec zmysłowości i kategorii, ukazuje rozległe i interesujące konsekwencje. Aby je wyraźniej wskazać, można przywołać słynne zdanie z pierwszego tomu *Krytyki*: „Intelekt bez zmysłów jest pusty, zmysły bez intelektu są śle-

pe”²⁰. Ale skoro wiadomo, iż zdaniem Kanta intelekt nie ogląda, nie widzi, to powyższy cytat wskazuje wyraźnie, że zmysły także nie widzą! Zatem widzenie polegać może tylko na tym, że kategorie (czyli intelekt) są powiązane ze zjawiskami (tym, co dane w zmysłach) za pomocą schematu. Schemat, czyli ostatecznie wyobraźnia, pozwala widzieć²¹. Skoro zmysły bez pojęć „są ślepe”, to dlatego, że zmysły nie mają dystansu. Dopiero wyobraźnia za pomocą schematu pozwala ów dystans²² wytworzyć i dzięki temu możliwe jest widzenie, tj. naoczność.

Podsumowując: widzenie, czyli naoczność, jest to wynik działania polegającego na koordynacji intelektu i zmysłowości za pośrednictwem wyobraźni (i schematu).

4. Wyobraźnia jako ścieżka wiodąca w stronę tego, co absolutne

Interpretująca rekonstrukcja sensu terminu „kategoria” otwiera perspektywę skłaniającą do poszukiwania absolutnej podstawy całego filozoficznego systemu Kanta, a nie tylko systemu kategorii. Należy więc skierować uwagę na wyobraźnię i rozważyć bliżej relację, w jakiej pozostaje ona do transcendentalnego Ja bądź transcendentalnej apercepcji. Z rozważenia tej relacji może wyłonić się zrozumienie zagadki samoświadomości.

Można i należy widzieć w Kancie kontynuatora Leibniza. W *Monadologii* Leibniz określił monadę jako prostą substancję, która działa. Ponadto rozwinął koncepcję, w myśl której monada jest ciągiem percepcji/przedstawięń ustawicznie się zmieniających. Ciągowi przedstawięń, tj. wewnętrznych stanów monady, przeciwstawił Leibniz apercepcję i zasadę zmiany, rozumianą jako pierwotną siłę, działanie. Apercepcja i pierwotne działanie są to dwa warunki wystąpienia ciągu percepcji. Jednakże pierwotne działanie, rozumiane jako zasada zmiany w monadzie, odgrywa bardziej podstawową rolę. Leibniz wskazuje, że mogą istnieć monady bez zdolności apercepcji, lecz wyklucza możliwość istnienia monad (stworzonych) bez zasady zmiany, czyli pierwotnego działania. Jeśli Kant myśli podobnie jak Leibniz, to pierwotne działanie może być tylko wyobraźnią. Uznając za obowiązującą tezę Kanta, że to właśnie wyobraźnia jest „wspólnym korzeniem”, z którego wyrastają dwa pnie poznania: intelekt i zmysłowość, można zależność pomiędzy władzami poznawczymi wyrazić w ramach koncepcji „ukrytego porządku” D. Bohma. Otóż doświadczenie okazuje się w takim ujęciu „porządkiem jawnym”. Intelekt wraz z kategoriami (i ewentualnie transcendentalnym Ja) z jednej strony, a zmysłowość z drugiej, występują jako „porządek ukryty”. Natomiast wyobraźnię należy uznać za „porządek su-

²⁰ I. Kant, op. cit. s. 139.

²¹ J. Findlay zwraca uwagę, że coś podobnego zauważył wcześniej H. Prichard. Por. Findlay J., *Kant and Anglo-Saxon Criticism*, [w:] *Kant's Theory of Knowledge* ed. L. Beck, Dordrecht 1974, s. 119.

²² Dystans, o którym tu mowa, jest czymś, co można wziąć za perspektywę semantyczną we współczesnej filozofii analitycznej.

per-ukryty”. Zgodnie z ujęciem Bohma, każdy głębszy porządek zawiera w zwiniętej postaci porządek względem niego bardziej jawny.

Biorąc pod uwagę logiczną stronę relacji między wyobraźnią a intelektem – w szczególności transcendentną jedność apercpepcji wraz z definicyjnym warunkiem, który musi być spełniony przez intelekt – dochodzi się do nieusuwalnego napięcia (aporii). Rozważmy następujący obraz. Można sobie modelowo wyobrazić (!) relację: transcendentale Ja – pole doświadczenia. Jeśli istotnie mielibyśmy tu do czynienia z transcendentnym Ja, to byłoby ono uprzedmiotowione i symbolizowane (obrazowane) przez punkt. Gdyby istotnie można było ująć z zewnątrz transcendentale Ja, można byłoby ukazać nieabsolutny charakter owego Ja²³. Możliwość posłużenia się takim modelem zdaje się przemawiać za pewnego rodzaju przewagą wyobraźni nad transcendentnym Ja, czyli nad intelektem. Jak dokładniej można zinterpretować tę możliwość? Transcendentale Ja przedstawione jako pewien punkt, ślad, jest, być może, pierwszym samookreśleniem, samozdeterminowaniem wyobraźni. Innymi słowy, pod postacią transcendentalego Ja wyobraźnia określa samą siebie. To pierwsze samookreślenie wyobraźni jest rozwinięciem super-ukrytego porządku: wyobraźnia działając, rozwija się do bardziej jawnej struktury, czyli intelektu w jego najwyższym punkcie. Czy wolno postawić jeszcze dalej sięgające pytanie: czym jest w istocie wyobraźnia? Czy może jest czystym niezdeterminowaniem? Niezdeterminowaniem posiadającym moc determinowania? Czy jest zasadna spekulacja, iż: wyobraźnia = pierwotne, totalne, niezdeterminowane, lecz determinujące Działanie?

Wraz z tego rodzaju pytaniami otwiera się zupełnie nowy, rozległy horyzont poszukiwań i możliwych odpowiedzi. Poprzez zdefiniowanie wyobraźni jako fundamentalne działanie, można wyjść poza ograniczenia pierwotnego systemu Kanta i zbudować systemy obiektywistyczne. Gdyż wyobraźnia jako działanie jest zwornikiem pomiędzy tym, co podmiotowe a tym, co poza. Daje się wyobraźnię, przekształcając filozofię Kanta, ująć jako wolę (tak, jak to zaproponował Fichte, a później Schopenhauer) bądź jako heglowski Absolut mający logiczny, racjonalny charakter. Można także skierować dalsze rozważania w stronę mistyki zachodniej bądź daleko-wschodniej, a także na fizykę kwantową i kosmologię. W mistyce zachodniej mówi się np. o pierwotnej Otchłani (Mistrz Eckhart, Jakub Boehme). Ten nurt kontynuuje Heidegger w swoich rozważaniach nad nicością, której przypisuje moc „nicestwienia”. W mistyce chińskiej z kolei mowa jest o Tao, jako uniwersalnym działaniu. Ponadto należy zwrócić uwagę na centralne miejsce zajmowane w strukturze fizyki kwantowej przez stałą Plancka h , która ma przecież charakter fundamentalnego działania. Na przykład Roger Penrose²⁴ zaproponował, by efekty kwantowe, za którymi należy widzieć elementarne działanie h , uznać za źródła świadomości. Podobnie,

²³ Podobnym tropem idzie Schopenhauer, gdy mówi o pierwotności woli wobec samowiedzy w rozdziale 19. *O prymacie woli nad samowiedzą* w II tomie *Świata jako woli i przedstawienia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 286–352.

²⁴ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, szczególnie rozdział 10 *Gdzie kryje się fizyka umysłu?*, s. 444–491.

czyli w duchu obiektywistycznym, można odczytywać przywoływaną już wcześniej koncepcję ukrytego porządku D. Bohma, który próbuje zrealizować projekt ponownego połączenia fizyki i metafizyki.

Sam Kant powstrzymywał się od tego rodzaju daleko sięgających spekulacji, wskazując jedynie na antynomie czystego rozumu, próbującego zapuścić się w te obszary. Należy zwrócić uwagę, iż tego rodzaju obawa, że koncepcja wyobraźni jako pierwotnej, mrocznej siły, stanowiącej podstawę intelektu, otwiera drogę do wydobywania irracjonalnych konsekwencji filozofii transcendentanej, skłoniła być może Kanta do pewnego przesunięcia akcentu w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Rola wyobraźni została tam znacznie pomniejszona, gdyż stała się ona tylko jedną ze zdolności intelektu. Dlatego, gdy w przedmowie do drugiego wydania Kant mówi, że „intelekt i zmysłowość wyrastają ze wspólnego nieznanego korzenia”, akcent pada na „nieznanego”. Wyobraźnia została tym samym jakoś zracjonalizowana i ograniczona do tego, co znane – do intelektu.

Czy należy milczeć o tym, o czym, jak zapewnia Wittgenstein, mówić się nie da? Jeszcze raz powraca tu pytanie o stosunek logiki i wyobraźni. Logika występuje i rządzi tym, co rozgrywa się na poziomie kategorii i sądów, a więc tym, co w intelekcie i w stosowaniu intelektu do zjawisk, to jest w obszarze doświadczenia. Tymczasem, jeśli przyjmiemy, że wyobraźnia jest tym, co występuje głębiej, tym, co spaja intelekt i zmysłowość, to nie mamy podstaw, by uznać, że na tym głębszym poziomie, w obszarze „super-ukrytego porządku”, logika także obowiązuje. Trafne jest wobec tego powiedzenie Heideggera: „Jeśli więc władza rozsądku nad polem pytania o nicłość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania «logiki» w obrębie filozofii. Sama idea «logiki» rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania”²⁵. Wyobraźnia, o ile jest źródłem, czyli tym, co pierwotne, sama ów „wir” wytwarza. Zamiast milczeć, można próbować mówić o wyobraźni. Mówić, znaczy tu: argumentować nie logicznie, ale energetycznie, bo taka – energetyczna – jest natura wyobraźni, czyli pierwotnego działania.

The Role of Imagination in Transcendental Deduction of Category

Abstract

The article presents some aspects of transcendental deduction of category and against this background it demonstrates the role of imagination. Imagination, which is mentioned by Kant in his Critique of Pure Reason as one of the three sources of cognition, occupies the central position. It is shown how imagination by means of transcendental scheme combines categories with sheer sensuous representations, and the double synthesis which occurs then is

²⁵ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] *Znaki drogi*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1999, s. 106.

highlighted. Imagination is interpreted as a total undetermined action whose first description is transcendental apperception. The author emphasizes links of so interpreted imagination with the notion of will in Schopenhauer, some intuitions present in mystic thought and in contemporary physics. The article concludes with remarks on the relations between imagination and logic and limitations of the latter.

Maria Bal-Nowak

Negacja noumenu i jej konsekwencje. Kwestia obiektywności poznania w szkole marburskiej

Filozofia krytyczna Immanuela Kanta stanowi bez wątpienia jeden z ważniejszych systemów w dziejach myśli filozoficznej. Jej bogactwo treściowe, wszechstronność, umiejętność syntezy i godzenia różnych stanowisk czynią z Kanta, jak głosił Jaspers, jednego z najważniejszych myślicieli. Gdy rozważamy różne manifestacje „strony czynnej” idealizmu niemieckiego, inspirująca rola Kanta staje się oczywista. Choć bezpośrednio po śmierci królewieckiego filozofa (1804 r.) atrakcyjność jego systemu słabnie, przyćmiona sławą Hegla czy rozwojem nurtu pozytywistycznego, to przecież pod koniec wieku Kant święci znów triumfalny powrót.

W ostatniej dekadzie XIX wieku, jak podaje J.M. Bocheński¹, mówić można już o siedmiu szkołach neokantowskich. Są to kierunki:

- fizjologiczny
- metafizyczny
- realistyczny
- relatywistyczny
- psychologiczny
- logiczny (marburski)
- aksjologiczny (badeński).

Jest to dowodem nie tylko płodności tego systemu, lecz także efektem jego twórczej oryginalności.

Temu wzmoczonemu zainteresowaniu systemem Kanta – pisze A. Przyłębski – towarzyszy nasilenie wysiłków egzegetycznych. Powstaje, wzorem filologii arystotelesowskiej, filologia kantowska, usiłująca z jednej strony dociekać właściwych znaczeń kantowskich sformułowań, z drugiej zaś – co było konsekwencją dociekań filologicznych – badać filozofię Kanta w jej rozwoju. Kant jest wznawiany i obficie komentowany².

¹ J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, München 1951, s. 101–102.

² A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, s. 8.

Hans Veihinger zakłada w 1896 r. pismo *Kant-Studien*, którego roczniki ukazują się do dziś; powstaje także wkrótce Towarzystwo Kantowskie, (1904 r.), prowadzące aktywną działalność badawczą również współcześnie. „Also muß auf Kant zurückgegangen werden” (Musimy wrócić do Kanta) – zawołanie Otto Liebmann z 1865 roku staje się hasłem ruchu neokantowskiego³. Antypsychologizm i antydogmatyzm Mistrza znajduje pełną afirmację u jego kontynuatorów i wyznawców. Dotyczy to w pierwszym rzędzie metody. Niejednoznacznie u Kanta rozumiana metoda transcendentalna – za transcendentalne ma on zarówno to, co aprioryczne i będące warunkiem nauki, jak i czasem rzecz samą w sobie, którą nazywa przedmiotem transcendentalnym – u neokantystów ze szkoły marburskiej jest już wyraźnie definiowana w odróżnieniu „zarówno od metody psychologicznej, jak od metafizycznej, jak wreszcie od czysto logicznej w dawnym, arystotelesowskim, a także wolffowskim np. sensie”⁴. Należy zatem dokonać swoistej redukcji doktryny Kanta „uzgadniając” jej składniki z wymogami transcendentalnego uzasadnienia. Istotny staje się nie psychologiczny proces tworzenia wiedzy, lecz jej logiczne ugruntowanie, bo filozofia zajmować się winna analizą logicznych warunków poznania i woli. W zgodzie z zainteresowaniami twórców szkoły marburskiej Hermanna Cohena i Paula Natorpa analiza ta ma dotyczyć logicznej struktury matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, w mniejszym stopniu świadomości moralnej i przeżycia estetycznego. „Późniejszy” Marburczyk, Ernst Cassirer, rozszerzy metodę transcendentalną na całą kulturę rozumianą jako uniwersum symboliczne.

Jak zatem działa metoda transcendentalna, jakie są jej rygory? Punktem wyjścia jest fakt istnienia nauki. Kant rozumie przez to naukę w postaci stworzonej przez Newtona. Newton stworzył system – filozofię przyrody – którego *matematyczne zasady*: pojęcia, których używa i które zakłada, mają, zdaniem Kanta, charakter aprioryczny. Niektóre z nich służą uzasadnieniu faktu nauki. Należy odkryć te, które to czynią, gwarantując powszechną ważność twierdzeń czy ustalając prawa rozwoju wiedzy. Jak pisze Cohen: „Elementami świadomości poznającej są te elementy świadomości, które są wystarczające i konieczne do uzasadnienia i potwierdzenia faktu nauki”⁵. Takim konstytutywnym pojęciem może być np. pojęcie systemu czy funkcji.

U Kanta wyodrębnienie tych czysto logicznych podstaw faktu może być trudne, gdyż łączą się one z przebiegiem poznania w świadomości podmiotowej, indywidualnej. Cohena natomiast to nie zajmuje, przyznaje on, że choć poznanie realizowane jest przez świadomość indywidualną, to ważniejsze jest odkrycie struktury wiedzy zobiektywizowanej, „ducha naukowości”. W ten sposób filozofia staje się teorią poznania.

Kolejny problem, w którym obserwujemy radykalizację doktryny kantowskiej, to stanowisko w kwestii realności noumenu, rzeczy samej w sobie. To jedno z najbardziej kontrowersyjnych i niejednoznacznych pojęć. Zakwestionowane już przez idealistów niemieckich: Salomona Maimona, Johanna Gottlieba Fichtego, Georga

³ O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Berlin 1912. Takim hasłem kończy się każdy rozdział.

⁴ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, Kant-Studien, 1912, s. 193.

⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cyt. za K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 169.

Wilhelma Friedricha Hegla. Zdaniem tego ostatniego traktowanie noumenu jako pojęcia granicznego, do czego skłaniał się Kant w późniejszym okresie, zakreślającego co jest przedmiotem wiedzy pewnej, nauki nie jest uprawnione. W intencji Kanta rozróżnienie i przeciwstawienie sobie fenomenu i noumenu jest fundamentalne.

Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii. Jeżeli jednak przyjmują rzeczy, które są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej [...], to tego rodzaju rzeczy nazywałyby się noumenami (*intelligibilia*)⁶.

Jak w takim razie mogą być nam dane noumeny? Jaka jest możliwość dotarcia do rzeczy samej w sobie? Kant pisze, że nie mogą być dane naoczności zmysłowej, empirycznej. Noumen nie powstaje z syntezy danych zmysłowych. Intelekt nie może ująć noumenu naocznie, nie ma intelektualnej naoczności. Nie ma więc doświadczenia treści noumenu, intelekt może „tylko” pomyśleć pojęcie noumenu. Ale dla Kanta rzeczywistość noumenu jest oczywista:

Jeżeli bowiem zmysły coś nam przedstawiają tylko tak, jak się ono przejawia, to owo coś musi samo w sobie być przecież także rzeczą i przedmiotem niezmysłowej naoczności, tj. intelektu, tzn. musi być możliwe poznanie, które jest wolne od wszelkiej zmysłowości i samo jedno posiada bezwzględną przedmiotową rzeczywistość [poznanie], w którym mianowicie przedmioty są nam przedstawione takimi, jakimi one są, gdy natomiast w empirycznym użyciu naszego intelektu rzeczy są poznawane tylko tak, jak nam się przejawiają. Oprócz empirycznego stosowania kategorii (ograniczonego do warunków zmysłowych) istniałoby przeto także użycie czyste, a jednak przedmiotowo ważne⁷.

Istnieje zatem coś, co Kant nazywa innym polem, świat pomyślany w duchu (*im Geiste*), do którego intelekt nasz odnosi wszelkie nasze przedstawienia.

Oznacza ono jednak coś = x, o czym nic nie wiemy ani (przy obecnym ustroju naszego intelektu) nic wiedzieć nie możemy, ale co jako jedynie odpowiednik jedności apercepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności [...]. Ten transcendentálny przedmiot nie da się wcale oddzielić od danych (*datis*) zmysłowych, gdyż nie pozostaje wtedy nic, za pomocą czego byłby pomyślany. Sam dla siebie nie jest więc przedmiotem poznania, lecz tylko przedstawieniem zjawisk ujętych poprzez pojęcie przedmiotu w ogóle, który można określić poprzez ich różnorodność⁸.

Możliwość dotarcia do rzeczy samej w sobie, do świata intelligibiliów, czy-
stych istności intelektualnych, choć logicznie niesprzeczna, nie jest wykonalna. Jak
bowiem ma wyglądać czyste użycie kategorii? Kategoria, która nie odnosi się do
żadnej danej naocznej, niczego nie „organizuje”, nie tworzy jedności przedmiotu,
jest pusta.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, BKF, Warszawa 1957, s. 434–435.

⁷ Ibidem, s. 435.

⁸ Ibidem, s. 436–437.

W stosunku do rzeczy samej w sobie kierowano i inne zarzuty. Wspomniany już Hegel, krytykując rozumienie *Ding an sich* jako pojęcia granicznego, zwrócił uwagę, że takie stanowisko zakłada nie tylko pojęcie limesu, ale i wiedzę, czym jest oraz jaki ma zasięg⁹. Inni, np. Friedrich H. Jacobi, widzą w pojęciu noumenu element dogmatyczny, coś na kształt „czarodziejskiego oparu” (*Hexenrauch*), którym jest ów problematyczny, wymagający więc zarzucenia, „przedmiot x”¹⁰. Przyznawano jednak, że bez rzeczy samej w sobie nie da się pojąć filozofii teoretycznej Kanta i traci ona podstawę (to noumeny wszak oddziałują na świadomość wywołując w niej wrażenia, dzięki nim syntetyzująca funkcja intelektu może być wykazana), ale też z nią nie sposób w systemie filozofii transcendentalnej konsekwentnie pozostać. Dlatego, przy mnogości interpretacji znaczenia i rozumienia pojęcia noumenu, przystano na wniosek sformułowany przez Windelbanda, iż rozumieć Kanta, oznacza wyjść poza niego. Stąd wielość możliwych interpretacji.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną, która transformacji *mundus intelligibilis* poświęciła szczególnie dużo uwagi – na neokantowską szkołę marburską. Wyjaśnialiśmy już stanowisko tej szkoły w kwestii metody transcendentalnej, przyjrzyjmy się teraz proponowanej tu modyfikacji systemu kantowskiego w kwestii rzeczy samych w sobie, kwestii dla tej odmiany neokantyzmu centralnej. Z pewnością obce będzie Marburczykom przyjęcie realności noumenu, to nie ulega wątpliwości. Ta najbardziej skrajna idealistycznie szkoła neokantowska konsekwentnie stoi na stanowisku, że filozofia transcendentalna to analiza samej świadomości i jej wytworów. Z pojęciem noumenu nie można zatem wiązać istnienia niezależnych od świadomości, realnych rzeczy. Czym bowiem byłoby istnienie poza świadomością, niezależnie od niej? W jakiej to przestrzeni miałyby istnieć noumeny, skoro sama przestrzeń jest u Kanta formą umysłu? Po drugie: co oznacza oddziaływanie noumenów na świadomość, skutkujące wrażeniami, które w niej wywołują? Działa tu zatem kategoria przyczynowości, kategoria świata przecież fenomenalnego?! I wreszcie, jak w sposób uprawniony mówić można o realności *Ding an sich*, realność to przecież jedna z kategorii intelektu, a więc argumentacja jak wyżej itd.

Twórcy szkoły – Cohen i Natorp – wybrali następującą drogę: odrzuca się realność noumenu, ale traktuje go jako pojęcie graniczne. Ich zdaniem, niekonsekwencja Kanta w sprawie istnienia realnych *Verstandeswesen* wynikała z czysto materialistycznej tendencji wynikłej z wpływu empiryzmu angielskiego na Kanta. Należy zatem uwolnić Kanta od obcych wpływów, właściwie go odczytać, a jak trzeba – także zmodyfikować.

Zagadnienie transcendentalne – pisze Natorp – oznacza bowiem w ogóle zagadnienie odniesienia subiektywnego do obiektywnego, obiektywnego do subiektywnego; transcendentalny to przecież tyle co „wykraczający”. Poza co wykracza się tutaj? Właśnie poza owo przeciwieństwo. W sposób transcendentalny zapytuje się o przedmiot i podmiot i o stosunek między nimi, albo o przedmiot i poznanie; przedmiotowość pozna-

⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 37.

¹⁰ Cyt według W. Windelbanda, *Geschichte der Philosophie*, Tubingen-Leipzig 1900, s. 468–469.

nia, poznawalność przedmiotu, podczas gdy pytanie samo stawiane jest ze stanowiska znajdującego się poza tym przeciwieństwem, niejako w punkcie przecięcia tych kierunków, z którego dopiero oba się wywodzą i wzajemny określają stosunek¹¹.

Przekonanie, że poznanie jest aktem twórczym *par excellence*, jedynym właściwym sposobem dotarcia do przedmiotu dzielają Marburczycy z Kantem. Jednak podczas gdy dla Kanta problem możliwości doświadczenia, czyli możliwości w sensie transcendentálnym, służył określeniu zasad i granic użycia czystego rozumu¹², dla szkoły logistycznej jest on celem samym w sobie i ostatecznym.

Dlatego traktuje się tu system Kanta tylko jako etap w rozwoju filozofii krytycznej. Rozum czysty według Kanta zajmuje się wyznaczaniem granic poznania naukowego, ograniczonego do tego, co filozof nazywa matematycznym przyrodoznawstwem. Według Cohena należy jednak problem uściślić, czyli rozróżnić między przedmiotem matematycznego przyrodoznawstwa a matematycznym przyrodoznawstwem jako przedmiotem poznania. Matematyczne przyrodoznawstwo poprzez kategoriałną syntezę różnorodności danych wrażeń zmysłowych bada przedmioty doświadczenia, ale nie doświadczenie jako całość: doświadczenie jako całość nie może stać się przedmiotem doświadczenia – może być tylko pomyślane, ale nie jest poznawalne. Stąd konkluzja Cohena: „Doświadczenie staje się rzeczą samą w sobie”¹³. Jaka jest gnozeologiczna wartość pojęcia doświadczenia?

W *Krytyce władzy sądzienia* Kant wprowadza teleologiczną interpretację przyrody, mówi o istnieniu, obok matematycznego przyrodoznawstwa, „przyrodoznawstwa opisowego”. Czy mamy tutaj do czynienia z doświadczeniem i konstruowaniem przedmiotu doświadczenia, tak jak mamy to przedstawione w *Krytyce czystego rozumu*? Czy pojęcie celu ma wartość konstytutywną, pozwala mówić o organizmie jako fenomenie? Cel naturalny oznacza całość, żywy organizm będący zestrojem warunkujących się jako cele i środki części. Tu ważniejsza jest więc inna konstrukcja logiczna: organizm jest strukturą odpowiednio przyporządkowanych sobie części. Zasada celowości pozwala filozoficznie uzasadnić nauki biologiczne – dzięki niej możliwe jest transcendentálne ujęcie zjawisk przyrody, jakimi są organizmy: ludzie, zwierzęta, rośliny. Ale jedność przedmiotu (organizmu), osiągnięta dzięki zasadzie celowości, nie jest syntezą danych naocznych, nie ma charakteru determinującego.

¹¹ P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, cyt. za J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1959, t. V, s. 141–142.

¹² W *Prolegomenach* czytamy: „Czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo wcale nie wymagałyby dla swego bezpieczeństwa i pewności takiego wywodu, jakiego co do obydwu tych nauk dokonaliśmy dotychczas; pierwsza, bowiem opiera się na własnej oczywistości, druga zaś, choć płynie z czystych źródeł rozsądku, opiera się na doświadczeniu i powszechnym potwierdzeniu przez nie: a tego ostatniego świadectwa, dlatego nie może nauka ta zupełnie odrzucić i obejść się bez niego, bo pomimo całej swjej pewności jednak jako filozofia nigdy nie może dorównać matematyce. Obie więc nauki wymagały wspomnianych badań nie dla nich samych, lecz dla innej nauki, mianowicie dla metafizyki. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 117–118.

¹³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cyt. za K. Bakradze, op. cit., s. 174.

Filozof zasadę tę tłumaczy nie jako aktywność rozumu czystego czy praktycznego, ale „intuitywnego” – odrębnej władzy umysłu wiążącej dane naoczne zgodnie z zasadą celu nadrzędnego, jakim jest całość. Rzecz jest celowo zorganizowaną wewnątrznie całością. Z punktu widzenia zasady celowości zostaje wyjaśniona odrębność każdego organizmu rządzącego się własnymi zasadami. Nie należy jednak zapominać, że

pojęcie celu naturalnego nie daje się co do swej obiektywnej rzeczywistości udowodnić za pośrednictwem rozumu (tj. nie jest pojęciem konstytutywnym dla determinującej władzy sądenia, lecz tylko regulatywnym dla refleksyjnej.) [...] Wobec tego więc, że pojęcie rzeczy jako celu naturalnego jest dla determinującej władzy sądenia czymś, co przekracza jej możliwości, kiedy rozpatruje przedmiot za pośrednictwem rozumu, [...] przeto jest rzeczą zrozumiałą, że wszelkie systemy, jakie by się tylko skonstruowało dla dogmatycznego traktowania pojęcia celów naturalnych oraz przyrody jako całości powiązanej za pośrednictwem przyczyn celowych, niczego ani w sposób obiektywnie twierdzący, ani w sposób obiektywnie przeczący rozstrzygnąć nie mogą¹⁴.

Pojęcie celu i celowości nie ma więc charakteru konstytutywnego, a służy <jedynie> jako idea regulatywna, systematycznej jedności wiedzy naukowej.

Co wynika zatem z zastosowania metody transcendentalnej w naukach biologicznych? Po pierwsze – niewystarczalność mechanistycznej interpretacji przyrody. Model przyrody jako mechanizmu rządzącego się mechanicznymi, koniecznymi zależnościami pozwala tworzyć naukę – mechanistyczne (matematyczne) przyrodoznawstwo. Formułowane tu sądy, ze względu na swą aprioryczną konstrukcję, tworzą wiedzę obiektywnie ważną. Ale przyroda nie jest tylko mechanizmem. Mamy tu także do czynienia z żywymi organizmami, rodzajowo zróżnicowaną rzeczywistością form życia. Zjawiska te podlegają przyczynom celowym, nie mechanicznym. Kant twierdzi, że te dwie interpretacje: mechanistyczna i teleologiczna, nie są antynomiczne, nie wykluczają się nawzajem. Nie wyjaśnia jednak ich wzajemnej relacji w sposób jasny, przekonujący, pozostawiając *de facto* problem nierozstrzygnięty¹⁵. Skoro cel ma wartość jedynie regulatywną, to z punktu widzenia matematycznego przyrodoznawstwa jest noumenem, rzeczą sama w sobie. Tak rozumuje Cohen, dla którego ustalenia Kanta, zawarte w *Krytyce władzy sądenia*, stanowią asumpt do negacji rzeczywistości noumenu. Pojęcie doświadczenia, jak wskazuje w tej rozprawie Kant, jest szersze od ustalonego dla matematycznego przyrodoznawstwa, obejmuje również „przyrodoznawstwo opisowe”. Jak wiadomo, szkoła marburska dąży do nadania wiedzy systematycznej jedności – struktura logiczna wszystkich nauk musi być jednakowa. Ta identyczna we wszystkich naukach logiczna struktura stanowi właśnie przedmiot badań logiki czystego poznania, czyli, według Cohena i innych Marburczyków, przedmiot filozofii transcendentalnej. Systematycznej jedności wiedzy filozofia szuka w samej nauce.

Czy z taką sytuacją mamy do czynienia u Kanta? Co stanowi o jedności wiedzy? Wszak Kant źródeł jedności nauki poszukuje w strukturze świadomości poznającego

¹⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum J. Gałęcki, BKF 1964, s. 369–370.

¹⁵ Ibidem, § 78, *O połączeniu zasady powszechnego mechanizmu materii z zasadą teleologiczną w technice przyrody*, s. 392–400.

podmiotu, niezależnej od obiektywnej rzeczywistości, a więc w czymś w pewnym sensie przypadkowym, w czysto ludzkiej, psychicznej świadomości. Czy takie uzasadnienie jedności wiedzy jest przez szkołę marburską do przyjęcia? Nie, należy zatem „poprawić” Kanta. Cohen czyni to poprzez wprowadzenie panującej w naukach biologicznych zasady celu do logiki czystego poznania. W ten sposób uzyskuje wymaganą logiczną jedność. Zasada celu staje się rzeczą samą w sobie. Nie jest to zgodne z duchem Kanta, lecz odpowiada wymogom marburskiej koncepcji nauki.

Kolejne wnioski, jakie formułują filozofowie tej szkoły, dotyczą właściwego, ich zdaniem, rozumienia, czym jest przedmiot poznania. Kant konstatuje:

warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori* – I dalej – 1. Możliwe jest to co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia [co do naoczności i co do pojęć]. 2. Rzeczywiste jest to, co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia [wrażenia]. 3. Konieczne jest [istnieje koniecznie] to, czego związek z tym, co rzeczywiste, określony jest ogólnymi warunkami doświadczenia¹⁶.

Przedmiot zatem przejawiać się nam może tylko za pośrednictwem apriorycznych form zmysłowej naoczności, a być pojęty – przez tworzone przez czysty rozsądek kategorie. Nie ma innej możliwości dotarcia do przedmiotu jak tylko w poznaniu. Nie należy jednak zapominać, że dla Kanta „myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. [...] Intelkt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie”¹⁷. Marburscy kontynuatorzy filozofii Kanta za rzeczywiste mają to, co formalne; przyjmują, że przedmiotowość (warunki pojawienia się przedmiotu) możliwa jest dzięki specyficznej strukturze podmiotu transcendentального, a filozofia ma się zajmować zasadami apriorycznego odnoszenia pojęć do przedmiotów. Tylko ze względu na poznanie mówić możemy o przedmiocie, bo wtedy określone są warunki „uznania czegoś za przedmiot”. Przedmiot jest zapośredniczony w poznaniu, przed poznaniem nie jest przecież dany. Zarzut o brak realizmu Marburczycy odpierają mówiąc, że „intelekt jest przyczyną poznania rzeczy, a nie przyczyną rzeczy”. Dlatego wrażenie nazywa Natorp punktem zerowym obiektywizacji; nie dostarcza żadnej wiedzy, lecz tylko „zawiadamia”. Poznaniu nic nie jest dane, nie tworzy też z danego materiału – przedmiot jest czymś, co dopiero wymaga uprawomocnienia. Rozważając status wrażenia Cohen wskazuje, że wartość poznawcza wrażeń jest właściwie żadna, np. wrażenie ciepła zyskuje swój wyraz dopiero wtedy, gdy jest obiektywizowane jakąś miarą, skalą (termometr). W nauce wrażenie musi być wyrażone, tj. sprowadzone do ruchu cząsteczek, molekuł, podane w równaniach, w liczbie. Jako subiektywne wrażenie nie może więc być wiedzą, jest znakiem zapytania, na które dopiero myśl udziela odpowiedzi. „Wrażenie bełkocze, myślenie stwarza słowo. Wrażenie oznacza nieokreśloną dążność; kierunek, w jakim zmierza po raz pierwszy, może być oświetlony dopiero przez myślenie, dopiero ono kieruje tę dążność ku jakiemuś celowi”¹⁸.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., s. 312, 387.

¹⁷ Ibidem, s. 139–140.

¹⁸ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914, s. 469.

Parmenidejska jednoplanowość istnienia zyskuje tutaj swój nowy wyraz. Myśl i przedmiot myślenia są tym samym. Filozofia to ustalanie zasad uznawania czegoś za przedmiot; obiektywizacja, czyli ustalenie sensu przedmiotowego. Jako taka jest obiektywizacja procesem nieskończonym, celem, do którego poznanie zmierza, nie osiągając go w pełni nigdy. Absolutne poznanie przedmiotu nie jest możliwe, jest ono idealnym celem wiedzy. Nie możemy osiągnąć poznania przedmiotu jako takiego, w jego całości, bo nie mamy możliwości wyczerpać doświadczenia, doznać doświadczenia w jego całości. Według marburskich filozofów przedmiot ustanawiany przez naukę nigdy nie może zostać do końca określony, jest, zatem *zadany* poznaniu nie zaś *dany*. Tym samym nauka, to, co Kant nazywa faktem nauki, nie może być rozumiana jako skończona, dana wiedza. Przedmiot poznania określany przez Marburczyków jako przedmiot X staje się więc rzeczą samą w sobie, w pełni nieosiągalnym celem wiedzy naukowej. A ponieważ drogą poznania przedmiotu jest doświadczenie, to i ono w swej całościowej postaci staje się czymś nieosiągalnym, noumenalnym. Podobnie takie pojęcia, jak atom, materia, siła, nie są czymś realnym, a tylko „koncepcją”, metodycznym podłożem dalszych operacji umysłu. B. Andrzejewski tak to ujmuje:

Wszystkie te pojęcia stanowią idealne granice, do których umysł dochodzi w procesie swej twórczej aktywności, ale których to granic nie może przekroczyć. Tworzą one swoiste ściany, wewnątrz których tylko możliwe jest poznanie, same zaś ściany i to, co jest poza nimi, nie stanowią przedmiotu procesu poznawczego¹⁹.

W interpretacji twórców szkoły marburskiej mamy więc do czynienia z różnorodnością przekształceń w traktowaniu i rozumieniu rzeczy samej w sobie. Zadano sobie wiele trudu, by odmówić noumenom realności, nie traktować ich jako źródła wrażeń, by wreszcie zanegować wrażenia jako materialny substrat przedmiotu doświadczenia.

Denial of Noumenon and Its Consequence. The Issue of Objectivity of Cognition in Marburg School

Abstract

The article deals with the key concept of noumenon in Kant's philosophy and consequences of its transposition by philosophers from Marburg school of neo-Kantianism, especially Cohen and Natorp. Assuming the existence of science, they depart from Kant's assumptions of transcendental method because they are occupied with discovering the structure of objective knowledge, "the spirit of scientificity." According to Marburg philosophers, transcendental philosophy consists in the analysis of conscience and its products; they deny the reality of noumenon treating it as a borderline concept and not as a source of impressions for constructing the subject of cognition, which was obvious for Kant. Such an approach results in a different idea of knowledge, its source and nature, and hence of the whole reality.

¹⁹ B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 44.

Roman Padot

Metoda porządku fizyczno-moralnego Hugona Kołłątaja

Niewątpliwie interesującą rzeczą w badaniach historycznych może być odkrywanie, jak człowiek poszukiwał źródeł i uzasadnień swych powinności moralnych, reguł życia społecznego, racji dla działań politycznych, a także zwykłych, codziennych czynności. To może być jeden z ważnych powodów zajmowania się myślą ubiegłych stuleci. Filozofia poszukiwała tych uzasadnień niemal od swoich początków i każdy okres miał na ogół jakieś swoiste sposoby podejścia do tego zagadnienia i swoiste racje, argumenty.

Jeśli idzie o stanowisko Hugona Kołłątaja w kwestii moralności, to ma ono dwa wymiary. Jeden związany był z jego działaniami organizacyjnymi na rzecz nauki. Podejmował je w Komisji Edukacji Narodowej, a później jako rektor Akademii Krakowskiej w latach 1782–1786. Właśnie w związku z pewnymi zadaniami, jakie podjęła Komisja Edukacji Narodowej, na wiele lat przed objęciem godności i obowiązków rektora przedstawił kilka projektów reformy tej uczelni¹. Rzecz jasna, istotnym elementem tej reformy był program studiów uwzględniający filozofię i jako jej część filozofię moralną.

Projektowana przez Kołłątaja filozofia moralna lub nauka moralna miała integrować wiele dziedzin ludzkiej działalności, między innymi ekonomikę i politykę. Już w tych wczesnych projektach zalecał, by tworzyć filozofię moralną w oparciu o pojęcia należytości i wyprowadzone z należytości powinności, czyli normy, prawidła słusznego postępowania. Zasady moralne traktował jako przyrodzone człowiekowi, jako zawarte w samej naturze ludzkiej². Do pełniejszego rozwinię-

¹ Kołłątaj przedstawił kilka projektów tej reformy. Najwcześniejszy – *O wprowadzeniu dobrych nauk do Akademii Krakowskiej i o założeniu seminarium na nauczycielów szkół wojewódzkich* (rękopis w B.J.-5171/31) – opracował w roku 1776. Następnym był *Raport z wizytacji Akademii Krakowskiej odbytej w 1777 r.* (w: H. Kołłątaj, *Wybór pism naukowych*, Warszawa 1953). W roku 1778 Kołłątaj ogłosił *Ratio studiorum pro facultate philosophica Universitatis Cracoviensis* (w: *Wybór pism naukowych*). Por. W. Jaworski, *H. Kołłątaj i Andrzej Trzeciński*, [w:] *Filozofia w Polsce*, red. W. Jaworski, Kraków 1999, s. 7–39; M. Chamcówna, *Epoka wielkiej reformy*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1761–1850*, t. II, cz. I, Kraków 1965.

² H. Kołłątaj, *Ratio studiorum pro facultate...*, [w:] *Wybór pism naukowych...*, s. 186 i n.

cia tego poglądu doszedł Kołłątaj ponad dwadzieścia lat później w czasie wieloletniego pobytu jako więzień w austriackich twierdzach w Josephstadt i Ołomuńcu, kiedy po wielu latach energicznych działań na rzecz reformowania i ratowania ojczyzny, znalazł sposobny czas do tego. Pogląd ten zawarł przede wszystkim w rozprawie *Porządek fizyczno-moralny*.

Najbardziej zmienną cechą tego stanowiska był niezwykle optymistyczny pogląd na kwestię możliwości uzasadnienia moralności. Dotyczy to nie tylko filozofii moralnej, ale tego wszystkiego, co reguluje życie „społeczności umownej”, to znaczy prawa, ekonomii, prawa narodów, polityki itd.³ Gwarancją tej pewności, oczywistości była dla Kołłątaja wiedza dotycząca „porządku fizyczno-moralnego” człowieka, spełniająca warunek naukowego poznania.

Istotą tej metody jest przekonanie o możliwości wyprowadzenia praw moralnych i wszelkich reguł życia społecznego z praw fizycznych, a właściwie, w znaczeniu szerszym, praw rządzących przyrodą. W punkcie wyjścia jako zasadnicza przesłanka wszelkich wnioskowań, występuje tu człowiek z jego rzeczywistymi, naturalnymi uwarunkowaniami. Zawiera się w tym założenie, że jeżeli wychodzimy od tych naturalnych podstaw istnienia i aktywności człowieka, czyli od pewnych konieczności wynikających z jego fizycznego stanu, to do toku rozumowania i ostatecznych ustaleń wprowadzamy rzeczywiste empiryczne przesłanki. Dlatego uwzględnione być muszą potrzeby, zdolności i siły, które warunkują najbardziej podstawową aktywność człowieka i jego możliwości działania. Ta metoda uwzględniająca jako punkt wyjścia fizyczny stan człowieka, jego potrzeby, jego rzeczywiste uwarunkowania, odwołuje się do faktycznych podstaw jego aktywności. Odwołuje się do poznania człowieka i jego stosunków ze światem zewnętrznym. Dzięki niej możliwy staje się opis człowieka i rzeczywistości przez niego tworzonej.

W przekonaniu Kołłątaja w tym miało zawierać się najpewniejsze, opierające się relatywizmowi i konwencjonalizmowi, uzasadnienie moralności, prawa, polityki, działalności ekonomicznej, historii. Z założeń tych miały wynikać zarazem pewne postulaty dla metodologii badań społecznych i historycznych oraz oceny instytucji społecznych i politycznych⁴. Odwołujemy się bowiem w ten sposób do pewnych obiektywnych praw rządzących rzeczywistością, praw, które ustanawiają stały, niezmienny porządek świata. Ważne staje się poznanie praw i skutków tego niezmiennego porządku („przyrodzenia”). Ustają w ten sposób spekulacje, zbędna staje się filozofia, pozostajemy według Kołłątaja na gruncie fizyki, której fundamentalne zasady odkrywa rozum człowieka⁵. Gdy więc w tych sprawach rozum staje się naszym

³ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 141.

⁴ Por. Z. Daszyńska-Golińska, *Hugo Kołłątaj jako filozof społeczny*, [w:] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1912; K. Opałek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952; H. Hinz, *Kołłątaj*, [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 176–182; L. Dobrzyńska-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917; E. Giergielewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1930.

⁵ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 23–24; H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa 1972, s. 587–588. Por. W. Jaworski, op. cit., s. 20.

przewodnikiem, gdy uwolnimy się od przedwczesnych uogólnień, gdy odwołamy się do faktów, które poddamy interpretacji, zamiast je antycypować, nauka moralna osiągnie najpełniejszą wartość. Akceptując rozum jako zasadniczą władzę poznawczą w dziedzinie moralności, Kołłątaj nie przypisywał mu jednak z innego punktu widzenia wyłączności, wielką wagę przywiązywał również do sfery uczuć.

Ze względu zatem na stan fizyczny człowieka, ze względu na pewne konieczności związane z samym jego istnieniem, przysługują mu pewne uprawnienia, „należności”. Są one bezpośrednimi odpowiednikami elementarnych potrzeb. Bez ich zaspokojenia człowiek przestaje istnieć – znika on jako podmiot moralny i zarazem jako przedmiot działania moralności. Należytościami, w sensie łacińskiego terminu *ius*, określał Kołłątaj przysługujące każdemu człowiekowi prawa do ochrony jego istnienia i zaspokojenia elementarnych potrzeb służących istnieniu⁶. Należy do nich prawo do posiadania własnej osoby oraz nabywania i posiadania tego, co potrzebne do życia. Na ogół, choć nie zawsze, zadania stwierdzające należytości są zadaniami opisowymi, lecz w zasadzie niezależnie od formy zawierają one konstatacje dotyczące człowieka lub z tego rodzaju konstatacji wynikają. Człowiek więc na mocy prawa posiada pełne uprawnienia do zachowania swego istnienia, swej autonomii i posiadania tego, co służy utrzymaniu istnienia. Ponieważ stan faktyczny jest taki, że człowiek w pewnych sytuacjach życiowych (okres niemowlęcy, choroba, starość) nie jest zdolny sam utrzymać swego istnienia, więc posiadać musi także uprawnienia do pomocy. Człowiek wreszcie ma wolność czynienia tego, co jest zgodne z jego uprawnieniami. Należytości wynikają wprost z opisu człowieka.

Z tych uprawnień (należytości) wyprowadzał Kołłątaj to, co należy do powinności człowieka. Powinności, odpowiadające łacińskiemu *officium*, mają formę nakazu lub zakazu i stanowią fundamentalne normy moralne⁷. Powinności zabezpieczają należytości, a więc też z należytości mogą być wyprowadzone. Powinności to „warunki” przywiązane do należytości. Wskazują obowiązki, które musimy wypełniać, „abyśmy byli pewni swych należytości”⁸. Powinności normujące postępowanie dotyczą więc tego, co na mocy niezmiennych i koniecznych praw przyrodzenia należy się człowiekowi. Co do treści, zadania formułujące należytości i odpowiadające im powinności są bardzo podobne. Zachodzi istotna różnica co do formy, powinności przybierają postać normy. Wskazują więc nie na to, co jest, lecz na to, co ze względu na to jest, być powinno. Jeżeli należytości stanowią zasadniczo uprawnienia do utrzymania istnienia, to powinności zalecają ochronę życia i środków do utrzymania życia jako postulat, jako obowiązek moralny. Reguły te są dane niemal intuicyjnie, były znane, nim pojawiła się filozofia moralna, wskazywali je wielcy prawodawcy ludzkości.

⁶ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 29 in., 56 i n., 129–130, 175 i n. Podobnie pisał T. Hobbes: „Uprawnieniem przyrodzonym (*ius naturale*) jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swej własnej woli do zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”. *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 113.

⁷ Istnieje też prawo (*lex*) w znaczeniu ustawy (np. ustawy stanowione przez człowieka).

⁸ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 31.

Wartość tej metody, przyrównywana przez Kottłątaja niemal do pewności matematycznej, miałyby polegać na tym, że odwołuje się do powszechnych praw, do powszechnego porządku; do praw rządzących światem, a więc i życiem człowieka. Te prawa wyznaczają potrzeby i pochodne od nich należyłości, a więc pośrednio uprawniają wyprowadzone z nich powinności. Prawa fizyczne wyznaczają warunki naszej egzystencji, nasze potrzeby, zdolności i siły do działań fizycznych, zaś prawa moralne, określające relacje między ludźmi, czynią nas zdolnymi do „spraw moralnych”. Z praw fizycznych, odnoszących się do naszego bytu fizycznego, w taki sposób można wyprowadzać prawa moralne. Tak więc porządek fizyczny determinuje „ducha praw”. Do zasadniczych praw moralnych należy to, „że każdy człowiek rodzi się z pewnymi należyłościami sobie jedynie właściwymi, do których przywiązane są pewne powinności, jak gdyby pewne warunki, pod którymi używać ma swych należyłości”⁹. Lecz tu zarazem Kottłątaj sformułował zastrzeżenie, dopuszczające wolność wyboru, która jest warunkiem moralności. Należyłości i powinności nie są absolutnie konieczne, nie są prawem, nie obowiązują nas niezależnie od naszej woli. Dlatego należyłości i powinności mogą być zaniechane, pogwałcone. Człowiek jest wolny w tym zakresie. Dobro człowieka zależy od wypełniania należyłości i powinności, ale to także przyrodzenie (natura) „przywiązało do woli człowieka jego własne dobro”, czyli ich wypełnianie¹⁰. Wolność nasza, nie naruszająca praw przyrodzenia, nie na tym polega, że możemy robić to, co chcemy, lecz że nie możemy robić tego, czego nie chcemy, na co nie zezwalamy. Wtedy tylko można kwalifikować działanie jako dobre lub złe.

Metoda odwołująca się do powszechnych, koniecznych praw określających fundamentalne warunki istnienia człowieka, których on przekroczyć nie może, odkrywać miała prawa moralne i reguły życia społecznego, które nie są zwykłymi konwencjami. Sądził więc Kottłątaj, że możliwe staje się budowanie systemu etyki, która zachowa niekonwencjonalny charakter. Wychodząc z takich założeń, zestawił podzielony na trzy części („tablice”) swoisty kodeks prawa moralnego obejmujący należyłości (uprawnienia) i odpowiadające im powinności (zobowiązania).

Natomiast na tej podstawie możliwe staje się tworzenie konwencji, umów społecznych. Przyrodzoną społeczność uzupełniają czy dopełniają umowy, które w rozrastającej się społeczności zawierane być muszą w różnych sprawach, a więc mają coraz większe znaczenie. Tworzy się w ten sposób „społeczność umowna” na podstawie umów i zasady wzajemności do *ut des*. Ale stan społeczny jest naturalnym stanem człowieka, więc człowiek nie musi zarzekać się praw przyrodzonych tworząc umowną społeczność. Umowa społeczna nie stanowi tu przejścia od stanu naturalnego do społecznego, jak u Hobbesa, jest to przejście od stanu naturalnego, który już jest stanem społecznym, do bardziej rozwiniętego stanu społeczeństwa obywatelskiego, do pełniejszego stopnia cywilizacji. „Z przyrodzenia człowiek jest istotą społeczną i przez społeczność doszedł do rozwoju swoich sił i zdolności. Bez ży-

⁹ Ibidem, s. 29.

¹⁰ Ibidem, s. 175 i n. Choć obowiązek jest „konieczny” w związku z porządkiem fizyczno-moralnym, to nie jest konieczny dla woli.

cia społecznego w takim stopniu człowiek by się nie rozwinął”¹¹. Zauważyć należy, że takie stanowisko prowadzi jednak do pewnych komplikacji związanych z zagadnieniem rozwoju historycznego¹². Istnienie niezmiennego porządku fizyczno-moralnego wyklucza lub co najmniej ogranicza historię, w tym zakresie bowiem coś trwa niezmiennie, niezależnie od rozwoju historycznego ludzkości¹³. Dlatego też stanu naturalnego, według Kołłątaja, nie odkrywamy docierając do jakichś początków („stanu początkowego”) ludzkości. Nie jest to wyłącznie jakaś wczesna faza egzystencji ludzkości, lecz trwały porządek przyrody niezależny od historii¹⁴. Rezultatem, do jakiego prowadziły te założenia i metoda, było przekonanie, że w dziedzinie moralności możemy dysponować wiedzą prawdziwą. Skoro wynika ona z twierdzeń o rzeczywistości empirycznej, to mogłaby podlegać pełnej weryfikacji, takiej jak twierdzenia nauk empirycznych¹⁵. Rolę empirycznych sądów pełnią tu twierdzenia o należytościach nie zawierające wyraźnych ocen i norm. Z nich bezpośrednio wynikają wypowiedzi o powinnościach, a więc ze zbioru przesłanek, które nie zawierają twierdzeń etycznych, wynikają twierdzenia etyczne.

Jakie są podstawy tego wynikania i zarazem uzasadnienia tak pełnego optymizmu, co do możliwości etyki w ten sposób budowanej? Wcześniej już Hume wypowiedział zastrzeżenie, że z „jest” nie wynika „powinien”, lecz nie było jeszcze pełnej świadomości wszystkich komplikacji związanych z tym problemem, jakie ustalono w późniejszych badaniach metaetycznych. Ale dostrzegano – i dotyczy to również Kołłątaja – powagę problemu uzasadnienia moralności. Metoda porządku fizyczno-moralnego stanowiła jedno z wielu rozwiązań i było to rozwiązanie niezmiernie charakterystyczne dla tamtej epoki. Nie przesłanki etyczne stanowią tu punkt wyjścia, lecz rzeczywistość empiryczna, opis działającego podmiotu z jego fundamentalnymi uwarunkowaniami. Dalsze twierdzenia dają się wyprowadzić z twierdzeń o stanie działającego podmiotu, bo jego działanie jest warunkowane tym stanem. Opis człowieka, który jest podmiotem moralnym i przedmiotem moralności zarazem, występuje tu jako przesłanka do wniosków etycznych. Stanowi on podstawę sądów o należytościach. Ale w opisie tym pojawiają się jako terminy pośrednie wynikające z opisu, lecz służące do formułowania powinności (obowiązków) słowa:

¹¹ Ibidem, s. 343.

¹² H. Hinz, *Wstęp do: H. Kołłątaj, Rozbiór krytyczny...*, s. XXIX.

¹³ Kołłątaj w tym poglądzie odwoływał się głównie do szkoły fizjokratów, a przede wszystkim F. Quesneya, *Tableau économique* (1758), *Le droit naturel* (1765). Widoczny wpływ na Kołłątaja wywarł także Dupont de Nemours, *Table raisonnée des principes de l'économie politique* (1775) oraz Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768). Ale założenia te były uznawane dość powszechnie w XVIII wieku. D. Hume pisał o niemal tak niezmiennych jak bieg słońca mechanizmach w postępowaniu człowieka: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 101, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, t. II, s. 172 i n. P. Holbach twierdził, że zjawiska moralne podlegają tym samym prawidłowościom, które dotyczą świata fizycznego, *System przyrody*, Warszawa 1957, t. I, cz. I, s. 295. Widoczne są wpływy Cicerona, *De legibus*, *De officiis*, H. Grocjusza, *De iure belli ac pacis libri tres* (1625), T. Hobbesa, *Elementa philosophie* (1642–1658), Leviathan (1651).

¹⁴ Por. H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny...*

¹⁵ Por. R. Brandt, *Etyka*, Warszawa 1996, s. 267 i n.

„należy”, „należy się”, „może”, „ma prawo”, które mają znaczenie zarazem opisowe, oceniające i normotwórcze¹⁶. W tej wieloznaczności sensów tego rodzaju wypowiedzi zawiera się możliwość przechodzenia od sformułowań opisowych do twierdzeń o powinnościach i zarazem możliwość błędu. Występuje tu przejście od „jest” do „należy” o nieustalonym ściśle znaczeniu.

Następne przejście od „należy”, czyli od należyłości, do „powinno być”, czyli powinności opiera się na ich wspólnym zakresie znaczeniowym, na ich bliskim związku. Coś się człowiekowi należy, więc być powinno i powinno nas zmuszać do działania na rzecz tego, co się należy. W tym, co się należy, zawierają się jakieś dobra człowieka, a więc powinności dotyczą działań na rzecz dóbr (wartości) służących człowiekowi. Dodać trzeba, że są to dobra, które na mocy „ustawy przyrodzenia” związane są z samym istnieniem człowieka, z koniecznościami określającymi jego istnienie.

I tu właśnie mamy do czynienia z najmocniejszym w toku całej argumentacji Kottłątaja uzasadnieniem powinności. Ta przesłanka wypowiedziana *explicite*, ale w nieco innym sformułowaniu, sprowadza się do stwierdzenia, że to, co jest, na mocy praw przyrodzenia, zarazem być powinno. Na tej zasadzie możliwe stają się tak ważne konkluzje etyczne z twierdzeń opisowych. W pewnym sensie słowo „jest” zawiera nawet mocniejszy warunek niż „być powinno”, a więc to, co można wypowiedzieć w sądzie stwierdzającym, że jest, może być moralnym postulatem. Być powinno coś, co jest na mocy ustawy przyrodzenia. Na tej zasadzie to, co jest, co warunkuje byt człowieka, staje się naszą powinnością, bo status egzystencjalny tego, co jest na mocy prawa, wystarcza do uznania, że stanowi ono powinnościową normę dla człowieka.

Rzeczą niewątpliwie najbardziej kłopotliwą w tym stanowisku jest przechodzenie od twierdzeń empirycznych, opisowych, dotyczących rzeczywistości fizycznej (przyrodniczej), do wypowiedzi „moralnych”, do twierdzeń regulujących życie społeczne (sądów o wartości, ocen, norm). Kottłątaj uzasadnia pogląd dość powszechny w epoce Oświecenia, że prawa fizyczne warunkują byt człowieka w ogóle, a więc i jego życie społeczne. Rzeczywistość fizyczna podlega niezmiennym koniecznym prawom, niezależnym od woli człowieka, które obejmują całą przyrodę i także całą rzeczywistość ludzką. Skoro zaś istnienie człowieka jest ściśle związane z porządkiem fizycznym świata, to i życie społeczne ma związek z fizyczną rzeczywistością¹⁷. Dlatego też naturalne prawa życia społecznego i społeczne systemy normatywne są przyczynowo zależne od praw rządzących fizyczną rzeczywistością.

To twierdzenie także stanowiło uzasadnienie swobodnego poglądu na naukę. Warunkowało przekonanie o ścisłej zależności między naukami o rzeczywistości ludzkiej a naukami przyrodniczymi. Warunkowało też optymistyczny pogląd, co do możliwości racjonalnego kształtowania życia społecznego w oparciu o naukowe pozna-

¹⁶ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 126 i n.

¹⁷ Por. B. Leśnodorski, *Hugo Kottłątaj*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, Warszawa 1956, t. II, s. 185–246.

nie. Na tej więc zasadzie wypowiedzi „moralne” można wyprowadzać z twierdzeń wynikających z opisu empirycznej, fizycznej rzeczywistości człowieka, a poznanie dotyczące kwestii moralnych należy rozpoczynać od poznania jego faktycznego fizycznego stanu.

Ten swoisty fizykalizm w poglądach Kołłątaja – i szerzej rzecz biorąc części filozofii XVIII wieku – stanowi niezmiernie znamienne cechę. Kołłątaj nie dopuszczał jednak pełnej redukcji porządku moralnego do porządku fizycznego. „Prawo fizyczne – pisał – ciągnie za sobą skutek fizyczny, prawo moralne ciągnie za sobą skutek moralny”¹⁸. Jest jednak jedna rzeczywistość i jedna dziedzina praw (*lex*) wiążących koniecznie. W dziedzinie praw nie ma różnicy ani co do istoty, ani co do własności, ich zasadą jest to, że implikują one konieczność skutku. Różnica między prawami fizycznymi a moralnymi miała więc dotyczyć jedynie tego, do czego się one odnoszą. Prawa fizyczne określają porządek fizyczny ustalając w formie opisowej co jest, natomiast prawa moralne uwzględniają porządek moralny ustalając, co na tej podstawie być powinno.

Dlatego według Kołłątaja w dziedzinie moralności są możliwe pewne sądy. Wynikają one z empirycznej rzeczywistości fizycznej, z opisu rzeczywistości fizycznej człowieka stanowiącej jego fundament bytowy. W ten sposób twierdzenia etyczne można wydedukować z przesłanek, które zawierają obserwacyjne sądy opisowe. Wypowiedzi wartościujące i normatywne pozostają bowiem w ścisłym związku z sądami opisowymi dotyczącymi rzeczywistości, w której człowiek istnieje. Nakazują wybierać to, co według naturalnego porządku przysługuje człowiekowi. W filozofii moralnej możliwe staje się potwierdzanie i weryfikowanie twierdzeń podobnie jak w innych naukach.

¹⁸ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 171.

Aneks

Hugo Kottątąj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 129-133*Prawa przyrodzenia względem własności
osoby człowieka**Prawa
przyro-
dzenia
względem
własności
osobistej
człowieka*

Podług tej najwyższej, jedynej woli człowieka rodzi się z czuciem, z siłami umysłu i ciała, obdarzony jest władzą samowolnego ruchu i działania. Wszystko to przynosi on z sobą na ten świat, wszystko to znajduje się w nim, póki żyje, wszystko ustaje z jego śmiercią. Chcąc sobie wystawić pod jednym wyrazem byt człowieka i prawa, którym jest od przyrodzenia poddany, nazywamy go osobą, czyli istotą osobną, o sobie będącą, odosobnioną od wszystkich innych, należącą jemu tylko samemu, w zawisłości od pierwszej przyczyny, a zatem jego własną. Z tych praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych wypływają dla człowieka należitości i powinności nieoddzielne, które obok siebie kładziemy.

*Należitości
i powinności
człowieka
z tych
praw wy-
nikające**Należitości człowieka*

1. Osoba człowieka jemu tylko samemu należy; jest on jedynym jej właścicielem z daru przyrodzenia, czyli najwyższej przyczyny, której jedynie jest odpowiednim.

2. Człowiek podług prawa przyrodzenia czuje w sobie wielorakie potrzeby.

3. Należą się człowiekowi jego własne siły, to jest władze umysłu i zdolności organiczne ciała, może ich używać, gdy chce, może je doskonalić, może nimi nabywać rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb.

Powinności człowieka

1. Powinien człowiek zachowywać w całości swoją osobę, to jest utrzymywać ją przy życiu i zdrowiu, chronić się wszystkiego, co by szkodziło życiu lub zdrowiu, bronić się przeciw napaści, ilcebykolwiek szło o zachowanie jego osoby.

2. Powinien człowiek zaspokajać swe potrzeby dla uniknięcia dolegliwego uczucia, dla zachowania swej osoby przy życiu i zdrowiu.

3. Powinien człowiek używać sił własnych, to jest: władz umysłu i zdolności organicznych swego ciała; powinien nimi nabywać rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb, powinien te siły doskonalić, ażeby przez

władzę umysłu lepiej umiał, przez zdolności zaś organiczne lepiej mógł nabywać rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb.

4. Człowiek obdarzony jest władzą samowolnego chcenia i działania, to jest może chcieć i robić podług własnego obioru i zezwolenia.

4. Powinien człowiek tak chcieć, obierać, zezwalać i czynić, jak mu jego należytości pozwalają, jak mu jego powinności przepisują, powinien zachować miarę w zażyciu sił i w zaspokojeniu potrzeb.

Prawo przyrodzenia względem własności rzeczy przez człowieka nabytych

Człowiek skazany czuć swoje potrzeby, opatrzony siłami umysłu i ciała przychodzi na ten świat, gdzie go przyrodzenie osadziło wśród rzeczy mogących jedynic zaspokoić jego potrzeby. Te rzeczy oddane są jego wolnemu nabywaniu i użyciu, pod karą cierpienia lub śmierci, gdyby ich nie nabywał i ku swym potrzebom nie używał. Przymuszony więc jest człowiek tym przyrodzenia prawem nabywać siłami własnymi rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb. Z tak koniecznego obowiązku wypływa jego własność rzeczy ruchomych i nieruchomych, do której są przywiązane następujące należytości i powinności.

Prawo przyrodzenia względem własności przez człowieka nabytych

Należytości człowieka

1. Należą się człowiekowi rzeczy zgodne do zaspokojenia jego potrzeb.

2. Ma człowiek własne siły, którymi zdolny jest nabywać rzeczy potrzebnych.

3. Nabywając człowiek rzeczy własnymi siłami, nabywa je u przyrodzenia za cenę swej pracy, a zatem należą mu się jak własność nabyta, równa własności osobistej.

Powinności człowieka

1. Powinien człowiek nabywać tylko rzeczy, aby nimi mógł zaspokoić swoje potrzeby.

2. Powinien człowiek tymi siłami nabywać rzeczy potrzebnych.

3. Powinien człowiek tej własności nabytej używać na zaspokojenie potrzeb, powinien ją tak zachowywać, jak własność swej osoby.

Należytości i powinności człowieka z tego prawa wynikające

*Prawo przyrodzenia względem społeczności ludzkiej**Prawo przyrodzenia względem społeczności ludzkiej*

Człowiek nie może przyjść na ten świat, tylko w społeczności, nie może być wychowany bez społeczności; w ciągu całego życia potrzebuje społeczności, w kalectwie, w chorobach, w wieku zgrzybiałym potrzebuje wsparcia od społeczności, umiera nawet na łonie społeczności, zgoła przeznaczony jest od przyrodzenia żyć w społeczności. A zatem podług tych praw przyrodzenia ma należytości i powinności wzajemne, które obowiązują wszystkich i każdego nawzajem.

*Należytości i powinności wzajemne z tego prawa wynikające**Należytości człowieka względem drugich ludzi*

1. Każdy człowiek ma zupełną należytość swej osoby, czyli jest jej jedynym właścicielem z daru przyrodzenia.

2. Każdy człowiek, będąc właścicielem swej osoby, jest oraz właścicielem swych sił, może ich używać, jak sądzi dla siebie lepiej, może je doskonalić i nabywać nimi przez pracę rzeczy potrzebnych.

3. Każdy człowiek nabywając rzeczy przez pracę nabywa do nich własności; ma prawo spokojnie posiadać takową własność i onej używać.

4. Każdy człowiek obdarzony jest władzą samowolnego działania, ma wolność czynić podług własnej woli, obioru i zezwolenia, zgoła ma wolność przyrodzoną działania.

Powinności człowieka względem drugich ludzi

1. Żaden człowiek nie powinien przywłaszczać sobie osoby drugiego ani naruszać w niczym jego własności osobistej.

2. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać drugiemu w użyciu jego sił, w ich udoskonaleniu, w nabywaniu przez pracę rzeczy jemu potrzebnych.

3. Żaden człowiek jak nie powinien przeszkadzać drugiemu w nabywaniu rzeczy jego własnymi siłami, tak powinien jego nabytą własność szanować i onej nie wydzierać ani sobie mocą przywłaszczać.

4. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać ani tamować wolności drugiego człowieka.

5. Każdy człowiek, jako właściciel swej osoby i rzeczy, może się z drugim dobrowolnie umawiać o pracę, zamianę lub odstąpienie rzeczy, byle takowe umowy były zawarte godziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Każdy człowiek ma należność bronić się przeciw napaści i odeprzeć gwałt mocą.

7. Każdy człowiek ma należność do pomocy wzajemnej lub łaskawej drugich ludzi.

5. Każdy człowiek powinien dotrzymać dobrowolnej umowy, zawartej godziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Żaden człowiek nie powinien napastować drugiego ani używać przeciw niemu mocy, chyba w potrzebie sprawiedliwej obrony.

7. Żaden człowiek nie powinien odmawiać pomocy wzajemnej lub łaskawej drugim ludziom, ile tylko może.

Otóż całe prawodawstwo przyrodzenia na trzy podzielone tablice, z których pierwsza zabezpiecza człowiekowi własność jego osoby, druga własność nabytych przez niego rzeczy, trzecia upewnia należności i powinności wszystkich nawzajem.

*W tych
prawach
przyro-
dzenia
zawiera się
cały
porządek
fizyczno-
moralny*

Hugo Kollataj's Method of Physical and Moral Order

Abstract

The work deals with the idea of physical and moral order by Hugo Kollataj, which was applied to his ethical considerations (moral philosophy). The conception assumes existence of a certain universal order and common rules governing the whole of reality including the reality of human beings. He thought that there are close links between knowledge of nature and the humanities and moral philosophy. Hence, according to Kollataj, physical laws lead to laws of social life. On such basis it was possible for him to construct pure ethics which establishes norms of unconventional nature.

Czestawa Piecuch

Samotność jednostki (Z myśli Karla Jaspersa)

Zagadnienie samotności stanowi temat wykładu Jaspersa z przełomu 1914/1915 roku¹. Tytuł wykładu *Individuum und Einsamkeit* wskazuje na powiązanie przez niego ludzkiej odrębności i samotności. Człowiek jako indywiduum jest sam, „być «ja» oznacza być samym”². „Ja” wyodrębnia go ze świata i odróżnia od innych ludzi. Jest oczywiste, że sama ta odrębność nie musi jeszcze rodzić poczucia samotności, gdyż człowiek będąc sam nie musi czuć się samotny, podobnie jak będąc z ludźmi może przecież odczuwać dotkliwie samotność. A więc poczucie samotności powstaje dopiero wówczas, gdy odczuwa się jakiś ciężar z powodu bycia samym. Powstaje tu zatem pytanie, czy dla Jaspersa właśnie to bycie *tylko* „ja” staje się wtedy źródłem cierpienia i poczucia osamotnienia? Do tego pytania powrócę później.

W rozważaniach Jaspersa można zaobserwować taką zależność: jednostkę cechuje z jednej strony pragnienie kształtowania swej indywidualności, wzmacnianie własnej odrębności i swoistości, potwierdzanie własnej tożsamości, a z drugiej strony tak ukształtowana indywidualność stanowi na moment pewną całość, która zamyka człowieka w sobie stwarzając barierę dla wychodzenia poza siebie w kierunku świata; wtedy powstaje ruch przeciwny, który ma na celu pokonywanie tej bariery. Może on rodzić obawy, czy nie grozi to utratą indywidualności i zamazaniem własnej odrębności. Jaspers w swych rozważaniach stara się wykazać, że jest wręcz przeciwnie: sądzi on, że człowiek nie może być naprawdę sobą nie będąc z innymi ludźmi, nie może też być prawdziwie z drugim nie będąc sobą.

U Nietzschego również pojawia się ten motyw, który zresztą Nietzsche przejmuje z filozofii Schopenhauera, iż źródłem wszelkich cierpień jest *principium individuationis*. Ta zasada indywiduacji pozwala mu w *Narodzinach tragedii* odróżnić postawę dionizyjską i postawę apollińską, w której to właśnie ważności nabiera wyodrębnianie się z całości jednostek. Sam Apollo jest dla Nietzschego „wspaniałym boskim

¹ Wykład Jaspersa został opublikowany dopiero w 1983 r. pod tytułem *Einsamkeit (Samotność)*, Revue International de Philosophie, Jp.37, Nr 147/1983. W moim opracowaniu korzystam z przedruku tego wykładu w Jahrbuch der Osterreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, Jg. 1 (1988) Wien, s. 32–53.

² Ibidem, s. 32.

obrazem *principium individuationis*³. Naruszenie tej zasady, która rządzi w świecie pozoru, zasłonie mai, powoduje, iż człowiek może dotrzeć do samych podstaw swej istoty i istoty natury, tego wyrazem jest postać Dionizosa, bo w niej „subiektywność znika w zupełnym samozapomnieniu”. Dopiero postawa dionizyjska pozwala człowiekowi wyzwolić się ze świata pozoru i przeniknąć w samą istotę rzeczy, co jest równoznaczne z nawiązywaniem prawdziwych więzi z całym światem: „Pod dionizyjskim czarem nie tylko zawiązuje się na nowo więź człowieka z człowiekiem; również wyobcowana, wroga lub ujarzmiona natura świętuje znów swe pojednanie z utraconym synem, człowiekiem”⁴. Temu stanowi pojednania towarzyszą najwyższe doznania euforii, „upojny zachwyty”. Nietzsche wyraźnie przeciwstawia tu te dwie postawy: życie według pierwszej, w świecie pozoru, wygląda „trupio i upiornie”, według tej drugiej „zakipi rozplamione życie dionizyjskich marzycieli, śpiewając i tańcząc okazuje się człowiek jako członek wyższej wspólnoty – odczuć się chodzić i mówić i zaraz wzleci tańcząc w powietrze... czuje się bogiem”⁵. Dionizyjska postawa pozwala wydobyć „upojną rzeczywistość, która także nie szanuje jednostki i nawet usiłuje unicestwić indywiduum, a potem zbawić je drogą mistycznego doznania jedni”⁶.

Jaspers omawiając zagadnienie samotności nie odwołuje się wprost do Nietzschego. Ale można dostrzec wyraźne jego wskazanie na indywidualny wymiar człowieczeństwa jako jej źródło. Jednak problem indywidualności widzi w sposób o wiele bardziej złożony: indywidualność człowieka jest u niego nie tylko źródłem samotności, ale również bodźcem do jej pokonywania, zaś wykraczanie poza siebie, jak już wspomniałam, nie tylko nie musi pociągać za sobą w sposób konieczny „unicestwienia indywiduum”, lecz może przyczynić się wręcz do pogłębienia indywidualnego aspektu natury ludzkiej. Nietzsche widział możliwość syntezy obu postaw, dionizyjskiej i apollinijskiej, w sztuce, jej wzorcową postacią była dla niego tragedia Ajschylosa. Dla Jaspersa nie ma tu prostej syntezy, raczej widzi pokonywanie samotności jako nieskończony nigdy proces ciągłego wykraczania poza siebie samego w kierunku drugiego poprzez nawiązywanie z nim więzi i powrotu do siebie samego, wszakże już odmienionego.

Poczucie własnej indywidualności może nie ujawniać się, dopóki człowiek żyje we wspólnocie. Przynależność do większej całości rodzi rodzaj zależności, w której życie indywidualne i społeczne splatają się ze sobą. Ale także wykluczenie ze wspólnoty nie musi jeszcze pociągać za sobą odczucia własnej odrębności. Człowiek bowiem może nadal pragnąć powrotu do wspólnoty i scalenia się na powrót z całością, z której został wbrew swej woli wykluczony. W tym pragnieniu i niemożności życia poza wspólnotą czuje się jedynie częścią utraconej całości odczuwając brak podłoża, jakim była dla niego wspólnota. Społeczność odbiera jako niezbędną pod-

³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przekł. B. Baran, Kraków 1994, s. 36.

⁴ Ibidem, s. 37.

⁵ Ibidem, s. 37.

⁶ Ibidem, s. 39.

stawę swego istnienia zarówno biologicznego, materialnego, jak i społecznego. Choć faktycznie już nie przynależy do niej, to subiektywnie odczuwa tę więź w swym dążeniu powrotu. W takim pozostawaniu poza społecznością życie indywidualne jeszcze się nie rozwija. Rozpoczyna się ono dopiero wówczas, gdy jednostka świadomie kształtuje siebie przeciwstawiając się swemu dotychczasowemu, bezrefleksyjnemu trwaniu w strukturach społecznych, bezwolnie i bezkrytycznie, gdy świadomie wieździe swoje życie jako własne, w poczuciu wolności i odpowiedzialności za nie.

W takim indywidualnym życiu Jaspers dostrzega możliwość wystąpienia dwóch rodzajów samotności: heroiczną samotność człowieka, który waży się na życie wbrew prawu, społeczeństwu, światu i Bogu, oraz niechcianą samotność człowieka, który pragnie z niej się wydostać i odzyskać utraconą więź ze społeczeństwem. W tym drugim wypadku, przezwyciężenie samotności przebiega na dwóch drogach: albo dokonuje się ono poprzez rezygnację z własnej indywidualności na rzecz stopienia się z większą całością, albo przez nawiązanie komunikacji z innymi ludźmi w sposób zapewniający zachowanie własnej odrębności i specyficzności. Krocząc pierwszą drogą jednostka, uciekając przed samotnością, porzuca zarazem także siebie, na drugiej nie tylko zachowuje swą indywidualność, ale wręcz ją rozwija.

Tej drugiej drodze Jaspers poświęca swą uwagę. W odróżnieniu od Nietzschego sądzi on bowiem, że jako jednostki wcale nie jesteśmy raz na zawsze skazani na samotność i wynikające z niej cierpienie. Proces pokonywania samotności widzi jako równoległy do procesu rozwoju wewnętrznego jednostki. Człowiek pragnąc pokonać swą izolację wykracza ku drugiemu, a ten kontakt zmienia jego samego, co w rezultacie czyni go w jakimś sensie nowym, zaś ta inność rodzi znowu samotność, której ciężar zrzuca podejmując ponownie więź z innymi i na tej drodze siebie samego przeobrażając. Tym samym każdorazowa chęć wyjścia z samotności uruchamia proces komunikacji z drugim, który wpływa na kształt życia wewnętrznego jednostki. Na tej drodze, którą ukazuje Jaspers jako niezwykle cenną z punktu widzenia rozwoju osobowego człowieka, staje się widoczne też, że człowiek, pragnąc ochronić swą indywidualność, nie pozbędzie się samotności raz na zawsze, choć właśnie jako niepowtarzalna jednostka nawiązując komunikację może na moment ją pokonać. Ale w gruncie rzeczy nie chodzi o to, by unikać samotności, gdyż może ona sprzyjać jego stawaniu się sobą, umacnia go. I to dopiero czyni jednostkę zdolną do prawdziwej komunikacji. „Nie mogę stać się sobą nie nawiązując komunikacji i nie mogę nawiązać komunikacji nie będąc samotnym”⁷, mówi Jaspers. W języku polskim także widoczne jest to powiązanie bycia sobą z byciem samym, gdy mówimy: „sam z siebie”, „sam na sam”, „będę samym sobą”, zrobić coś „z siebie samego”. Dodanie słowa „sam” jakby łączy tożsamość i jedyność, co wskazywałoby na tę pozytywną rolę pozostawania samym, konstytuującą osobowość jednostki i chroniącą przed tym, co mogłoby zagrozić jej rozpadem. Ta rola samotności, rozumianej tu jako bycie sam na sam z sobą, sprzyjające dojrzewaniu do siebie i poznawaniu siebie, była doceniana już przez starożytnych, i do niej nawiązuje Sokrates, przywołując napis ze świątyni w Delfach „Poznaj samego siebie” i przekonując,

⁷ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin–Heidelberg–New York 1973, t. II, s. 61.

iż kto „się chce choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny”⁸. Ta znacząca rola samotności ukazuje się też w Jaspersa *Wprowadzeniu do filozofii*, w którym mówi o życiu filozoficznym, prowadzonym w samotności sprzyjającej skupieniu i medytacji. Te chwile pozwalają człowiekowi odnaleźć w sobie to, co istotne, „To, co w religiach spełnia się w obrzędach i modlitwie, ma swą analogię filozoficzną w zdecydowanym pograżaniu się w siebie i odnalezieniu tam samego bytu”⁹. Namysł nad sobą, nad tym, co źródłowe i istotne, kontemplacja filozoficzna, możliwa jest, w odróżnieniu od „kultowych wspólnot”, tylko w samotności. Duchowe obcowanie ze sobą tak jak i samotność nie jest czymś trwałym, jest pozyskiwane wciąż na nowo, a ten proces wyznaczany jest przez komunikacją z drugim. „Gdybym poprzestał na tym, co w moim skupieniu zyskuję tylko dla siebie, wówczas nie zyskałbym niczego”¹⁰.

W tym procesie przewycięzania swego „ja” samotnego dochodzą do głosu różne rodzaje „ja”: intelektualne, cielesne, psychiczne, społeczne; ukazują się różne aspekty ludzkiej indywidualności. Pozwalają się one poniekąd zobiektywizować i, mówiąc językiem Bergsona, stanowić „ja” powierzchniowe. Odróżnia je Jaspers od totalnego „ja”, głębokiego, które nie poddaje się obiektywizacji i nie jest poznawalne tak jak one, gdzieś za nimi się ukrywa i w nich nie wyczerpuje. To „ja”, o którym mówi młody Jaspers i które odróżnia od „ty” drugiego człowieka, a które stanowi centrum niepowtarzalnych aktów jednostki, w późniejszej jego twórczości filozoficznej zastąpi termin „egzystencja”, wyrażający jedyny w swoim rodzaju byt ludzki. W tym wczesnym tekście trzydziestoparoletni Jaspers – zatrudniony wówczas w heidelberskiej klinice psychiatrycznej, autor podręcznika z zakresu psychologii i psychopatologii, który przyniósł mu szerokie uznanie w świecie psychologii – wyraźnie pozostaje jeszcze w kręgu wiedzy psychologicznej, i oddają to także niektóre terminy. Niemniej jednak wskazanie na istnienie „ja” głębokiego, poza wszelką obiektywizacją, wprowadza nas na teren jego późniejszej myśli filozoficznej. Podkreśla on, że człowiek może we wszystkich sferach „ja” powierzchniowego mieć łączność z innymi ludźmi, a jednak w najgłębszym swym istnieniu pozostawać sam. Ale mówi także o takim doświadczeniu drugiego, które przekracza wszystkie rodzaje „ja” i przebiega w najgłębszej więzi z drugim, która obejmuje całość „ja i ty”. Ono może być rozpoznane jedynie w skutkach, gdy odciska niezatarty ślad na życiu duchowym przeżywających go ludzi. Tego rodzaju doświadczenie nie jest jednak osiągalne jako zamierzony świadomie cel, jest ono raczej darem losu. Ma ono coś z przeżycia mistycznego, w całej jego totalności, tajemniczości i nieprzekazywalności. Wszelka próba ingerowania, racjonalizacji i sterowania niszczy je. „Takie przeżycia mają faktycznie miejsce; świadczy o nich wzruszenie człowieka, zaznaczają się w swym późniejszym oddziaływaniu, w swym kształtującym wpływie na człowieka...”¹¹.

⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 157.

⁹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przekł. A. Wołkowicz, Wrocław 1953, s. 83.

¹⁰ Ibidem, s. 84.

¹¹ K. Jaspers, *Einsamkeit...*, s. 35.

Obok tego istnieje jednak szereg świadomych kroków, które pozwalają jednostce pokonać samotność. Jaspers wymienia tu rozumienie jako sposób nawiązania więzi z drugim. Mówi o rozumieniu bezpośrednim i pośrednim. To pierwsze wydaje się być rodzajem szczególnego intuicyjnego wglądu w uczucia, motywy, upodobania i potrzeby innych, dla którego dzisiaj stosuje się określenie empatii. Natomiast drugi rodzaj rozumienia, nazywa je przedmiotowym, zachowuje dystans do drugiego człowieka, nie doprowadza jeszcze do komunikacji, ale może stwarzać jej podstawę na przyszłość. Rozumienie drugiego przebiega na ogół za pośrednictwem sfery przedmiotowej, w materiale rzeczywistości poprzez uczestnictwo we wspólnych działaniach, celach. Bezpośrednie „spotkanie dusz” bez przejawiania się w świecie zanika: „życie jest działaniem, myśleniem, tworzeniem, kształtowaniem – tylko w taki sposób powstaje materiał, medium, treść – ale wszystko to jako podłoże: do tego musi dołączyć wzajemne rozumienie i miłość, w przeciwnym bowiem razie wszystko staje się bezduszne, a z powodu samotności – bezsensowne”¹².

Rozumienie samo nie jest tu celem, lecz spełnia funkcję w komunikacji, pozostając w służbie innych sił; wymienia tu Jaspers takie silne ludzkie dążenia, jak pragnienie władzy lub pragnienie miłości. Zauważa jednak, że dążenie do władzy rodzi więź między ludźmi, która nie przebiega „na tym samym poziomie”, lecz polega na podporządkowywaniu jednych drugim przy zastosowaniu przemocy. Ukazuje je, używając terminologii heglowskiej, jako stosunek Pana i Niewolnika. Zarówno Pan jak i Niewolnik starają się przezwyciężyć samotność. Pan przezwycięża samotność podporządkowując sobie innych, czyniąc ich jakby częściami siebie samego, a tym samym rozszerzając swoje „ja” poprzez ich asymilację, „swoją samotność rozciąga na samotność całego świata, poza którą nie ma już niczego”¹³. Niewolnik natomiast chce pokonać samotność łącząc się z Panem, którego częścią pragnie się stać. Takim Panem może być dla niego dyktator, mistrz, Kościół. Swój cel osiąga za cenę rezygnacji z własnej indywidualności uzależniając się od swego autorytetu i z nim stapiając. Stosunki między ludźmi oparte na zasadzie „Pan – Niewolnik” nie są wyrazem prawdziwej komunikacji. Można tu jednak zachować więź, pod warunkiem, że będzie przestrzegana pewna zasada postępowania, która dla Pana mieściłaby się w dobru moralnym, dla Niewolnika zaś w zachowaniu postawy dystansu, chroniącej go przed zupełnym zniszczeniem. Jednakże ten cel, jakim jest zniesienie samotności, okazuje się tu być nieosiągalny: jednostka, która się podporządkowuje, wcześniej czy później doznaje rozczarowania poznając ograniczenia autorytetu, a także to, że ulega stopniowemu unicestwieniu jako samodzielny człowiek; podobnie samotny pozostaje zawsze ten, kto stawia siebie wyżej ponad innych. Poczucie przewagi z jednej strony i poczucie niższości z drugiej uniemożliwiają prawdziwą komunikację. Istnieje jednak jej możliwość na drodze, na której zostaje zachowana równość poziomów: jest nią miłość.

Jaspers uważa, że tylko miłość pozwala przezwyciężyć samotność bez utraty własnej indywidualności. Tej wyróżnionej przez siebie postaci więzi międzyludzkich

¹² Ibidem, s. 47.

¹³ Ibidem, s. 38.

Jaspers tu poświęca stosunkowo niewiele miejsca. Wskazuje jednak, iż posługuje się ona pewnym rodzajem walki, którą nazywa „walką miłującą”. Ten termin stanie się wiodącym w późniejszej jego filozofii komunikacji i poświęci mu więcej miejsca w swym głównym dziele, *Philosophie*. Odróżnia on ten, można by rzec, szlachetny rodzaj walki od walki o władzę, która chce podporządkować sobie drugiego i stosuje w tym celu wszelkie dostępne środki: przemocy, zwodzenia, podstępny, i jako taka jest niszcząca, ponieważ traktując drugiego jako środek osiągnięcia własnych celów, manipuluje nim i poniża jego godność. W „walce miłującej” nie wszystkie środki są dozwolone, lecz jedynie te, które wzmagają wzajemny rozwój osobowy uczestniczących w niej osób i go chronią. Zatem w „walce miłującej” obowiązuje zasada wzajemnego szacunku: „Jej moralność to: pozwolić przemówić sprawie i indywiduum”¹⁴.

Jaspers wskazując sposoby pokonywania samotności dostrzega równocześnie istotne powody, dla których jednostka może nie chcieć jej porzucić. Obok wspomnianego wyżej kształtowania własnej tożsamości wymienia pewną postać realizacji instynktu panowania, można by powiedzieć, postać wysublimowaną. Opisuje ją jako zachowywanie dystansu w stosunku do innych ludzi, co w rezultacie prowadzi do radykalnej samotności. W tym dążeniu do samotności poprzez zachowanie dystansu dostrzega chęć obrony własnej godności. Owa godność samotności miałaby dwa źródła. Pierwsze wiąże się ze swoistym dostojeństwem, które człowiek może zachować, tak jak to widział Nietzsche, tylko pozostając sam, ale tu widzi Jaspers jedynie daleki odbłask heroicznego człowieczeństwa, który swe korzenie ma w instynkcie władzy. W tej Jaspersa charakterystyce widać jego świetną znajomość psychiki ludzkiej. Ukazuje ją jako postawę, w której zachowanie pozycji dominującej wobec innych odbywa się, przewrotnie, poprzez rezygnację z nawiązywania kontaktu z nimi, z nawiązywania więzi. W tym unikaniu więzi chodzi o to, by się nie spoufałać z ludźmi, z nimi nie asymilować, gdyż tego rodzaju „zniżenie” odczuwane jest jako poniżenie. Środkiem zachowania samotności staje się milczenie, ono daje poczucie przewagi. W ten sposób bycie Panem i posiadanie władzy uzyskiwane jest poprzez posiadanie przewagi wewnętrznej, gdy przewaga zewnętrzna nie jest możliwa do osiągnięcia. Milczenie wzmacnia dystans, chroni przed agresją, napastliwością, kłótnią, a więc tym, co grozi poniżeniem. Zachowanie milczenia, choć może czasem przychodzić z trudem, jest przecież niewielką ceną za to satysfakcjonujące uczucie posiadania przewagi, wyższości. Instynkt władzy jest zaspokajany niewielkim kosztem, jakim jest dyscyplina zachowania milczenia.

Inny powód, który może rodzić chęć pozostawania w samotności, to pragnienie ochrony własnej wartości, ale nie w celu wykorzystania jej dla posiadania władzy, lecz znowu raczej własnej godności. Pragnie się utrzymać własną rangę poprzez unikanie mało wartościowych związków, w których mogłaby ona ulec deprecjacji. Jednostka może np. znosić samotność i zrodzone z niej cierpienie chcąc urzeczywistnić „prawdziwą miłość”, „prawdziwą przyjaźń”. Nie chce sprofanować tego ideału miłości poprzez mało ważne, oparte na zakłamaniu związku. Wówczas

¹⁴ K. Jaspers, *Philosophie...*, t. II, s. 51.

jednak wszelkie więzi rozpatrywane w świetle tego ideału miłości wydają się być tylko namiastką tego, co prawdziwe. Ryzyko takiej postawy dla Jaspersa zawiera się w tym, że nieusuwalne pragnienie wyjścia z samotności może w końcu doprowadzić do nawiązywania więzi za wszelką cenę, do rzucania się w nie z fałszywym entuzjazmem, do zachowań bez godności.

Dążenie do samotności może mieć też przyczyny zewnętrzne, które jednak pozostają w związku z przeżyciami wewnętrznymi, sięgającymi samych korzeni duchowego życia. Tak się dzieje na przykład wówczas, gdy zewnętrzne zdarzenie losowe, jakim jest odejście drugiego na zawsze, darzonego wielkim uczuciem, łączy się z wewnętrzną postawą wierności temu, co najwyższe. Wszystkie późniejsze możliwe więzi przymierzane do tej miary jawią się jako niedoskonałe i oznaczają niejako splamienie najczystszej więzi. Wierność tej więzi czyni samotność znośną, a nawet może subiektywnie ją znieść, podczas gdy obiektywnie pozostaje się samym; obiektywna samotność może ukrywać głęboką więź człowieka i subiektywne poczucie kontaktu. Takie subiektywne zniesienie samotności dostrzega Jaspers też w więzi człowieka z Bogiem. Człowiek sam między ludźmi czuje się połączony z najwyższym Bytem. Przykładem religijności pokonującej samotność jest dla Jaspersa postawa wiary Kierkegaarda, absurdalnej, nieobiektywnej, nieprzekazywalnej. Jego zdaniem, taka więź może ograniczać związki z ludźmi, co zresztą miało istotnie miejsce w wypadku Kierkegaarda, i co dostrzega Jaspers w kalwinizmie. W taki sposób religijność staje się środkiem pokonywania samotności poprzez autentyczną więź z Bogiem, a zarazem, gdy dostarcza pełnej satysfakcji i spełnienia, wystarcza i pogłębia samotność między ludźmi.

Pomiędzy tymi dwoma postawami nakierowanymi na samotność, z których pierwsza rodzi się z woli panowania i polega na rozkoszowaniu samym sobą i swą wielkością, a druga z woli prawdziwej miłości, widzi Jaspers taką różnicą, jaka zachodzi pomiędzy zadzierzgnięciem więzi z innymi z czystej tęsknoty za miłością, a zabieganiem o drugiego z chęci wypełnienia pustki wewnętrznej. Tę pustkę chce się wypełnić drugim, a wtedy staje się on środkiem do zaspokojenia dręczącego człowieka osamotnienia; w ten sposób brak własnego życia pragnie się wypełnić życiem cudzym. Ale można też wskazać odmienną intencję naszego wychodzenia z samotności: ucieczka przed sobą takim jakim się jest, a którego się nie akceptuje. Wtedy szuka się jakiejś przekraczającej jednostkę całości, w której mogłaby się zagubić i w niej roztopić, zniknąć. Poszukiwanie drugiego może też mieć na celu zdobywanie nowych doświadczeń, które wzbogacałyby własne doznania. Chodziłoby o to, by poprzez drugiego poznać siebie, drugi staje się wówczas narzędziem samopoznania, a więź z nim przebiega na takich warunkach, na jakich własna wartość jest dostrzegana i przeżywana najgłębiej. Do takich, można by powiedzieć, egoistycznych motywów, poszukiwania więzi z innymi, zaliczyć by można też i taki, gdy poczucie osamotnienia wyrasta z doznania krzywdy od innych, lekceważenia, z niezaspokojenia poczucia ważności. Cierpienie, które jest jego skutkiem, staje się z czasem narzędziem służącym zwracaniu na siebie uwagi, oczekiwaniu współczucia, litości. Jak trafnie zwraca uwagę Jaspers, tu cierpienie się obnaża i eksponuje, gdy tymczasem

w postawie motywowanej instynktem władzy cierpienie jest ukrywane jako oznaka słabości, która unicestwia poczucie przewagi. W samotności zrodzonej z instynktu władzy chodzi właśnie o ukrywanie własnych słabości, własnych braków, które ujawnione grożą zachwianiem dominującej pozycji.

Ale problem samotności nie sprowadza się wyłącznie do motywów postępowania jednostki, lecz może wynikać też z podejmowania niewłaściwych kroków w celu jej przezwyciężenia. Bywa bowiem i tak, że próba wyjścia z samotności wypływa z czystego motywu prawdziwej komunikacji, ale z powodu błędnego postępowania: nadgorliwości i niecierpliwości, przynaglania i przyspieszenia, staje się jednostronna i przeszkadza wzrastaniu obopólnej więzi.

A zatem samotność może być wynikiem zdarzenia losu lub wyboru, który w świetle ideału prawdziwej miłości nie chce się zgodzić na kompromis, połowiczność; ale może też być efektem jakiegoś zaparcia się w sobie, obstawania przy swoich egoistycznych interesach, zamknięcia na drugiego człowieka, które powoduje ubóstwo przeżyć i uczuć, ogranicza. Następuje zagłuszenie życia wewnętrznego na rzecz działań praktycznych, zewnętrznych.

Samotności sprzyja dominacja „ja”. Gdy w relacji „ja – ty” „ja” schodzi na drugi plan, powstaje więź polegająca na podporządkowaniu jednej osoby drugiej, zaś równoprawność obu członów tej relacji zapewnia równość poziomów, której wyrazem jest „my”; wtedy powstaje komunikacja, w której samotność nie znika na zawsze, ale stanowi jej moment konstytutywny. Widać, że więzi z innymi ludźmi mogą mieć charakter zarówno egocentryczny, gdy są tworzone we własnym interesie, i te są najczęstsze, jak też alterocentryczny, gdy powstają w interesie drugiego. Ta druga sytuacja ma miejsce przy z góry założonej „nierówności poziomów”, np. podczas spowiedzi w kościele czy w trakcie wizyty u psychoterapeuty. Wówczas w całkowitym odślanianiu siebie, bez wzajemności, znika samotność za cenę oddania się autorytetowi czy to Kościoła, czy lekarza. Tu obustronna więź oparta na wzajemności i równości jest niemożliwa, każda próba odwzajemnienia kończy się zaambarsowaniem drugiej strony, zaś cel relacji nie zostaje osiągnięty.

Prawdziwy związek dwojga ludzi, który w swym głównym dziele *Philosophie* nazwie komunikacją egzystencjalną, Jaspers przeciwstawia wszystkim innym relacjom, wyróżniając go jako ten, który oparty jest na miłości i przestrzeganej „równości poziomów”. „Swój własny byt znam tylko w takim stopniu, w jakim tworzę go razem z drugim”¹⁵. Człowiek sam, powie Jaspers, „pustoszeje”. Ale proces komunikacji, wzajemnego obcowania nie jest prostym, harmonijnym związkiem dwojga ludzi, a raczej widzi go Jaspers jako proces zmagania się ludzi ze sobą, o siebie samych i siebie nawzajem. „Jest to niekończące wwiercanie się w głąb siebie nawzajem, by pokonać samotność, ćwiczenie wciąż komunikacji”¹⁶. Ten proces nigdy się nie kończy, ponieważ cel, ku któremu zmierza, a młody Jaspers ten cel upatruje w pełni rozwiniętej indywidualności przy równocześnie całkowicie spełnionej ko-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ K. Jaspers, *Einsamkeit...*, s. 49.

munikacji za pośrednictwem totalnej przedmiotowości, jest w czasie nieosiągalny. Pozostaje ideą przewodnią ludzkich relacji. Dlatego ostateczne zniesienie samotności jest niemożliwe. Ma miejsce jednak chwilowe spełnienie, które jest źródłem głębokiej satysfakcji i pozostawia niezatarty ślad w duszy. Paradoksalnie jednak, najgłębsze zjednoczenie w prawdziwej komunikacji uświadamia jednostce jej przemijalność, zaś samotność jawi się jako nieodłącznie związana z jej losem, co jednak nie paraliżuje, lecz staje się dla jednostki motorem do dalszych poszukiwań drugiego na drodze komunikacji.

To przenosi nas już w obszar właściwej filozofii Jaspersa, którą najpełniej wyłożył w swym klasycznym dziele *Philosophie*. W nim akcent z terminu „samotność” przenosi na termin „komunikacja”, którym teraz zatytułuje rozważania na ten temat. Stwierdzi tu: „Ja jako ja sam jestem tylko dzięki drugiemu”¹⁷.

Powróćmy do pytania zadanego na początku pracy: czy to właśnie bycie *tylko „ja”* jest źródłem cierpienia osamotnionego człowieka? W *Philosophie* można próbować znaleźć bardziej wyraźną odpowiedź na pytanie, dlaczego jednostka wykracza poza siebie i pragnie nawiązania komunikacji. Tu widać, że cierpienie, jakie rodzi samotność, wydaje się być tylko objawem głębszej przyczyny, mianowicie tego, o czym wspomniano na początku pracy, że człowiek będąc sam nie może być sobą. I to jest podstawowe założenie Jaspersa filozoficznej koncepcji komunikacji. Widać je w różnych jego sformułowaniach, choćby w tym powyżej zacytowanym, ale też w innych, np.: „chcieć uniknąć prawdziwej komunikacji oznacza zrezygnować z własnego bytu osobowego; gdy jej unikam, to wraz z drugim zdradzam siebie samego”¹⁸, czy: „tylko razem możemy osiągnąć to, co chce osiągnąć każdy z osobna”¹⁹. A zatem cierpienie zrodzone z samotności jest wyrazem nie tylko emocjonalnego osamotnienia, co raczej egzystencjalnej nieprawdziwości, jakiegoś braku bytowego. Jaspers powie przecież: „...być samym ja oznacza być samotnym, wszakże w taki sposób, że w samotności jeszcze nie jestem sobą... nie mogę stać się sobą nie wstępując w komunikację...”²⁰. Pojawia się więc ten Jaspersowski motyw prawdziwego istnienia, w którym dochodzi do głosu ludzka egzystencja. Dopiero dzięki drugiemu człowiekowi w komunikacji z nim jednostka sama dla siebie staje się widoczna, w niej urzeczywistnia się to, co określa jako „wylanianie się z nicości”: „to jest tak, jakbym się urodził [na nowo]”²¹. Ukazuje się równoległość i wzajemna zależność tych dwóch procesów: odkrywać siebie dla drugiego oznacza urzeczywistnić własną egzystencję, jest to jawność dla samego siebie i dla drugiego, i tylko wtedy dochodzi do głosu prawdziwe istnienie. Gdy jednostka izoluje siebie, wtedy może chronić co najwyżej własne empiryczne istnienie, bowiem odsłaniając się poniekąd wystawia je na ryzyko, ale w takim odizolowanym istnieniu niemożliwe jest urzeczywistnienie siebie jako bytu prawdziwego, egzystencji. A zatem ujawnianie sie-

¹⁷ K. Jaspers, *Philosophie...*, t. II, s. 55.

¹⁸ Ibidem, s. 58.

¹⁹ Ibidem, s. 57.

²⁰ Ibidem, s. 61.

²¹ Ibidem, s. 64.

bie w komunikacji egzystencjalnej i urzeczywistnianie swej istoty jest tym samym. „Dlatego stawanie się sobą w komunikacji wydaje się być stwarzaniem z niczego”²². Teraz komunikacja nie jest jedynie środkiem pokonywania samotności i związanej z nią smutku, lecz jest drogą realizowania siebie, które przebiega tylko razem z drugim. Może w tym kontekście należałoby rozumieć Jaspersa określenie samotności jako „heroicznej”: jednostka stawiająca tylko na samą siebie, odwracając się od świata i innych ludzi, musiałaby ukształtować w sobie postawę wymagającą nadzwyczajnej siły, niezbędnej dla zachowania siebie, gdyż wtedy opiera się na „niczym”, wołając za Nietzschem: „ufundowałem swoją sprawę na nicości”.

Wraca teraz znowu moment walki, Jaspers poświęca mu tu więcej miejsca. W tym procesie bowiem ujawnianie siebie podlega mechanizmowi walki, której głównym celem jest prawda. Chodzi tu nie o prawdę obiektywną jaką zajmuje się nauka, lecz o prawdę egzystencjalną, prawdę zarówno własnej egzystencji jak i egzystencji drugiego. Ten proces nosi miano walki, ponieważ oznacza on zmaganie się z różnego rodzaju zachowaniami zakłamanymi, pozornymi, fałszywymi, polega on na tym, co Jaspers nazywa zrywaniem masek, zasłon mających ukryć coś, czego nie chcielibyśmy ukazać drugiemu, co mogłoby nas przed nim, by tak rzec, zdemaskować. Ten moment prawdy staje się bardzo ważny w głównym dziele filozoficznym Jaspersa. Chodzi bowiem nie tylko o prawdę własnej osoby, ale o prawdę drugiego człowieka, one wręcz się zająwiają i nawzajem od siebie uzależniają. Tym samym staje się ona walką o wspólną prawdę. Dlatego niezmiernie ważna jest tu solidarność obu walczących, gdyż od niej zależy ich wspólna prawda. Ta solidarność wyraża się w podkreślanu przez Jaspersa, iż ta walka jest „walką w miłości”, co oznacza, że kwestionowanie siebie oparte jest zawsze na wzajemnym zaufaniu i akceptacji. Dlatego dla zrozumienia istoty komunikacji u Jaspersa ważne jest pojęcie prawdy komunikacji. Według Jaspersa, prawda, a mowa jest nie o prawdzie naukowej, lecz o prawdzie egzystencjalnej, nie jest dana, lecz powstaje w komunikacji z drugim. Jedną, ostateczną prawdą jest prawdą transcendentną, niedostępną na drodze poznania obiektywnego, lecz udostępnia się właśnie w procesie komunikowania z drugim, z nim razem poszukiwana i na tej egzystencjalnej drodze znajdująca w postaci, w jakiej może doświadczyć jej pojedynczy człowiek, a więc za każdym razem w sposób jedyny i niepowtarzalny. Choć żadna tak doświadczona prawda nie jest ostateczna, to każda mówi o tej jednej, ostatecznej. Sens komunikacji ukazuje się więc jako nieskończony proces zbliżania się do prawdy absolutnej poprzez wzajemne konfrontowanie tych pojedynczych poszukiwań i przekazywanie ich sobie nawzajem²³. Jaspers uważa, że właśnie brak prawdy uniwersalnej, obowiązującej wszystkich i ważnej jednakowo dla każdego, otwiera możliwość komunikacji: „Istotną, dotyczącą bytu prawdą wyłania się jedynie w komunikacji, z którą jest powiązana”²⁴.

²² Ibidem, s. 70.

²³ Więcej na ten temat zob. Cz. Piecuch, *O komunikacji egzystencjalnej Karla Jaspersa na tle niektórych koncepcji filozofii drugiego człowieka*, Ruch Filozoficzny, t. LI, nr 2 1994, s. 146 n.

²⁴ K. Jaspers, *Philosophie...*, t. II, s. 113.

Przeniesienie akcentu z samotności na komunikację, które jest widoczne w głównym dziele filozoficznym Jaspersa, a także w całej późniejszej twórczości, ma źródło w coraz wyraźniej w tym czasie głoszonym przez niego przekonaniu, że człowiek nie jest w pełni człowiekiem jako indywiduum, lecz urzeczywistnia się w swej pełni jako egzystencja. Być zaś egzystencją oznacza dla niego być z drugim w komunikacji. To przeniesienie akcentu nie oznacza, że znika samotność. Przeciwnie, Jaspers dostrzega pomiędzy samotnością a komunikacją nigdy nie ustające napięcie²⁵. Samotność nigdy nie zanika, a raczej stanowi nieusuwalny biegun komunikacji, bez którego tej by nie było. Można to rozumieć też tak, że odizolowane indywiduum jawi się jak „niebyt”, przed którego przepaścią jedynym ratunkiem jest nawiązywanie komunikacji. Ta świadomość nieistotności życia bez komunikacji z drugim staje się wtedy impulsem dla sił poruszających komunikację. Samotność może też wynikać z chwilowego braku więzi, ale w oczekiwaniu na przyszłą komunikację. Brak komunikacji w danym czasie nie oznacza jej zaniku na zawsze, zerwanie komunikacji z jednym, nie wyklucza jej nawiązania z drugim. W perspektywie samotności jest zawsze komunikacja i odwrotnie. Ale Jaspers wspomina też o samotności, gdy „już wszyscy pomarli, z którymi pozostawałem w komunikacji”²⁶. Tu widzi możliwość transcendowania ponad teraźniejszą rzeczywistość. Transcendencja jest zawsze ostatecznym punktem odniesienia dla egzystującego człowieka pozostającego w komunikacji z drugim człowiekiem.

Wraz z upływem lat dochodzi do głosu jeszcze jedna ważna myśl Jaspersa: nie tylko nie ma egzystencji bez drugiego człowieka, ale także, a może jeszcze bardziej: „Nie ma egzystencji bez transcendencji”. W jego myśleniu komunikacja zdobywa prymat nad samotnością, tak jak egzystencja odniesiona do innych ludzi i do transcendencji nad odizolowanym, skoncentrowanym na sobie indywiduum. Wiąże się to z krystalizującym się w procesie twórczości filozoficznej Jaspersa poglądem, iż ostatecznym nigdy w czasie niezrealizowanym celem ludzkiego indywidualnego istnienia jest przekroczenie swej indywidualności i stopienie się z Jednym transcendencji. Komunikacja okazuje się niezbędną drogą do tego celu, a drugi człowiek, inni wypełnianiem tego zadania jednostki na drodze do scalenia w jedność. „Komunikacja jest *ruchem* wypełnionym miłością, przebiegającym w istnieniu czasowym, który wydaje się zmierzać do zjednoczenia, ale w tym staniu się jednym musiałaby ustać”²⁷. Człowiek Jaspersa jako jednostka rzucona w czas przeżywa udrękę i pragnie powrócić do utraconej jedności, nie może jednak tego osiągnąć sam, lecz jedynie łącząc się z drugim. Jaspers pisze: „Ja i ty rozdzielone w empirycznym świecie w transcendencji są jednym, tam się ani nie spotykają, ani nie mijają”²⁸. Ko-

²⁵ Ten szczególnie stosunek pomiędzy samotnością i komunikacją H. Saner określa jako dialektyczny. Por. H. Saner, *Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers*, Jahrbuch der Osterreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft..., s. 53 i n.

²⁶ K. Jaspers, *Philosophie...*, t. II, s. 80.

²⁷ Ibidem, s. 73.

²⁸ Ibidem, s. 71.

munikacja egzystencjalna, jako swoista namiastka tej prawdziwej jedności, byłaby ziemskim zadaniem człowieka, którego wypełnienie, za każdym razem indywidualne i неповtarzalne, zmierzałoby do zniesienia wszelkiej indywidualności i неповtarzalności. Na tej drodze do zjednoczenia i do całości samotność i indywiduum są nie tylko niezbywalne, ale wręcz niezbędne. Ale to już nie jest motyw Nietzscheański, ale raczej Plotyński.

Solitude of the Individual. Jaspers' Thoughts

Abstract

Solitude arises from an individual character of the human being: to be oneself means to be alone. Jaspers considers, however, that being oneself genuinely is possible only thanks to other and together with him. Jaspers regards the man, perceived as an individual being, as not being capable of siding his life of solitude once for all, but he sees an opportunity to overcome solitude in various ways. Among them, existential communication is the one that allows for retaining individuality and, thanks to love, for creating the bond with another man. In the later philosophy of Jaspers, the cogitation on solitude and communication is located more distinctly in the context of the being which exceeds a man – The Transcendent. Solitude and communication appear there as two extremes of life process. The final aim of this process, which is unachievable, is to eliminate both extremes through the union with The Transcendent and their fusion in The One.

Paweł Wójs

Czas komunikacji – czas prawdy. O Jaspersa ujęciu prawdy jako powstającej w komunikacji

Wszystkie pytania o prawdę zbiegają się w jednym – czym ona jest? Bezpośrednie rozumienie prawdziwości jako tego, co ważne, pewne i wiarygodne (w tym sensie można jeszcze powiedzieć o prawdziwym przyjacielu) problematyzuje się dopiero wraz z problematyzowaniem samej wiarygodności i prawomocności – z ich rozdzieleniem. Możemy na czymś polegać dopiero, gdy jest ważne. Poznanie natomiast jest ważne dopiero wtedy, gdy wyraża to, co jest. Dochodzimy zatem do klasycznego sformułowania prawdy: *veritas est adequatio rei et intellectus* (prawda jest zgodnością rzeczy i rozumu). Interpretacja tej relacji podlegała historycznym przemianom, natomiast sama relacja pozostaje niezmienną. Problemem jest zgodność. Kiedy możemy mówić o zgodności bytu i wiedzy? Jak można być pewnym tej zgodności?

Od Parmenidesa, przez Platona po Plotyna problem zgodności rozwiązywano upatrując prawdziwe poznanie w partycypacji w pierwotnej tożsamości bytu i myślenia. W średniowieczu rozwiązania, choć opracowywane na różne sposoby, nie są odmienne. Na przykład św. Tomasz z Akwinu świat antycznych idei przypisał Bogu-Stwórcy. Prawdę ludzkiego myślenia gwarantowała prawda rzeczy mających początek w Boskim intelekcie. Z czasem gwarancja prawdziwości ludzkiego poznania ulegała stopniowemu przesuwaniu ku podmiotowości pewnej samej siebie, jak u Kartezjusza, Kanta i myślicieli niemieckiego idealizmu, aż po fiasko i całkowity zanik w dziewiętnastowiecznym relatywizmie, historyzmie i nihilizmie.

Sytuację filozoficzną, w której powstaje i rozwija się myśl Jaspersa, współtworzy z jednej strony Kant ze spostrzeżeniem, że nie jest możliwe oparcie filozofii wyłącznie na intelekcie, tzn. na nauce, a z drugiej strony Kierkegaard i Nietzsche, dla których prawda właściwa jest nierozstrzygalna. Nie bez znaczenia dla Jaspersa było także zagrożenie płynące z narodowosocjalistycznego państwa. Jaspers odrzuca możliwość przyjęcia jednej, dogmatycznej postaci prawdy, uznaje natomiast wielość prawd w dziejowej postaci. Prawda, jako zgodność rzeczy i rozumu, w swej pełnej postaci polegać by miała na tym, że rozum prezentowałby rzeczywistość taką, jaką ona jest sama w sobie. Jednak w czasowym istnieniu w świecie całość nie jest osiągalna. Człowiek musi godzić się z tym, że każda dostępna mu prawda musi ule-

gać rozpadowi, robiąc miejsce kolejnej. Pełnia bytu pozostaje niepoznawalna. Skoro tak, to prawda może być rozumiana jedynie jako historyczna, jako stale pozostająca w ruchu. Prawda, która mogłaby zostać uchwycona w sposób ostateczny, byłaby prawdą beczasową, niezmienną, zamkniętą w sobie, niezależną od ludzi, ale ludziom dostępną, posiadającą ważność jako coś ustalonego, co już jest i tylko należy znaleźć. Ktoś, komu wydawałoby się, że ostatecznie uchwycił taką prawdę, stawałby przed problemem zakomunikowania jej innym. Przekaz musiałby polegać na udzieleniu prawdy przez tego, kto ją posiadał, tym, którzy jeszcze w niej nie uczestniczyli. W wyniku tego prawda musiałaby ulegać przemianie, gdyż przyjmujący ją, robiliby to na swój własny sposób, więc prawda pozostając niezmienną, ulegałaby wypaczeniu. Inaczej z prawdą historyczną. Taka prawda powstaje w komunikacji między ludźmi, w niej się urzeczywistnia i poza nią nie istnieje. Na tym polega źródłowy związek prawdy i komunikacji. Prawda ta nie jest skończona, ani nie jest tylko dla siebie – powstaje w każdorazowym procesie komunikowania. Jest to prawda, która dopiero jako komunikacja jest rzeczywista. Będąc ruchem nie może być domknięta. Stąd w każdej postaci prawdy urzeczywistnionej w komunikacji zawiera się nieusuwalna granica i niedoskonałość wszelkiego możliwego poznania. W tej niedoskonałości każdego ludzkiego poznania można wyraźnie dostrzec Kantowską strukturę skończonego rozumu: zmysłowość (*Sinnlichkeit*) i intelekt (*Verstand*) oraz rozum (*Vernunft*). Uzyskiwane poznanie nie ma końca, pozostaje otwarte, z nieodłącznym towarzyszeniem idei nieuwarunkowanego – czegoś, czego nie można poznać, ale co nadaje poznaniu ukierunkowanie i sens.

Pojęcie prawdy ma dla Jaspersa wielorakie znaczenie – za błędne uznaje podejścia przyjmujące jedną jej postać. Mimo to zdanie: „wydaje się oczywistością, że prawda jest tylko jedna”¹, zachowuje dla Jaspersa słuszność. Dzieje się tak wtedy, gdy zdanie to odnieść do pojedynczego obszaru rozważań, np. do intelektu, dla którego myśl jest albo trafna, albo nietrafna. Wielorakie znaczenie prawdy u Jaspersa uda się opisać jedynie wraz z podstawową kategorią jego logiki filozoficznej, jaką jest „Wszechogarniające” (*das Umgreifende*), gdyż z każdym rodzajem Wszechogarniającego, którym jest człowiek, wiąże się odmienne znaczenie komunikacji, a co za tym idzie inne rozumienie prawdy. Kategoria Wszechogarniającego określa rzeczywistość, która nie jest jeszcze rozszczepiona na podmiot i przedmiot (*Subjekt-Objekt-Spaltung*). Wobec tego Wszechogarniające może być przez człowieka pomyślane jedynie wbrew naturze, jakby było podmiotem, albo jakby mogło stać się przedmiotem, gdyż tylko taki niedozwolony sposób myślenia o Wszechogarniającym jest człowiekowi dostępny.

Człowiek Jaspersa to pozostająca w zawieszeniu i nigdzie niezamknięta realność, będąca zjawiskiem jako istnienie empiryczne (*Dasein*), świadomość w ogóle (*Bewusstsein überhaupt*), duch (*Geist*). Te trzy rodzaje Wszechogarniającego mogą uzyskać fundament w egzystencji (*Existenz*) – człowiek może stać się sobą. Istnienie empiryczne posiada wszechogarniający sens rzeczywistości, który uchwyciony wprost, natychmiast odsyła do poszczególnego bytu pozwalającego się zbadać

¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 171.

jako materia, życie, dusza (tym samym przestaje być Wszegarniającym). Przebywa w środowisku, na które reaguje i oddziałuje. Jest przeżywaniem życia bez refleksji. To, co dla istnienia człowieka jest rzeczywiste, musi w jakimś sensie stać się w swym istnieniu takie, jak jego byt. Tak mniej więcej, jak zauważalna i namacalna jest obecność własnego ciała. Świadomość w ogóle to świadomość o pełnej postaci, to posiadanie jednej, wszystko w sobie zawierającej wiedzy. Jest to świadomość, której nie ma nikt, ale w której wszystkie skończone istoty myślące w zróżnicowany sposób partycypują. Jako świadomość w ogóle człowiek uczestniczy w powszechnie uznawalnej trafności poznania. Duch jest niekończącym się procesem wytwarzania całości. Zawiera w sobie całokształt myślenia, postępowania, odczuwania, które dają się zrozumieć jako idea. Duch pragnie wszystko odnosić do wszystkiego, niczego nie pominać, wszystkiemu wyznaczyć miejsce i granicę, wszystko chronić i potęgować. Jako duch człowiek ustosunkowuje się do wszystkiego, co jest dla niego zrozumiałe; przetwarza świat i siebie w zrozumiałą całością. W odróżnieniu od świadomości w ogóle, która jest pozczasową abstrakcją, duch i istnienie empiryczne są czasowym stawaniem się. Ducha porusza refleksja wiedzy, istnienie – procesy biologiczne i psychiczne.

Rodzaje Wszegarniającego, którym jest człowiek, współlistnieją w pewnej hierarchii. Z jednej strony każdy następujący rodzaj jest uzależniony od poprzedniego jako swego warunku (poprzedni mógłby trwać bez następującego po nim), z drugiej strony poprzedzający rodzaj można ograniczyć, uzależniając go od możliwości zaistnienia następującego. Stróżem tej hierarchii jest rozum (*Vernunft*), stanowiący spoiwo wszystkich rodzajów Wszegarniającego. Rozum podążając naprzód w uświadamianiu tego, co w każdym rodzaju Wszegarniającego pozostało jeszcze nieświadome, jest medium, dzięki któremu poszczególne rodzaje Wszegarniającego nawzajem się do siebie ustosunkowują. Zapobiega to absolutyzacji lub izolacji któregoś z rodzajów Wszegarniającego, a także daremnym próbom jednoczenia ich w niezróżnicowaną całość w czasowym istnieniu. Na przykład świadomość w ogóle ulegnie absolutyzacji w racjonalizmie, gdy człowiek polegając jedynie na intelekcie (*Verstand*), zacznie uważać, że uchwycił sam byt. Na skutek takiego oderwania się myślenia świadomości w ogóle, znika odpowiedzialność za istnienie empiryczne i ducha. Istnienie empiryczne występuje jako realne zjawisko biologiczne; świadomość w ogóle ukazuje się dzięki nauce pod postacią kategorii i metod myślenia; duch widoczny jest w swych twórcach. Na gruncie filozofii Jaspersa bytu człowieka nie wyczerpują te trzy rodzaje Wszegarniającego. Mogą one uzyskać podstawę w egzystencji, która nie mając uchwytnej, przynależącej do niej obiektywności, zdana jest na zjawiskowe medium istnienia empirycznego, świadomości w ogóle, ducha. Oznacza to, że człowiek nie tylko istnieje, nie tylko jest istotą myślącą, nie tylko konstituuje miejsce duchowej twórczości – może stać się sobą albo zatracić siebie.

Jak dotąd, charakteryzując byt człowieka udawało się mówić o rodzajach Wszegarniającego, komunikację pozostawiając niejako na uboczu. Ten sposób wykładu nie daje się dłużej utrzymać, gdyż na gruncie filozofii Jaspersa stanie

się sobą nie jest możliwe bez komunikacji z drugim człowiekiem. Jaspers pisze: „teza mego filozofowania brzmi: jednostka zdana wyłącznie na siebie nie może stać się człowiekiem”². Znaczy to, że człowiek jest sobą, urzeczywistnia siebie jako egzystencję tylko w komunikacji z innym człowiekiem.

Warto w tym miejscu zrobić dygresję o rozumieniu przez Jaspersa języka. Język opiera się na znaczeniach świadomości w ogóle. Dzięki temu w każdym języku obecny jest intelekt dążący do ideału uniwersalnego języka znaków. Jednak zdaniem Jaspersa język jest narzędziem wszystkich rodzajów Wszechogarniającego, a nie tylko świadomości w ogóle, która chciałaby sprowadzić wieloznaczność słów do dających się zdefiniować znaków, przez co mogłaby osiągnąć wiedzę jednoznaczną i tożsamą dla każdego. Język umożliwia zatem przekaz nie tylko powszechnie ważnych znaczeń za pomocą znaków, ale również niepowtarzalną komunikację egzystencji. Bowiernie poznanie tworzone w procesie rozjaśniania egzystencji wymaga czegoś więcej niż odwołania się do samego tylko intelektu. Wykorzystuje wprawdzie jasność definicyjną związaną z świadomością w ogóle, ale droga rozjaśniania egzystencji nie wiedzie wyłącznie przez znaki. Poznanie, jakim jest rozjaśnianie egzystencji, w trakcie swego rozwoju przekształca zastany język w język nowy, odpowiednio bogaty. Tutaj adekwatna dziejowo myśl może zostać przyswojona w pewnej nigdy nieokreślonej do końca całościowej atmosferze, nie przez świadomość w ogóle, której wystarcza wyuczenie się pewnego systemu znaków, ale przez wychodzącego jej naprzeciw całego człowieka.

Komunikacja odbywa się we wszystkich rodzajach Wszechogarniającego. Warte jest podkreślenia to, że dla Jaspersa wszystkie rodzaje Wszechogarniającego wraz z ich sposobami komunikowania są ważne: „Każdy sposób komunikowania ma swoje prawo, nie wolno pomijać żadnego”³. Na poziomie istnienia komunikację stanowi kontakt jednostek podtrzymujących istnienie empiryczne (istnienie ludzkie upatruje swój interes w drugim istnieniu). Na poziomie świadomości w ogóle komunikacja przebiega pomiędzy zgadzającymi się ze sobą jednostkami, z których każda może zostać zastąpiona przez jakąkolwiek inną. Zatem w wielości istnień ten typ komunikacji zachowuje identyczność. Na poziomie ducha zaś komunikację stanowi tworzenie idei całości. Jednostki jako części kontaktują się z całością, różniąc się wprawdzie między sobą, ale jednocześnie w jednej idei. Istnienie empiryczne, świadomość w ogóle oraz ducha cechuje komunikacja jednoznaczna. Może zostać przyjęta lub odrzucona – dochodzi do porozumienia lub odtrącenia. Na płaszczyźnie istnienia empirycznego ustanawia się wspólnota służąca utwierdzeniu i poszerzeniu własnej pozycji. Wspólnotę tę wymusza tożsamość interesów i sympatii. Może jednak dojść do wyniszczającej walki. Na płaszczyźnie świadomości w ogóle wspólnotę tworzą dające się dowolnie zastępować istoty myślące, które zgadzają się, by na wspólnej drodze metodycznego argumentowania ustalić to, co dla każdego waż-

² K. Jaspers, *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, [w:] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 65.

³ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 95.

ne. Na płaszczyźnie ducha wspólną tworzą jednostki opierające się na obecności idei, odnoszące się do ustawicznie niedokończonej całości. Uczestnictwo w formach komunikacji wyrastające z poszczególnych rodzajów Wszechogarniającego stanowi niedające się pominąć zjawisko, niemniej jednak Jaspers koncentruje się na totalnej woli komunikacji. Ona jedna uprawia każdy rodzaj Wszechogarniającego w ruch i łączy, „zwraca się ku wszystkiemu, co może się stać językiem, ku wszystkiemu, co jest”⁴.

Czym jest dla Jaspersa totalna wola komunikacji? To skończony i historyczny rozum o rodowodzie Kantowskim. Rozum ten nie jest już instancją, która rozpoznaje oczywistość wyborów moralnych, ani instancją, która wykrywa w ramach immanentnej logiki transcendentalnej to, co jest możliwe do pomyślenia jako rzeczywiste i prawdziwe. Rozum, jako totalna wola komunikacji, uświadamia nieabsolutność wszelkiej zobiektywizowanej rzeczywistości; jest dążeniem do fundamentalnej solidarności, która umożliwi tolerancję dla różnych form wiary, a także poddawanie konfliktów zasadom współzawodnictwa (przez co przyczynia się do urzeczywistnienia egzystencji); stanowi intersubiektywne kryterium komunikowania. Totalna wola komunikacji polega na poszukiwaniu, słuchaniu i uczeniu się z drugim człowiekiem. Nie płynie z obaw przed nim, czy jakiejś potrzeby, którą mógłby zaspokoić. Powodem chęci nawiązania komunikacji jest pragnienie, by stać się sobą. Można w tym miejscu dodać, że Jaspers dokonuje rozwinięcia Kantowskiego imperatywu, formułując nakaz uniwersalnej komunikacji: „Kantowski imperatyw kategoryczny nie jest już dzisiaj dostateczną odpowiedzią na pytanie [o to, co powinieniem czynić], lecz powinien być uzupełniony przez ugruntowanie wszelkiego czynu i świadomości moralnej w komunikacji”⁵.

Zdaniem Jaspersa człowiek, który pragnie totalnej komunikacji, który pragnie być sobą, musi działać w dwóch kierunkach. Po pierwsze, musi łączyć się z drugim człowiekiem w nieustającej walce. Po drugie, musi poszerzać swą wiedzę o myśleniu – jego formach i metodach, a także o powszechnej historii filozofii jako ramach totalnego komunikowania i przesłankach maksymalnego rozjaśniania samoświadomości w dochodzeniu z innym racji. Scharakteryzujemy teraz te kierunki. W komunikacji egzystencjalnej przemawia człowiek, który jest nie tylko istnieniem biologicznym, nie tylko jakąś abstrakcyjną istotą intelektualną, nie tylko skończoną istotą duchową, ale będąc tym wszystkim staje się też sobą. Komunikacja egzystencjalna, zdaniem Jaspersa, to wzajemne odkrywanie się jej uczestników, przy jednoczesnej otwartości na poznawalną rzeczywistość, która ujawni się jako coś, czym sami nie są, lecz z czym mogą solidaryzować się w stawianiu się sobą. Dla Jaspersa łączyć się z drugim oznacza walczyć. Na poziomie egzystencjalnym komunikacja jest walką według reguł, które po obu stronach zakładają przyszłe urzeczywistnienie się egzystencji i możliwość dalszej komunikacji. Dzięki temu nawet zaciekli wrogowie mogą

⁴ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, [w:] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 124.

⁵ K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, s. 404, cyt. za: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 152.

osiągnąć jasność i prawdę. Walka na poziomie egzystencjalnym, to „walka w miłości” (*der liebende Kampf*). Jej elementami są akceptacja i kwestionowanie. Obydwa muszą być bezgraniczne, by walka umożliwiła uczestnikom urzeczywistnienie egzystencji. Jaspers pisze: „Usprawiedliwienia i ataki stają się środkiem służącym nie zdobyciu władzy, lecz wzajemnemu zbliżeniu”⁶. Kwestionowanie musi być totalne – w imię prawdy, jednocześnie nieniszczące, bo zawierające miłość – pierwotną akceptację drugiego człowieka. Walka w miłości polega zatem na jednoczesnym zabezpieczeniu istnienia, zachowywaniu ważności świadomości w ogóle i uczestniczeniu w duchu, a także ich przekraczaniu. Należy to rozumieć w ten sposób, że dla zaistnienia tego typu komunikacji nieodzowna jest przemiana uczestniczących w niej osób. Człowiek oddaje swój oręż drugiemu. Ukazuje się bez masek, pozbywa się iluzji, usuwa wszelkie zasłony. Takie dochodzenie do prawdy jest bezkompromisowe i nigdy się nie kończy: „Walka nie zna granicy stawiania pytań jako środka krytyki i oczyszczania duszy”⁷. Na przemian następuje akceptacja i kwestionowanie. Ta bezkompromisowość komunikacji odróżnia myśl Jaspersa od koncepcji filozofii spotkania, w której zasada poznania zostaje podporządkowana wartości moralnej w tak silnym stopniu, że wzgląd na dobro drugiego człowieka może hamować wolę poznania. Na przykład Tischner sądzi, że jest moment, w którym należy się zatrzymać, gdyż „jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia”⁸.

W obszarze egzystencji, inaczej niż w obszarze istnienia empirycznego, w którym walka toczy się o władzę i zdobycie przewagi, walka rozgrywa się o treść egzystencji tak, że „każde posuwanie się naprzód jednego następuje tylko wtedy, gdy do przodu idzie także drugi, a każda strata drugiego oznacza własną stratę”⁹. Podejmowanie bądź porzucanie komunikacji dotyczy zarówno bytu własnego, jak i bytu drugiego. Człowiek uczestnicząc w komunikacji egzystencjalnej staje się sobą, umożliwiając zarazem stanie się sobą drugiemu. Rezygnujący z komunikacji nie tylko traci możliwość urzeczywistnienia siebie, ale również odbiera szansę urzeczywistnienia drugiemu. W takim razie człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za własne stawanie się sobą w komunikacji, ale także za stawanie się sobą drugiego (symetrycznie na drugim człowieku spoczywa taka sama odpowiedzialność). Niezrealizowana komunikacja nie jest czymś ostatecznym – zawsze pozostaje możliwość przyszłej komunikacji i przyszłego urzeczywistnienia egzystencji. Brak komunikacji egzystencjalnej, czy to z powodu jej niepodjęcia, czy zerwania, nie jest rozpatrywany przez Jaspersa w kategoriach winy czy zła, jak ma to miejsce w filozofii dialogu. Jaspers bierze bowiem pod uwagę to, że nie wszystko zależy od człowieka, który będąc w czasie, wystawiony jest na działanie mocy większych od niego, np. przypadku. Niemniej jednak Jaspers dostrzega niebezpieczeństwo związane

⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkiewicz, Wrocław 1998, s. 17.

⁷ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, fragmenty *Philosophie*, Berlin–Heidelberg–New York 1973, wyd. 4, t. III, s. 201–210, 220–254, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers...*, s. 229.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 512 i n.

⁹ K. Jaspers, *Philosophie...*, t. II, s. 58.

z zerwaniem komunikacji. Jeśli komunikacja zostanie zerwana w radykalny sposób, na rzecz brutalnej samowoli, może to prowadzić do samozagłady. Przykładem takiego radykalnego zerwania komunikacji był dla Jaspersa narodowy socjalizm, który sprawiał, że człowiek nie mógł stać się człowiekiem.

Inaczej niż w obszarze świadomości w ogóle, komunikacja egzystencjalna przebiega pomiędzy ludźmi, którzy nie mogą być przez nikogo zastąpieni. Człowiek staje się egzystencją zawsze z drugim człowiekiem: „Egzystencja tylko wtedy się ujawnia i tym samym urzeczywistnia, gdy dochodzi do siebie samej z drugą egzystencją, dzięki niej i równocześnie wraz z nią”¹⁰. Znaczy to, że dopiero we wspólnocie egzystencji, egzystencja staje się egzystencją. We wspólnocie egzystencji nie występują, jak w świecie fizycznym, najpierw poszczególne egzemplarze, które dopiero później wzajemnie się odnajdują i łączą w grupę, lecz odwrotnie, to wspólnota egzystencji zdaje się wytwarzać pojedyncze istoty będące sobą: „Komunikacja jest źródłem egzystencji”¹¹. Oznacza to, że komunikacja egzystencjalna stanowi fundament bytu człowieka. W tym sensie można mówić, że komunikacja egzystencjalna wyprzedza rzeczywistość „ja” i rzeczywistość „ty”. Należy tak to rozumieć, że „ja” oraz „ty” pojawiają się, zaczynają istnieć dopiero w komunikacji egzystencjalnej: „Ja jako ja sam jestem tylko dzięki drugiemu”¹². Człowiek nie jest tutaj najpierw sobą, a następnie dzięki komunikacji osiąga jeszcze coś dodatkowego, jak na przykład u Husserla, u którego człowiek już jest podmiotem, a ponadto zdobywa wiedzę o drugim człowieku, jako elemencie świata obiektywnego. Można na marginesie dodać, że medium komunikowania się jako pierwotne w stosunku do podmiotu pojawi się później już w odmiennym myśleniu, w analizach Karla-Otto Apla i Jürgena Habermasa.

Można teraz odpowiedzieć na pytanie, co jest komunikowane w poszczególnych rodzajach Wszechogarniającego. W każdym rodzaju Wszechogarniającego komunikowana jest prawda. Prawda dla Jaspersa staje się w procesie komunikacji jednego człowieka z drugim. Przed komunikacją nie było prawdy. Tak samo jej nie będzie po przerwaniu komunikacji. Prawdą jest to, co ludzi łączy. Zanim przedstawione zostaną typy prawdy w każdym rodzaju Wszechogarniającego, warto jeszcze raz podkreślić, że według Jaspersa komunikacja jest zjawiskiem nadrzędnym, w tym sensie, że wszystkie inne są mu podporządkowane. Dlatego też komunikacja stanowi w tej koncepcji swoiste kryterium wartości zarówno prawdy jak i myślenia: „czy ostatecznie sprzyja [...] komunikowaniu, czy je hamuje”¹³.

Zatem czym jest prawda w każdym z rodzajów Wszechogarniającego? Prawdą istnienia empirycznego jest pragmatyczna niezawodność. Tkwi ona w tym, co powstaje i ukazuje się. Jest postępowaniem celowym, służącym zachowaniu, pomnożeniu i utwierdzeniu własnej pozycji. Skoro samo istnienie empiryczne się zmienia, prawda istnienia również jest zmienna. Wyływa z praktyki, a nie z jakiegoś własnego źródła. Potwierdzana zostaje przez użyteczność. Sens prawdy wyrastający ze

¹⁰ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 97.

¹¹ K. Jaspers, *Philosophie...*, s. 60.

¹² *Ibidem*, s. 55.

¹³ K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń 1993, s. 122.

świadomości w ogóle, będącej przestrzenią nauk, polega na nieodpartej trafności potwierdzającej się w oczywistości. Ustanawia się ona sama i zachowuje swoją ważność ze względu na siebie, a nie ze względu na coś innego. Dla ducha prawdą jest ruch samorozumienia oraz ruch rozumienia już rozumianych dzieł, czyli przekonanie, które podporządkowuje się powoływanej do życia całości. Prawdę egzystencjalną wprost wyrazić można jedynie formalnie jako „objawienie się wychodzącego nam naprzeciw innego” lub jako „jestem sobą”. Natomiast treść stanowiąca rzeczywistość bytu, dzięki której formalnie została wyrażona prawda, staje się dostępna człowiekowi tylko w dziejowej postaci, jako „tożsamość ze źródłem, do której dochodzę w bezwarunkowej decyzji historycznej dzięki pogłębiającemu się bez końca powtarzaniu miłości i rozumu”¹⁴. Prawda egzystencji w postaci prostej bezwarunkowości może poprzestawać na tym, że jest. Nie zawiera się ani w pragmatycznej przydatności, ani w oczywistości, ani w przekonaniu. Można jej doświadczyć jedynie w wierze.

Drugi kierunek działania człowieka pragnącego totalnej woli komunikacji, wyróżniony przez Jaspersa, to wiedza o myśleniu i historii filozofii. Dzięki temu totalna komunikacja nie musi ograniczać się do bezpośredniej wspólnoty niepowtarzalnych jednostek pogrążonych w „miłującej walce”, lecz może przyjąć wymiar powszechny. Tak samo jak nie istnieje ideał człowieka na wzór oświeceniowy (można go odnajdywać jedynie w jego historyczności), nie istnieje jakaś ahistoryczna idea ludzkości, która stanowiłaby treść ogólnoludzkiej wspólnoty. Treścią takiej wspólnoty może być tradycja. Skoro tak, przestrzeń komunikacji egzystencjalnej zostaje rozszerzona również na więź z niegdyś żyjącymi wybitnymi ludźmi, których życie i dzieła dają świadectwo prawdzie. O to świadectwo może oprzeć się człowiek, który staje przed wyborem pomiędzy wiarą i nihilizmem. Do prawdy doświadczonej w wierze można się zbliżyć zgłębiając najsłynniejsze postaci urzeczywistnionej jedności wszystkich rodzajów Wszegarniającego – z autorytetem i wyjątkiem. Autorytet, który jest obecnością w teraźniejszości tego, co przeszłe, i stanowi jedyne źródło rzetelnego wychowania, nie dopuszcza do głosu żadnej poszczególnej prawdy roszczonej sobie prawo do absolutnej niezależności. Wzrastający w autorytecie człowiek otwiera się na byt. Bez autorytetu zagraża mu nicomość. Człowiek dojrzały stając się sobą, przekracza autorytet, ale nie zapomina, że miał w nim kiedyś oparcie: „W miarę jak się wyzwalał, źródło w jego wnętrzu nabierało zdecydowanej mocy i jasności, aż usłyszał w sobie z całą wyrazistością prawdę, której teraz, będąc wolny, trzyma się nawet wbrew wymogom zewnętrznego autorytetu”¹⁵. Wyjątek unicestwia prawdę jako trwale i powszechnie ważną. Za przykłady wyjątków niech nam posłużą Kierkegaard i Nietzsche, którzy są dla Jaspersa największymi filozofami po Kancie. Obydwaj stworzyli taką filozofię, że nie można za nimi podążyć. Pojmują właściwą wiedzę, również swoje własne myślenie, jako interpretację, ta zaś nie ma końca, jest zadaniem nieskończonym. Wymagają prawdziwości, która kwestionuje nawet samą siebie. Formą przekazu właściwej prawdy może być dla nich jedynie przekaz pośredni, gdyż prawda w czasowym istnieniu jest nierozstrzygalna.

¹⁴ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia...*, s. 149.

¹⁵ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 118.

Zdaniem Jaspersa człowiek żyjący w czasie musi wciąż zataczać koło od nowa przemierzając wszystkie rodzaje Wszzechogarniającego, nie zatrzymując się w bezruchu na którymś z nich, gdyż utrata nawet jednego rodzaju pozbawia prawdziwości wszystkie pozostałe. Istnieje na przykład ryzyko pomylenia treści egzystencjalnej z wiedzą. Obiektywnie nie da się odróżnić możliwości egzystencjalnej samotności, będącej źródłem prawdziwej komunikacji, od istnienia empirycznego, które izoluje się, chcąc tylko ograniczonego kontaktu na ustalonych warunkach, nie wstępuje w proces komunikacji właściwej. To egzystencja może wiedzieć, że „prawdziwy jestem w komunikacji tylko [wtedy,] gdy na granicy i u źródła potrafię być sam naprzeciw transcendencji”¹⁶. W czysto empirycznym zjawisku obie możliwości są dla świadomości w ogóle identyczne – intelekt nie potrafi ich odróżnić. Prawda egzystencjalna pozbawiona jest ważności powszechnej. W sensie egzystencjalnym istnieje wiele prawd. Każdy rodzaj jednej prawdy, rozumianej na sposób absolutny, może być w świecie tylko dla egzystencji. To, co jest bezwarunkowo ważne dla jednego człowieka, nie jest takim dla drugiego. Dzieje się tak przez to, że człowiek w swoim czasowym istnieniu nie ma dostępu do transcendencji na podobieństwo identycznego dla każdego przedmiotu, jak jakaś rzecz w świecie. Coś bezwarunkowego jest takim tylko dla jednego człowieka. Dlatego musi nastąpić zerwanie komunikacji egzystencjalnej, a wraz z tym zwątpienie. Zwątpienie nie dotyczy jednak samej zasady komunikacji egzystencjalnej, lecz jej konkretnej realizacji. Komunikujący się egzystencjalnie człowiek nie rezygnuje, ponieważ nie traci zaufania do prawdy drugiego, gdyż ta, jako prawda egzystencjalna, zawiera wołę komunikacji totalnej i odnosi się do tej samej transcendencji, do której odnosi się jego prawda. Tym samym przez warunki czasowego bytu człowieka komunikacja przekształca się w nieskończone zadanie, które w procesie jego realizacji nie ma widocznej granicy.

Jaspers odrzuca zarzut, że człowiek nie można stanowić o sobie bezwarunkowo, jeśli nie wierzy w swoją prawdę jako tę jedyną. Realizowanie własnej prawdy ze stanowczością, przy jednoczesnym uznaniu prawdy drugiego, która dla niego samego nie jest prawdą, oraz podtrzymywanie względności i partykularności wszystkich uznanych powszechnie prawd jest, zdaniem Jaspersa, niezmiernie trudne z psychologicznego punktu widzenia, ale nie niemożliwe. Człowiek będący w komunikacji egzystencjalnej ma posiadać wystarczająco dużo sił, by podtrzymywać uznanie dla prawdy drugiego, która dla niego nie jest prawdą, oraz względność wszystkich uznawanych prawd. Prawda rozpada się przez niemożność komunikacji lub jej odmowę, ale człowiek stale ponawia wysiłek jej nawiązania.

Człowiek może poszukiwać prawdy ostatecznej w postaciach mu dostępnych, doświadczając jej egzystencjalnie, w sposób jedyny i niepowtarzalny, ale nie może jej odnaleźć. Uczciwość odmawia mu możliwości znalezienia prawdy w świecie jako jednej, jedynej i nieruchomej – taka prawda jest prawdą transcendencji. Każda postać prawdy, którą człowiek znajdzie, jest nieostateczna, choć z całą stanowczością dotyczy tej jedynej, ostatecznej. Toteż konfrontowanie w komunikacji egzy-

¹⁶ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 132.

stencjonalnej doświadczeń musi stanowić nieskończony proces zbliżania się do prawdy. Doświadczenia komunikowane drugiemu w „miłującej walce” wyznaczają kierunek poszukiwań tego, co absolutne. To poszukiwanie łączy ludzi; stanowi trwałą, niezniszczalną podstawę wspólnoty: „O możliwości wspólnoty ogólnoludzkiej stanowi przeto wyłącznie wspólne medium komunikowania, a nie powszechne uznanie jakiejś jednej prawdy”¹⁷.

Prawdę, stającą się w komunikacji osób niestrudzenie poszukujących prawdy ostatecznej, mających świadomość bezkresu swego zadania, Jaspers nazywa prawdą filozoficzną. Taką prawdę proponuje obok prawdy ogólnej uznawanej w ramach wiedzy naukowej i prawdy objawionej w wierze religijnej. Prawda naukowa dotyczy fragmentu rzeczywistości, którą można osiąść i przekazać, a czynnik osobowy nie jest w niej ważny. Prawda objawiona dostępna jest tylko wierzącym w objawienie. Prawda filozoficzna natomiast dotyczy całości bytu i jest możliwa dla każdego, chociaż tylko przy współdziałaniu innych ludzi. Prawda filozoficzna, istniejąca pomiędzy ludźmi, tylko wtedy, gdy łączą się w komunikacji, domaga się osobowego zaangażowania, dlatego jest prawdą nie tylko myślenia, ale i życia człowieka.

The Time of Communication – the Time of Truth. On Jaspers’s Idea of Truth Emerging from Communication

Abstract

The article presents Karl Jaspers’ idea of truth, which is linked with communicating and the temporal being of the man. “To be oneself and to be genuinely so, does not mean anything else but unconditional being in communication.” Levels of human existence distinguished by Jaspers were analysed together with associated types of communication and types of truth in them. The roots of this original idea are to be found in Kant’s transcendentalism, which was however enlivened and motioned by historicism. In order to clarify Jaspers’s complex thought, contextualise it in the history of philosophy and highlight its peculiarity, chosen ideas are re-voked of philosophers who undertake the topics of truth, communication and human existence.

¹⁷ K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna...*, s. 87.

Marzenna Jakubczak

„Moje ciało i ja” – człowiek współczesny w poszukiwaniu własnej tożsamości

U podstaw trudności, w które wnikamy się poszukując wyjaśnienia własnej natury, leży – jak poucza nas historia filozofii – zasadnicza paradoksalność bytu ludzkiego, bytu heteronomicznego, jednoczącego różnorodnie opozycyjne czy wręcz antagonistyczne składniki i czynniki. Pierwotne doświadczenie całości owej wewnętrznej różnorodności, przy bliższym rozpatrzeniu poszczególnych jej elementów, bywało na ogół radykalnie kwestionowane lub w najlepszym razie znacząco korygowane. Wśród powszechnie wyliczanych podstawowych bipolarności współbudujących ludzki byt na pierwszy plan wysuwa się opozycja między tym, co psychiczne, a tym, co cielesne. W ślad za nią idą przeciwstawienia: świadome – nieświadome, podmiotowe – przedmiotowe, immanentne – transcendentne, powierzchowne – głębokie, aktualne – potencjalne czy też wirtualne itd.¹ Z historii znamy zarówno stanowiska negujące możliwość ujęcia bytu ludzkiego jako jedności, jak i stanowiska kwestionujące jego wewnętrzną różnorodność. Zwolennicy pierwszych wskazują na przygodność elementów współtworzących naturę ludzką, a ci, którzy podważają jej złożoność, traktują przeciwstawiane zazwyczaj aspekty jako pozornie tylko opozycyjne. Nie brak również głosów akceptujących ową jedność różnorodności, choć akceptacja oznaczać może zarówno pogodzenie się z niewytłumaczalnym, tajemniczym charakterem owej jedności, jak i uznanie jej za przedmiot wyższego rzędu lub wielowarstwową strukturę, bądź też efekt nierozzerwalnego złączenia dwóch przeciwstawnych elementów.

¹ Warto tu zacytować słowa Romana Ingardena doskonale ujmujące paradoksalny charakter natury ludzkiej: „Wszystkie postępy fizyki, fizjologii i psychologii ostatnich wieków ukazują z jednej strony coraz ściślejszy związek bytowy pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne, z drugiej zaś strony równocześnie w żaden sposób nie zmniejszyły zasadniczej różnorodności tych obydwu typów przedmiotów. Człowiek, ale także każda istota żywa, wydaje się tym bardziej tajemniczy, im bardziej odkrywa się poszczególne fakty wzajemnych zależności tych obydwu czynników i im trudniej zrozumieć sens, *resp.* istotę, wewnętrznej konieczności tego, co zasadniczo heterogeniczne”. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. II, cz. 2, s. 31.

Jednakże jakkolwiek wytyczyć by szlak poszukiwań swoistości natury ludzkiej, wieść on musi przez manowce naszej cielesności, nie sposób bowiem odpowiedzieć sobie na pytanie: „Kim jestem?”, ignorując fakt własnej biologicznej egzystencji. Uchylenie się od problemu cielesności, od sprzężenia ludzkiego sposobu bycia z ludzkim organizmem, uznać należy za oznakę swoistej racjonalnej emancypacji i introwertyczności będącej zawodową chorobą filozofów, szczególnie tych o transcendentalistycznej orientacji. Tendencji tej przeciwstawia się m.in. Helmuth Plessner, twórca antropologii integralnej przewyższającej ograniczenia naturalistycznej wizji człowieka. Filozof ten akcentuje nienaruszalną jedność wewnętrznie sprzecznego bytu ludzkiego². Wychodząc od analizy stosunku ciała fizycznego do jego granic, charakteryzuje on człowieka jako istotę zachowującą podwójny dystans względem samego siebie. Cechująca jedynie istotę ludzką eks-centryczna pozycjonalność (*Positionalität*) oznacza, iż człowiek jest otwarty na świat w sposób podwójnie zapośredniczony: pozostaje jednocześnie we własnym ciele i poza ciałem³. Słowem, człowiek zarazem „jest” ciałem (*Leib*), czyli przeżywa je niejako od wewnątrz, i „ma” ciało (*Körper*), czyli zdolny jest do jego obiektywizacji, spojrzenia na nie z zewnątrz; zarazem „żyje” i „prowadzi” życie; jednocześnie sytuuje się „w świecie” oraz „wobec świata”.

Mimo szeroko dyskutowanej w literaturze postmodernistycznej destrukcji podmiotu oraz wyraźnego zmniejszenia filozoficznej atrakcyjności biologii, cielesny aspekt naszej natury niezmiennie pozostaje frapujący i aktualny tak długo, jak długo tożsamość człowieka będzie problemem. Prześledzenie historii refleksji Europejczyka nad relacją wiążącą „ja” z „ciałem” odsłania trzy główne źródła wpływów, nieustannie ścierających się i konkurujących ze sobą, a mianowicie: duchowość judeochrześcijańską, grecką tradycję Logosu oraz przyrodnoznanstwo nowożytne. Wyrosłe z tego podłoża rozważania antropologiczne prowadziły, w zależności od tego, który z kręgów kulturowych zyskiwał w danym czasie dominację, do jednostronnych wyjaśnień i interpretacji teologicznych, piętnujących cielesną naturę człowieka; albo filozoficznych, czyniących ciało niemyym świadkiem wszechwładnego rozumu; bądź też przyrodniczo-naturalistycznych, wypreparowujących warstwę cielesności z całości psycho-somatycznego organizmu. Pełny, uwolniony od upośledzeń redukcjonizmu, obraz ciała ludzkiego zaczyna nabierać wyrazistości dopiero w dobie współczesnej.

Tożsamość cielesna człowieka przełomu XX i XXI wieku, ukształtowana pod wpływem trwających wiele stuleci przewartościowań poglądów na temat istoty człowieczeństwa oraz roli ciała w procesie samopoznania, nie jest jednorodna. Niemniej w obrębie kultury zachodniej wskazać można dwie dominujące wizje własnego ciała oraz relacji wiążącej ciało z „ja”. I tak, wyróżnić możemy: 1) z jednej strony powszechne dla kultury masowej tendencje do alienacji własnej cielesno-

² Por. np. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, tłum. Z. Krasnodębski, s. 110–111.

³ Tenze, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–New York 1975, s. 293; por. Z. Krasnodębski, *Wstęp. Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*, [w:] H. Plessner, *Pytanie...*, s. 20–28.

ści oraz do idealizacji wybranego modelu ciała; 2) z drugiej zaś strony, domagającą się ziszczenia w sztuce i za pośrednictwem zaawansowanej technologii wizję ciała ludzkiego bez granic przestrzennych, a nawet czasowych, ciała, które wymusza niejako na „ja” proces reidentyfikacji. W pierwszym przypadku, na powierzchni kultury popularnej obserwować możemy zacieranie się symetryczności relacji „podmiot – ciało”. Dynamiczna równowaga pomiędzy ciałem odczutym „od wewnątrz” a ciałem uprzedmiotowionym zostaje tu wyraźnie zachwiana na rzecz drugiego. Na własną cielesność coraz częściej patrzymy przez pryzmat ciała percypowanego za pośrednictwem jego wizerunków, rzec by można, ciała „zmedializowanego”. Idealny obraz czy też wizerunek medialny ciała staje się niejako wzorcem dla ciała materialnego; podług niego zaczynamy kształtować własne ciało, a percepcja ciała „od wewnątrz” zatracą swój autonomiczny charakter. W drugim przypadku mamy do czynienia z postępującym stopniowo – nie tylko w wyobraźni artystów i uczonych, ale również w praktyce życia codziennego – procesem upłynniania granic cielesności. Idealny projekt ciała zostaje tu pomyślnie zrealizowany, a dana naturalnie cielesność animalna podlega rekonstrukcji. Nowe, „zadane” i zaprogramowane przez samego człowieka ciało domaga się jednakże od podmiotu uznania, reidentyfikacji.

W obu przypadkach uobecnia się mechanizm instrumentalizacji, zapośredniczenia własnego ciała, pozwalający człowiekowi na panowanie nad sobą i zdystansowanie się wobec własnej cielesności. Przy czym instrumentalizacja, charakterystyczna dla kultury masowej, oddala możliwość harmonijnego zestrojenia perspektyw „od wewnątrz” i „z zewnątrz”, absolutyzując tę drugą. Przeciwnie ma się rzecz z wizerunkiem ciała o granicach rozmytych, antycypowanym w sztuce najnowszej i stopniowo wprowadzanym w życie za sprawą zaawansowanej biotechnologii. Generalnie zatem grubomaterialna namacalność ciała przestaje być dziś jednoznacznym wyznacznikiem jego tożsamości. W wyniku powszechnej medializacji życia oraz w obliczu dokonań z dziedziny medycyny problematyczne staje się nie tylko ustalenie linii demarkacyjnej pomiędzy „ja” i „moje ciało”, ale nawet samo pojęcie „moje ciało”.

Ciało uprzedmiotowione i „wydzierżawione”

Nieustanna ruchliwość, krzątanina w świecie domagającym się usensownienia i niekończących się przekształceń, pochłania naszą uwagę do tego stopnia, iż podstawowe narzędzie działania: nasze własne ciało, znika z pola widzenia działającego człowieka, nastawionego głównie na cele i skutki swych czynów. Człowiek, zorientowany przede wszystkim na relacje społeczne oraz na korzystną, jego zdaniem, coraz dalej idącą transformację środowiska naturalnego, „nawiguje” swym ciałem, ignorując niejako jego niemą obecność, lekceważąc jego potrzeby i przekraczając naturalne ograniczenia. Bycie ciałem, nie zaś sam fakt dysponowania nim, czy też „posiadania” ciała, uzmysławiamy sobie nagle dopiero w chwili pojawienia się silnego negatywnego impulsu sygnalizującego awarię układu. Ból towarzyszący nie-

uchronnej stopniowej biologicznej degradacji ciała, czyli procesowi starzenia się, to jedyny słyszalny głos ciała, bezsilnego wobec tyranii ludzkiego ego. Aby zwiększyć skuteczność i precyzję naszych działań, skłonni jesteśmy narażać niektóre układy lub organy naszego organizmu na długotrwałą hiperaktywność, doprowadzając tym samym inne do przedwczesnej atrofii. Narastające z latami dysproporcje funkcjonalne prowadzą w efekcie do głębokich zmian psycho-somatycznych, które z trudem poddają się autoregulacji⁴.

Pozornie „nieobecne” i nieświadome swej cielesności ciało, zdane dotąd „na łaskę i niełaskę” świadomości, której aktywność od czasów Kartezjusza zwykło się w kulturze europejskiej uznawać za jedyne niemal świadectwo naszej egzystencji, domaga się dziś uznania swej pierwszorzędnej roli. Pospolite w swej fizyczności ciało, przeciwstawiane duszy bądź umysłowi, zdaje się w dzisiejszej kulturze odzyskiwać należne sobie miejsce: staje się czynnikiem wyznaczającym horyzont życia w równym stopniu, co świadome samego siebie myślące ego. Jednakże wraz z procesem stopniowego dowartościowywania zmysłowo-cielesnej tkanki życia obserwować możemy niepokojące sygnały, świadczące o narastającym przesyce cielesności. Lansowany przez najbardziej wpływowe media swoisty kult ciała z pewnością nie może być uznany za powrót do zmysłowości i cielesności pierwotnej, gdyż w gruncie rzeczy okazuje się kultem zaprojektowanego przez samego człowieka medialnego wizerunku ciała doskonałego, obrazu przejmującego ukradkiem prymat nad naturalnym, rzecz by można, przestarzałym, produktem ewolucji czy też Boga. Nasze ciało, ten zdefektowany projekt natury rodem z epoki plejstocenu, nie spełnia oczekiwań współczesnego człowieka. Wiwaty na cześć triumfu cielesności okazały się zatem przedwczesne. Powielane przez popkulturę wizerunki ciała idealnego degradują w gruncie rzeczy wytwór naturalny do rangi półproduktu. Ciało zachowuje wszakże status „odbiornika” bodźców, nadal pozostaje niezastąpionym źródłem satysfakcji zmysłowej: rozkoszy bądź innych silnych doznań fizycznych i egzystencjalnych. Rodzi się zatem potrzeba ciągłej stymulacji, mnożenia wrażeń oraz ich ekstremalizacji, nakierowanej na wzmocnienie lub przyspieszenie efektu pełnej satysfakcji. Obranie przez kulturę masową właśnie tego kursu prowadzi do panestetyzacji i nie mającej końca ikonizacji rzeczywistości, polegającej na przetwarzaniu wszelkich danych w proste impulsy zmysłowe, w szczególności wzrokowe. Naturalną, wręcz fizjologiczną konsekwencją przesyty i przeciążenia zmysłów jest swoista alergia zmysłowa, czyli chroniczna nadwrażliwość lub postępujące zubożenie na bodźce, słowem anestetyzacja⁵.

Ciało bywa ponadto traktowane jako namacalny, widoczny gołym okiem dowód dobrobytu jednostki, świadectwo udanego życia, osiągniętego prestiżu i sukcesu.

⁴ Do współcześnie stosowanych metod terapeutycznych w pełni doceniających rolę ciała, jako podstawowego czynnika warunkującego ludzką egzystencję, zaliczyć można m.in. szkołę *Gestalt* oraz nurt zapoczątkowany badaniami Wilhelma Reicha. Por. np.: J.I. Kepner, *Ciało w procesie psychoterapii Gestalt*, Warszawa 1991 oraz W. Reich, *Funkcja orgazmu*, Warszawa 1996.

⁵ Szerzej na temat pojęcia anestetyki por.: W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 520–546.

Ten reprezentatywny „pojemnik” duszy (o nieśmiertelny Kartezjuszu!) w praktyce życia zdaje się mieć niewiele wyższą rangę niż efektowny, opatrzony kolorowym nadrukiem reklamowym kartonowy pojemnik z baru McDonald’s. Podobnie jak ów potencjalny papierowy śmieć, nasze ciało ma przede wszystkim wyglądać ładnie, aby zachęcać innych do nawiązania z nami społecznych relacji. Dlatego też podejmowane przez nas zabiegi prosomatyczne skierowane są zazwyczaj jedynie na stwarzanie pozorów zdrowego i pięknego ciała, nie zaś na istotną poprawę ogólnej jego kondycji. Stąd zapewne bierze się gotowość coraz większej grupy ludzi do przyjęcia tak inwazyjnych rozwiązań, jak operacja plastyczna. Od dawna przywykliśmy do grymasów hollywoodzkich gwiazd, które upiększają swe twarze, piersi, brzuchy i uda w gabinetach chirurgii plastycznej. Coraz częściej jednak na interwencję chirurgiczną decydują się przeciętni, nawet niezbyt majątni ludzie, tylko po to, aby zatuszować ślady starzenia się. Łatwiej im znieść fizyczny ból po zabiegu, niż pogodzić się z upływem czasu i zaakceptować naturalne zmiany swego wyglądu.

Ciało bez granic „zawłaszczone”

Diagnoza współczesnej świadomości cielesnej nie byłaby pełna, gdybyśmy pominęli bardziej elitarny, prognostyczny aspekt dzisiejszej sytuacji. Gwałtowny rozwój technologii, zwłaszcza w dziedzinie medycyny, genetyki, chemii i informatyki, oraz masowa konsumpcja jej wytworów sprawiły, iż na naszych oczach dokonuje proces stopniowej denaturalizacji ciała.

Antycypacje przewartościowań, zmierzających do przezwyciężenia przez człowieka „genetycznego przeznaczenia” i przyjęcia roli demiurga, wyraźnie uobecniają się w sztuce najnowszej. Możemy tam również obserwować swoistą batalię o dopuszczenie do głosu nienapiętnowanej konceptualizmem cielesności. Ciało zaczyna przemawiać we własnym imieniu – głoszą znawcy kultury współczesnej. To właśnie sztuka, zauważa Alicja Kępińska⁶, radykalnie upomina się dziś o odzyskanie świadomej siebie cielesności. Punktem jednoczącym rozmaite przedsięwzięcia artystyczne, stawiające sobie ten cel, jest fakt, iż konfrontują nas one, w sposób nieraz bezwzględny i brutalny, z fizykalnością życia. Za każdym razem mamy do czynienia z odrzuceniem delektacji estetycznej: zostajemy wezwani do „oporu wobec przyjemności” (*resistance to pleasure*)⁷. Prezentowanie ciała w nowy, całkowicie inny od dotychczasowych, sposób oraz umieszczanie go poza jakimkolwiek kontekstem kulturowym, traktowanie ciała jako swoistego tworzywa, materiału sztuki, wreszcie tworzenie coraz to doskonalszych jego imitacji, wszystko to prowadzi do postępującej desa-

⁶ Por. artykuł A. Kępińskiej, *Ciało post-ludzkie*, „Kultura Współczesna”, nr 1–2/2000, s. 144–152.

⁷ Sformułowania *resistance to pleasure* użyła w swym tekście A. Jones, *Postfeminism. Feminist Pleasure and Embodied Theories of Art*, [w:] *New Feminism Criticism: Art, Identity, Actions*, red. J. Frueh, C.L. Langer, A. Raven, New York; podaję za A. Kępińską, op. cit.

kralizacji ludzkiej cielesności. Odarcie ciała ludzkiego z jego intymności otwiera zarazem możliwość daleko idącej ingerencji w jego wnętrze oraz zmiany autoidentyfikacji.

Wśród znamiennych przykładów tego rodzaju przedsięwzięć artystycznych wskazać można na wystawę dra Güntera von Hagensa w Mannheim w 1998 r., zatytułowaną enigmatycznie *Świat ludzkiego ciała*, na której zaprezentowane zostały spreparowane plasterki ludzkiego ciała oraz całe zwłoki, stylizowane m.in. na „rzeźbę” biegacza. Polska artystka Katarzyna Kozyra nie zawahała się wprowadzić ukrytej kamery do łaźni męskiej (nie pytając fotografowanych o zgodę na publikację filmu), aby ukazać naturalny, pozbawiony elementu estetyzującej kreacji obraz nagiego ludzkiego ciała: starego, zwiotczałego, zdeformowanego otyłością i przeżytymi chorobami. Znany szeroko również poza Polską, dojrzały artysta Zdzisław Beksiński w swych apokaliptycznych wizjach malarskich ciało ludzkie uczynił ponurym, na wskroś przejmującym świadectwem własnych katastrofalnych poczynań człowieka: twórcy cywilizacji, prowadzących do zagłady stworzonego wcześniej z takim trudem porządku ludzkiego świata, a nawet ładu samej natury. Wygięte konwulsyjną rozkoszą bądź bólem potworne szczątki ludzkiego ciała, na pół martwe, lecz wciąż kurczowo trzymające się życia, błądzą po mrocznych zgliszczach w poszukiwaniu resztek ginącego świata.

Do szczególnie przejmujących eksperymentów artystycznych należą akty naruszenia powierzchni żywego ciała⁸. W trakcie licznych, nagrywanych na wideo i transmitowanych przez TV operacji plastycznych twarzy prowokującej performerki Orlan nie tylko obnażone zostało „wnętrze” ludzkiego ciała, wcześniej skrupulatnie strzeżone kulturowym tabu (do nielicznych wyjątków należy *Lekcja anatomii doktora Tulpa* Rembrandta), ale przede wszystkim tematem sztuki uczyniona została fizjologia i somatyczność jako taka: obrzęki, przekrwienia, wycieki płynów ustrojowych. W ten sposób nastąpiło zniesienie bariery pomiędzy „wnętrzem” i „zewnątrzem” ciała, pomiędzy sferą cielesności prywatnej i publicznej.

Śledząc wyobrażenia ciała prezentowane przez twórców filmów *science-fiction* ostatnich lat (np. *Death Becomes Her*, *The Fifth Element*, *Johny Mnemonic* czy *Matrix*) oraz przez obdarzonych śmiałą fantazją programistów komputerowych, „powołujących do życia” nowe przestrzenie wirtualne wypełnione ludzkimi i pseudo- lub postludzkimi ciałami⁹, odnieść można wrażenie, iż obraz, a zarazem status ciała ulega całkowitej destabilizacji. Cielesna tożsamość człowieka współczesnego zostaje wyraźnie zachwiana. Parametry fizyczne ciała oraz jego granice ztracają

⁸ Na marginesie warto wspomnieć, iż wielu badaczy współczesności dostrzega głębszą tendencję kulturową do niweczenia dawnych binarnych opozycji typu „zewnątrzne–wewnętrzne” czy „realnie–nierealne”. „Czystość” owej opozycji zostaje zdefektowana, gdyż każdy z jej członów zainfekowany jest drugim: i tak powierzchnia (to, co zewnętrzne) zainfekowana zostaje tym, co „wewnętrzne”, a realność zakażona jest przez obecność obrazu medialnego. Dynamika owych infekcji rodzi, żeby posłużyć się sformułowaniem Perelli, „nowe pole intensywności”, które wpływa na zmianę trybu ludzkiej aktywności w świecie. Por. S. Perella, *Hypersurface Theory: Architecture, Culture*, „Architectural Design”, 5/6/1998.

⁹ We wspomnianym już artykule A. Kępińska posługuje się właśnie pojęciem ciała post-ludzkiego, sugerując potrzebę dekonstrukcji szacowanego pojęcia *humanitas*, a tym samym nieuchronny zmierzch filozofii humanistycznej i lansowanej przez nią cielesnej samowiedzy człowieka.

swój stały charakter, stają się płynne, nieciągle, podatne na weryfikację, deformację i dekonstrukcję. Następuje, jak to określił Jean-François Lyotard, „elektroniczne wyłączenie ciała ludzkiego”¹⁰, gdyż szereg jego aktywności może zostać zastąpiony przez działanie sztuczne, będące symulacją naszych ruchów, pamięci, a nawet emocji (*Blade Runner*). Australijski performer Stelarc w dotkliwy sposób narusza naturalny rytm funkcjonowania swego organizmu, podłączając do ciała elektrody, systemy robotyczne, elektroniczne protezy, za pośrednictwem których on sam bądź inni ludzie wpływać mogą zdalnie (*via Internet*) na przebieg jego fal mózgowych, tempo bicia serca, rytm przepływu krwi i ruchy mięśni (*Third Hand, Virtual Arm*).

W sugestywnej wizji zaawansowanej technologii przyszłości, snutej w filmowym przeboju roku 1999 – *Matrix*, ciało ludzkie potraktowane zostało przez obdarzone sztuczną inteligencją i samoświadomością maszyny jako nadzwyczaj efektywne źródło energii elektrycznej. Ludzkie płody, hodowane w grządkach, niczym pożywne warzywa, zasilają swą energią sztuczne ciała maszyn, podczas gdy umysły „uprawianych” ludzi wiodą swe „niby-życia” w świecie wirtualnym (do złudzenia przypominającym nasz dzisiejszy świat), udostępnionym przez „plantatorów” za pośrednictwem „wszczepionych” wprost do ludzkich mózgów programów komputerowych. Uwolnienie się spod jarzma super-robotów i odzyskanie jedności umysłowo-cieleśnej nastąpić może jedynie na skutek rozpoznania iluzyjnej natury świata wirtualnego. Parametry ciała wirtualnego ustalone przez obdarzonego AI (*artificial intelligence*) programistę ograniczają wolność jedynie tym, którzy są zbyt słabi, aby odrzucić wiarę w realność matrycy (*matrix*), czyli systemu generującego obraz świata wirtualnego. Całkowite wyzwolenie umysłu niesie jednocześnie uwolnienie ciała od wszelkich ograniczeń, łącznie z przewyżczeniem widma śmierci. Ciało ograniczane jest bowiem tylko przez to, czego umysł nie jest w stanie przekroczyć.

Do motywów ujawniających pragnienie zatarcia lub zniesienia granic naturalnej cielesności zaliczyć można również rozmaite filmowe i komputerowe wizje ucieleśniające mit ciała perfekcyjnego, które pozostaje w symbiozie ze sztucznie wytworzonym obrazem ciała oraz z technologiami wspomagania życia. Mit ten przyświeca także intensywnym badaniom laboratoryjnym związanym z przygotowaniami do eksploracji przestrzeni kosmicznej. To, co naturalne, okazuje się – dziś w wyobraźni, jutro w świecie realnym – nie tylko współdziałać, ale współewoluować z tym, co sztuczne. Możliwość ziszczenia tych utopijnych marzeń napawa obawą tym bardziej, że pełny dostęp człowieka do własnego kodu genetycznego powiększa się niemal z każdym rokiem. Lęk przed pozyskaniem mocy autokreacji bierze się z przeczucia, iż możliwość projektowania ciała doskonałego, ciała przyszłości, oznaczałaby jednoczesne otwarcie się gatunku ludzkiego na rozmaite mutacje i hybrydyzacje, które prowadzić mogą do zaburzeń cielesnej tożsamości jednostki, a nawet – w perspektywie kilkuset lat – gatunku ludzkiego

Zanim jednak ów radykalny krok o nieprzewidywalnych skutkach zostanie poczyniony, ludzkość zadowolona musi wycinkowym „korygowaniem” natury:

¹⁰ Por. J. Raychman, *The Postmodern Museum*, „Art in America”, X/1985.

poprawą wyglądu ciała, podtrzymywaniem i pobudzaniem jego funkcji witalnych, rekonstruowaniem lub wymianą fragmentów tkanki. Mimo iż większość nowoczesnych zogniskowanych na ciele zabiegów farmakologicznych, chirurgicznych, psychoterapeutycznych czy kosmetycznych początkowo stanowi przedmiot ożywionych dyskusji i rodzi poważne dylematy etyczne bądź egzystencjalne, po jakimś czasie zabiegi te zostają zaliczone w poczet powszechnie akceptowanych i nie budzących sprzeciwu większości członków społeczeństwa antidotów na przemijalność i kruchość naszej cielesności.

Wzrastająca popularność bulwersujących niegdyś opinię publiczną operacji plastycznych świadczy o zachodzących dość szybko zmianach kulturowych. Podobnie ma się rzecz ze sterowaniem hormonalnym, któremu powszechnie i bez większych obaw poddają się dziś zarówno młode kobiety przyjmujące środki antykoncepcyjne, jak i dojrzałe panie z pierwszymi oznakami klimakterium.

Znacznie poważniejszych dylematów dostarczają zagadnienia związane z zaawansowaną biotechnologią (np. z zapłodnieniem *in vitro*) i transplantacją, w szczególności zaś z ksenotransplantacją¹¹. Nie minęło dużo czasu od chwili, gdy transplantacja organów ludzkich z jednego ciała do drugiego budziła silne kontrowersje¹², a już pojawiły się zupełnie nowe możliwości ratowania i podtrzymywania życia osób cierpiących na nieuleczalne choroby serca, nerek czy wątroby. Stało się to możliwe m.in. dzięki opracowaniu farmakologicznego sposobu powstrzymania naturalnej reakcji systemu immunologicznego do odrzucania przeszczepionego organu, przy zachowaniu określonych parametrów biologicznych. Wynalazek ów umożliwił „nakłonienie” opornego ciała do inkorporowania pożądanego elementu, kosztem „zagłuszenia” jego naturalnej reakcji obronnej polegającej na odrzuceniu obcego, intruza¹³. Ksenotransplantaty, czyli transplany odzwierzęce, stanowią odpowiedź na ogromne zapotrzebowanie organów do przeszczepów i zdaniem wielu uczonych stać się mogą doskonałym substytutem ludzkich nekrotransplantów. W ostatnich latach czyniono intensywne wysiłki, aby rozwinąć tę gałąź badań. Podjęto m.in. próbę wyhodowania zwierząt z ludzkim kodem DNA, jako że organ pochodzący od takiego zwierzęcia daje większe szanse na zintegrowanie się z ciałem człowieka i oddalenie ryzyka szybkiego odrzutu przeszczepu. Jednakże optymistycznym prognozom dotyczącym transgenetycznych transplantów towarzyszą również głosy sprzeciwu bądź ostrzeżenia przed trudnymi do przewidzenia konsekwencjami prowadzonych eksperymentów. Pytanie o to, ile obcych substancji można wprowadzić do ciała, zanim utraci ono swe niepowtarzalne jakości charakterystyczne dla istoty ludzkiej, pozostaje nadal bez odpowiedzi.

¹¹ Ksenotransplantacja jest formą kuracji medycznej, w ramach której do ciała ludzkiego wprowadzane zostają komórki, tkanki bądź organy pochodzenia zwierzęcego.

¹² Pierwsze eksperymenty nad przeszczepami organów ludzkich datują się na rok 1950. W roku 1959 dokonano w Bostonie i Paryżu pierwszej transplantacji nerek, w roku 1967 transplantacji serca, a w 1978 narodziło się pierwsze dziecko poczęte w laboratoryjnym szkle.

¹³ Por. na ten temat E. Martin, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from Days of Polio to the Age of Aids*, Beacon Press: Boston 1994.

Do interesujących wniosków dochodzi szwedzka badaczka Susanne Lundin, rozważająca problem ksenotransplantacji z perspektywy kulturowej¹⁴. Analizując wpływ biotechnologii na zmianę i kształtowanie się nowej cielesnej samoświadomości pacjentów, których poddano ksenotransplantacji, zauważa, iż z tą niecodzienną sytuacją radzą sobie oni nad podziw dobrze. Wszczepiane m.in. diabetikom i pacjentom po przeszczepie nerki komórki pochodzenia zwierzęcego (ściśle mówiąc komórki świni w formie płynnego transplantu)¹⁵ nazywane są żartobliwie przez samych pacjentów i ich bliskich „świńskimi wysepkami”. Nie brakuje jednak także negatywnych reakcji nawet na tę „najsztubtelniejszą” formę ksenotransplantacji. Lundin wspomina o przypadku kobiety, której mąż, cierpiący na chorobę Parkinsona, poddany został zabiegowi wszczepienia komórek płodu świńskiego do mózgu. Mimo wcześniejszej zgody na operację, kobieta nigdy nie pozbyła się uczucia nie tylko estetycznej, ale i etycznej odrazy, zwłaszcza z uwagi na swe żydowskie pochodzenie. Wiele obaw wzbudza także myśl o posiadaniu w swym ciele całego organu zwierzęcego: nerki, serca, wątroby lub płuca. Organ zwierzęcy, w przeciwieństwie do przeszczepu pochodzącego z ciała innego człowieka, postrzegany jest na ogół jako duży mięsisty „intruz”. Głośnym przypadkiem z 1984 roku, który wyzwolił silny opór społeczny wobec tego rodzaju transplantacji, była próba przeszczepu serca pawiana noworodkowi, zakończona po dwudziestu ośmiu dniach śmiercią małej pacjentki¹⁶.

Sądzić należy, iż jedną z przyczyn niechęci kulturowych wobec przeszczepów jest zapewne lęk przed zaburzeniem własnej tożsamości osobowej, której główne cielesne ośrodki lokowane są w sercu oraz mózgu. Serce tradycyjnie pojmowane jako siedlisko uczuć, duszy, utraciło już swą kulturowo strzeżoną nietykalność. Do niedawna ostoją autoidentyfikacji zdawał się wciąż jeszcze pozostawać mózgi, który decyduje o swoistym dla danej osoby charakterze i kojarzony jest z operacjami świadomości. Jednakże w obliczu świeżo zdobytej umiejętności wyhodowania w warunkach laboratoryjnych ludzkich komórek nerwowych oraz otwarcia się możliwości klonowania ludzkiej substancji mózgowej nawet ten organ przestał być wizytówką naszej niepowtarzalnej, jednostkowej egzystencji¹⁷.

Zaskakujące w świetle powyższych obaw wyniki badań nad pacjentami poddanymi ksenotransplantacji przedstawia wspomniana już Susanne Lundin. Podkreśla ona zdumiewającą zdolność badanych osób do radzenia sobie z nową sytuacją. Indagowani pacjenci zazwyczaj bez większych trudności dokonują wzajemnej integracji systemu biologicznego i kulturowego, transformując je w nową całość. Nowy, eklektyczny światopogląd przesiąknięty jest wpływami panteizmu i szamanizmu połączonymi z wiarą w naukowy racjonalizm. Wysiłek reintegracji cielesnej prowadzi na ogół do wytworzenia obrazu ciała bez granic (*boundless body*) oraz zy-

¹⁴ Por. S. Lundin, *The Boundless Body: Cultural Perspectives on Xenotransplantation*, „Ethnos” 64/1/1999.

¹⁵ Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, iż świnia uznawana jest, wręcz przysłowioowo, za zwierzę nieczyste.

¹⁶ Por. S. Lundin, op. cit., s. 19.

¹⁷ Ciekawe rozważania nt. moralnego wymiaru dokonywania przeszczepów tkanki mózgowej pobranej ze szczątków martwego płodu ludzkiego przedstawia Z. Szawarski w artykule pt. *Etyczne aspekty transplantacji substancji mózgowej*, „Studia Filozoficzne” nr 7–8/1989, s. 257–270.

skania poczucia więzi z całą naturą, reprezentowaną przez tzw. systemy złożone¹⁸. Przeszczepione organy symbolizują więź łączącą daną osobę z innymi organizmami (czy też duszami?), a tym samym ze wszystkimi formami życia. Zadziwiająca jest gotowość człowieka do reinterpretacji i renegocjacji zakresu własnej tożsamości, która ujawniła się pod wpływem zmiany niektórych biologicznych parametrów własnego ciała. Znana prognoza Paula Rainbowa głosząca, iż „Natura zostanie poznana oraz przetworzona przez technikę i ostatecznie stanie się sztuczna, tak jak kultura staje się naturalna”¹⁹, najwyraźniej zyskuje na aktualności.

Być może analizy zmierzające do ustalenia nowego paradygmatu kulturowego, paradygmatu ciała o płynnych granicach, zintegrowanego z psychiką, uznać należy za zwiastun nowej opcji znoszącej czy może absorbującej wszelkie bipolarności natury ludzkiej. Na marginesie wspomnieć wypada, iż takie właśnie integracyjne podejście do zagadnień psycho-somatycznych oferują od dawna tradycje duchowe Wschodu. Sfera cielesności nie jest tu obłożona klątwą poniżenia, ale zarazem nie stanowi przedmiotu szczególnej adoracji. Ciało jako nośnik życia biologicznego traktowane jest jak fundament domu, który winien wzbudzać zaufanie nade wszystko swą solidnością, nie zaś ujmującą powierzchownością. Trzeba zatem mieć na uwadze rzeczywiste dobro ciała, ponieważ jego potencja i energia stanowi odbicie mocy człowieka jako takiego. Szczególnie istotną rolę odgrywają w tradycjach mistycznych Wschodu wszelkiego rodzaju praktyki oczyszczające, nieodzowne dla prawidłowego funkcjonowania całego kompleksu „ciało-umysłu”. Natomiast daleko posunięte inwazyjne „udoskonalenia” ciała zdają się pozostawać w sprzeczności z przyjmowaną na Wschodzie, zarówno w kręgu kultury indyjskiej, jak i chińskiej, ogólną ideą ciała jako układu samoregulującego się. Szacunek dla ciała nie kłóci się jednakże z różnymi technikami medytacyjnymi, których celem jest wizualizacja oraz mistyczne doświadczenie nietrwałości i kruchości ciała. Przy powszechnym w kulturze indyjskiej przyjmowaniu doktryny reinkarnacji, oznacza to, iż zarówno ciało, jak i indywidualna osobowość nie stanowią o istocie człowieczeństwa. Nie są nawet jej namiastkami, gdyż najwyżej afirmowane cele soteriologiczne dotyczą przeciwstawionej sferze cielesno-umysłowej dziedziny ducha czy też Jaźni. Dlatego też pragnienie podtrzymania w istnieniu ciała za wszelką cenę nie jest warte ryzyka, które niesie głębokie ingerowanie w jego struktury oraz coraz skuteczniejsze „stępienie” naturalnych mechanizmów obronnych i samoregulacyjnych.

Moje ciało i ja

Obie przedstawione wyżej płaszczyzny odniesienia człowieka współczesnego do własnego ciała łączy dominacja perspektywy „z zewnątrz”, czyli świadomo-

¹⁸ Pojęciem systemów złożonych posługuje się m.in. E. Martin, op. cit.

¹⁹ P. Rainbow, *Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*, [w:] *Zone 6: Incorporations*, red. J. Carry i S. Kwinter, London 1992, s. 241–242.

mości „mam ciało”, nad świadomością „bycia ciałem”. Jednakże świadomość cielesna człowieka postrzegającego własne ciało przez pryzmat jego medialnych wizerunków, powielanych w obiegu kultury masowej, nie może stanowić dopełnienia animalnej, „wewnętrznej” perspektywy poznawczej. Ten rodzaj zapośredniczenia własnej cielesności radykalnie przekreśla szansę na zharmonizowanie i zintegrowanie świadomości „bycia ciałem” ze świadomością „ja” percypującego przynależne mu ciało. Poszukiwania tożsamości cielesnej w ramach tej relacji muszą zakończyć się fiaskiem, gdyż ciało zostaje tu nie tyle zobiektywizowane, co raczej „wydzierżawione”. Odniesienie do „mojego” ciała zostaje zastąpione odniesieniem do obrazu ciała. Akt identyfikacji nakierowany jest zatem na wizerunek ciała, nie zaś na sam twór natury.

Projekt „ciała bez granic”, realizowany w śmiałych wizjach artystycznych oraz w zaciszu laboratoriów i sal operacyjnych, jest swoistym ukoronowaniem odwiecznie ujawnianej przez naturę ludzką zdolności do samokontroli i samoprzezwyciężania się. Ciało, podobnie jak w przypadku poprzednim, widziane jest „z zewnątrz”, ale tym razem pełni rolę materiału, tworzywa o niebywale elastycznych parametrach. Co więcej, nieuniknioną konsekwencją ingerencji w struktury tak uprzedmiotowionego ciała jest silna potrzeba odzyskania pełnej tożsamości. Nowe, wykreowane przez samego człowieka ciało – zmodernizowane, czy też może zdekonstruowane – upomina się o reidentyfikację i ponowne „zawłaszczenie”. Aby w pełni cieszyć się z posiadania owego udoskonalonego ciała, człowiek musi się z nim utożsamić i „być” nim. Najwyraźniej nie potrafimy i nie chcemy być tym, czym jesteśmy z natury. Nieustannie usiłujemy stać się tym, czym być możemy za sprawą własnej wyobraźni oraz potęgi rozumu. Swoistość naszej natury objawia się poprzez ciągłe zaprzeczanie temu, co zastane. Poszukiwanie tożsamości cielesnej w pełni ujawnia tę cechę. Motyw wyobcowanego i uprzedmiotowionego ciała oraz motyw ciała bez granic wyrażają, w gruncie rzeczy, to samo dążenie do rozszerzenia pola możliwych doznań oraz pragnienie eksploracji nie spenetrowanych dotąd rejonów, chronionych często kulturowym tabu. Stanowią one ponadto wyraz eskalacji samokontroli i są świadectwem afirmacji mocy autokreacyjnej gatunku ludzkiego.

Niemniej kultura masowa zatrzymuje się na progu „inności” konkretnej, sztucznie spreparowanej formuły cielesności, wzmacniając tym samym paradoksalność równoczesnego „bycia w ciele” i „wobec ciała”, podczas gdy najbardziej kreacyjne dziedziny ludzkiej aktywności – sztuka i nauka – odkrywają przed nami perspektywę nieograniczonych niemal możliwości modyfikacji własnej cielesności, które pociągają za sobą konieczność rewizji autoidentyfikacji zarówno na poziome subiektywnej, jak i zobiektywizowanej recepcji ciała.

„My body and I” - a contemporary man in search of his or her self-identity

Abstract

The present diagnosis of the bodily identity of a contemporary man is discussed in the philosophical and cultural perspective. The author of the paper analyses symptoms of various relationships and attitudes of the modern man to his or her own body. She refers to several influential thinkers, like H. Plessner, A. Jones, J.-F. Lyotard, as well as to the popular artifacts and controversial issues of modern medicine. To capture the typical relationships between “my body” and “I” one has to distinguish three main interpretations of the concept of “my body”: 1) body as the material which can, or should be consciously and intentionally modified, improved etc. (“my body” is external to “I” and mastered by “me”); 2) body as the passive substratum of the experience, as the source of pleasure, joy, pain or any other sensation (“my body” does not differ from “me”); 3) body as its image, that is the virtual after-sight of the particular body and individual sensuality (“my body” is what is perceived to be “my body”). In her essay, the author does not confine herself to commenting on the phenomena of the contemporary Western culture but also refers to some Oriental philosophical ideas of bodily identity which have been gaining increasing popularity in Europe and United States since the early 1960s.

Łukasz Zweiffel

Fenomenologia utopii

Na początku był duch i nie znał siebie w istności swojej i niespokojność wielka go ogarnęła, aż drgnął w sobie i z wolna począł uwidaczniać istotę swoją dla siebie, a wszystko, co uczynił widział, iż było dobre, jest i będzie, albowiem nie spocznie on w pracy swojej, dopóki nie ogarnie i pozna całego siebie. Może brzmi to jak żart, ale prawie każdy początek, wstęp do „Pisma Dziejów” jest mityczny. Historia dla uniknięcia *regressus ad infinitum* musi mieć oparcie w czymś niehistorycznym, mitycznym właśnie¹. W dziejach pozbawionych jakiegokolwiek pozaczasowego, mitycznego *arche* nie można wydzielić żadnego początku, środka ani końca, mamy jedynie nieodróżnicowaną masę zdarzeń, których jedynym *ratio* jest samo zaistnienie. Mówienie w takim przypadku o jakimś celu ogólnym, wyznaczonym, nie znajduje oparcia, każdy fakt bowiem w swojej faktyczności zawiera swój cel i wytłumaczenie. G.W.F. Hegel uznając rozum za to, co w najwyższym stopniu realne, oddaje historię w jego absolutne władanie. Dzięki tej przesłance chaos wydarzeń przekształca się w kosmos, celowy układ wypadków podporządkowany zamysłowi rozumu – „celem ostatecznym świata jest uświadomienie sobie przez ducha swej wolności, a wraz z tym rzeczywistość tej wolności w ogóle”². Duch krok po kroku uświadamia sam sobie siebie, ze swojej świadomości czyni prawdę.

Heglowski rozum nie jest możliwy do ogarnięcia poprzez zanurzone w czasie dzieje, lecz to one są wytłumaczalne dzięki niemu. Duch posiada w sobie nieuświadomione pojęcie wolności³. Ale jest to tylko abstrakcyjna możliwość, która dopie-

¹ Przez mityczną podstawę rozumiem tutaj wszelką zasadę regulującą i ogarniającą swoim sensem ogólnym pewną całość – w naszym przypadku historię, a przymiotnika „mityczny” używam ze względu na jego aprioryczność i niedefiniowalność w ramach podporządkowanej całości.

² G.W.F. Hegel, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landam, Kraków 1958, t. 1, s. 29.

³ „wolność w filozofii heglowskiej nie jest jakąś cechą przysługującą przedmiotowi raz na zawsze, ale rozwija się w ludzkiej świadomości, przyroda nie rozwijająca się w czasie nie może w konsekwencji rozwijać swej wolności”. Szerzej T. Kroński, *Hegel*, wyd. II, Warszawa 1966, s. 23.

ro przez swoją konkretyzację, urzeczywistnianie w dziejach, staje się dla ducha przedmiotem, będącym w akcji poznania sprowadzalnym do Jednego świadomego siebie. Nie może rozum jednak rozpoznać swojej wolności w przyrodzie, gdyż ta jest królestwem determinizmu. Potrzebna staje się istota ludzka, która dzięki intelektowi potrafi wznieść się ponad przyrodę, ponad jej niezmienny w swej cykliczności ruch i rozpocząć pochod historyi⁴.

Według Hegla fenomenologia ducha to

takie doświadczenie świadomości, taki ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie, o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot, ale ten przedmiot ukazuje się z kolei również nieprawdziwy i cała droga świadomości to droga wiedzy przejawiającej się, etapy wiedzy nieprawdziwej w jej dążeniu do wiedzy absolutnej, to droga ciągłego wątplenia w osiągniętą postać wiedzy, to dokonujący się sceptycyzm. Cała ta droga może być uważana za drogę „naturalnej” świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej, albo też drogę duszy, która przechodzi przez szereg ukształtowań, jako przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego czym jest sama w sobie i oczyszczona dojść do poziomu ducha⁵.

Jest to droga samopoznania, autorefleksji, która w ramach „dokonywującego” się sceptycyzmu znosi wyniki uznane wcześniej za niepodważalne i zupełne. Taka koncepcja jest równoznaczna z rezygnacją z cyklicznego traktowania wszelkich zmian, towarzyszącego np. świadomości antycznej. Dopiero bowiem dzięki ujęciu dziejów teleologicznie otrzymujemy linearny układ wydarzeń umożliwiający zarazem ujawnianie się (fenomenologię) coraz to nowych wartości.

Hegel podporządkował proces dziejowy spekulatywnemu wzorcowi swojego systemu⁶, w którym poszczególne fakty historyczne, wytwory ducha ludzkiego układają się w pewien ciąg. Według niego wszystkie zjawiska historyczne, nie tylko dzieje wielkich jednostek, działania militarne, ale także religia, sztuka są wyrazem zmierzania do jakiegoś celu.

Myślenie utopijne jest wpisane w ten ruch dziejów. Należy więc postawić pytanie, czy i w nim możemy dostrzec pewną celowość i z poszczególnych jej realizacji, które miały miejsce w dziejach, ułożyć ewolucyjny ciąg. W przypadku realizacji ideału wolności pomysł Hegla o celowym pochodzie ku niej – od nieświadomości do pełnego jej zrealizowania w społeczeństwach europejskich – wydaje się na tyle pociągający, iż nawet dzisiaj się do niego sięga. Wystarczy przypomnieć ruch intelektualny, jaki wywołała publikacja przez F. Fukuyamę *Końca historii*. Choć trzeba sobie zdać sprawę, że niemiecki idealista faktycznie przedstawił in-

⁴ Przyroda podlega działaniu obiektywnych i koniecznych praw, ale ta obiektywność i konieczność nie może być przez nią rozumiana. Ibidem, s. 23.

⁵ A. Landman, *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1963, s. XVI.

⁶ Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, wyd. Gdańsk 2000, s. 13.

terpretację dziejów przeprowadzoną *ex post*, zatrzymuje się wszakże na wojnach napoleońskich. Ale też tutaj należy dostrzegać wielkie dzieło Hegla – nie jako proka, lecz uczonego szukającego sensu w dziejach. Tylko dzięki takiemu bowiem nastawieniu na cel możemy z pierwotnej magmy zdarzeń zrekonstruować historyczną narrację. Odwołuję się w tym miejscu do przeprowadzonego przez Schnadelbacha rozróżnienia dziejów i historii⁷. Te pierwsze są konkretnymi wydarzeniami, natomiast drugie pojęcie odnosi się już do ludzkiego wysiłku zrozumienia zdarzeń, czyli ułożenia ich w pewną sensowną całość. W ten sposób to, co Hegel nazwał fenomenologią ducha, w interpretacji proponowanej tutaj jest po prostu historią ujmowaną jako sensowny proces.

Pytanie o sens czy też cel w przypadku myślenia utopijnego jest jak najbardziej na miejscu, gdyż, jak już wcześniej zaznaczyłem, jest on zawsze rozciągnięty między realnością a ideałem, jest ciągłą próbą nadawania sensu i doskonalenia tego, co aktualnie istnieje. Przez swój pierwiastek idealny i zarazem krytyczny myśliciele utopijni wyprzedzają same dziejowe przemiany, nie tylko bowiem wykazują ograniczoność i niepełność aktualnych rozwiązań, ale stanowią przez to centrum ruchu dialektycznego dziejów. W tej optyce wszelkie wydarzenia są zaledwie przygotowaniem, owym „jeszcze nie”, mającym zaprowadzić dopiero do rozwiązania. Oczywiście to rozwiązanie nigdy nie jest dane – jak i same dzieje, lecz jest zadane. To ważna różnica, gdyż widzimy tutaj różnicę między historią jako narracją o tym, co dane, a badaniem myśli utopijnej. W tych ostatnich poszukiwaniach mamy do czynienia z przedmiotem nigdy niezrealizowanym ostatecznie. Stąd fenomenologia historyczna myślenia utopijnego jest szukaniem sensu i celowości w tym, co niedokonane. Rozumienie takich fenomenów sytuuje nas w relacji obustronnej między wydarzeniami jako historią a ludzkim ideałem doskonałości. I nasze pytanie będzie dotyczyło problemu, jak historyczna (dokonana) jest ta relacja, jak bardzo ideał zdeteminowany jest historią (a nie tylko dziejami). Innymi słowy, pytamy o wewnętrzną logikę rozwoju myślenia utopijnego w aspekcie dziejowo-historycznym.

Ciekawym jest fakt, iż właściwie pierwsze dzieło utopijne – *Państwo* Platona – jest zarazem tworem głęboko ideologizowanym i, jak to często w dziełach tego filozofa bywa, przedstawione tam rozwiązania właśnie z racji wplecenia w dialog, czyli coś tu i teraz dziejącego się. Powstaje pytanie, jak mogło dojść do powstania tak opracowanej utopii. Wiele miejsca poświęcono kształtowaniu się klasycznej myśli greckiej oraz demokracji. Wolność myśli związana jest z wolnością polityczną, ale ta ostatnia zawsze jest trudna w realizacji. Chwiejność stosunków społecznych związana z podziałem władzy między wszystkich obywateli może rodzić dwa pragnienia, dwa pomysły radzenia sobie z tą niepewnością (można założyć, że silny władca poczucie pewności w czasie swego panowania dawał). Pierwszy jest negatywny, i w żadnym razie nie mógł być dobrym gruntem dla powstania wielkich idealnych formuł. Jego autorstwo należy przypisać sofistom. W skrócie wygląda on tak:

⁷ Por. H. Schnadelbach, *Opowiadać lub tworzyć historię?*, wykład wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim, kwiecień 2002, główne tezy wykładu w H. Schnadelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, przeł. K. Krzemieniowa, s. 20 i n.

skoro człowiek jest miarą wszechrzeczy i nie ma żadnych stałych punktów, to jednostce pozostaje albo narzucić innym swoje programy, albo podporządkować się silniejszemu. W takim podejściu już w założeniu nie projektuje człowiek żadnego ideału, gdyż taki nie jest niczym ogólnym, lecz wyłącznie jego osobistym doświadczeniem, *doxa*. Ale do końca takie rozwiązanie nie jest prawidłowe. Wszakże można odnaleźć pewne stałe. Potwierdzają to zwłaszcza współczesne badania etnologiczne czy też socjobiologiczne, a należy stwierdzić, że i w antycznej Grecji miano o tych uniwersaliach pewną wiedzę. Podejmuje się więc wysiłek ufundowania ludzkiej wiedzy. W osobie Sokratesa te wysiłki w pełni się objawiają. Jak pisze Hegel,

Sokrates zapoczątkował [...], że zakładanie i wytwarzanie dokonujące się w sferze myśli jest zarazem wytwarzaniem i zakładaniem czegoś takiego, co nie jest założone, co istnieje samo w sobie i dla siebie – [jako] to, co obiektywne, stojące ponad partykularnością interesów⁸.

Jest to ważna przesłanka dla badania fenomenologii myślenia utopijnego. Bówiem tylko w takich ramach może dojść do krystalizacji myślenia utopijnego – jest nią istnienie prawd uniwersalnych. Potwierdza tę myślową możliwość fakt, że to dopiero Platon, bezpośredni spadkobierca sokratejskiego filozofowania, buduje pierwszy idealny model. Dzięki założeniu, że ludzkie wysiłki poznawcze mogą dojść do poziomu wiedzy pewnej, następuje rozciągnięcie jednostkowego projektu, planów w perspektywę ogólną. I właśnie w *Państwie* Platon usiłuje dotrzeć do uniwersalnych praw rządzących relacjami międzyludzkimi, na przykład sprawiedliwości. Ale to dzieło greckiego filozofa już u swych źródeł jest tajemnicze. Pojawiają się nawet głosy, iż nie jest ono typową utopią. G. Reale uważa, że istnieje tzw. „niepisana nauka” Platona i stąd twierdzenie, że ze wszystkich jego pism można wydobyć całą jego myśl, trzeba uznać za nieuzasadnione i błędne. Sam Platon w *Fajdro-sie* pisze: „filozof nie powierza pismu spraw najważniejszych⁹”. G. Reale opierając się na m.in. na wspomnianym już *Fajdro-sie*, doszedł do wniosku, że dla Platona pisma nie były najpełniejszym wyrazem jego myśli, a sam filozof uważał, że pismo ma w sobie dużo z „zabawy”, w nauczaniu ustnym natomiast jest o wiele więcej powagi¹⁰. Dlatego nie należy dosłownie rozumieć *Państwa* jako sztywnego wzorca dla przyszłego sprawiedliwego społeczeństwa.

Ale owe wątpliwości są raczej związane z kontekstem dzieła, a nie jego samego. I nie może nas to dziwić. Trychotomia projekt–plan–utopia wskazuje, że utopia jest powiązana także z osobą autora. Oznacza to ścisły związek tej ostatniej z każdą inną aktywnością myśliciela. Stąd Platońska nauka niepisana nie tyle mogłaby podważyć próby interpretacji *Państwa* oparte na samym dziele, lecz wzbogacić, dodać nowe elementy, które nie zmieniłyby jednak ogólnej struktury. Ta ostatnia bowiem

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 541.

⁹ Platon, *Fajdros*, przełożył i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958, 274B–278E.

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2001, s. 38. Szerzej na temat platońskiej nauki „niepisanej” w: *Platon. Nowa interpretacja*, pod red. A. Kijewskiego, E.I. Zielińskiego, Lublin 1993.

związana jest z konsekwentnym opracowywaniem przez uczestników dialogu kształtu państwa idealnego. Dlatego nie może dziwić, że przez setki lat utopie niewiele się różniły od swojego wzoru. I jeśli spojrzymy np. na *Utopię* T. More'a czy T. Campanelli *Miasto Słońca*¹¹, to otrzymamy tę samą strukturę zamkniętego, totalnego zorganizowania życia jednostek. Co ważniejsze, modelowość przedstawianych rozwiązań jest podkreślana zamkniętością, ograniczeniem liczbowym i terytorialnym idealnego państwa. Twórcy tego rodzaju utopii zamkniętej umiejscawiają swoją wizję sprawiedliwego społeczeństwa poza czasem i historią. Dzieje ludzkie są, ich zdaniem, przepełnione złem, dlatego jedynym sposobem przerwania ciągu zła jest wyjście poza świat historii¹². Utopia zamknięta jest nie tylko odgradzona od istniejącego świata wodami mór, fortyfikacjami, znajduje się na terenach nieznanymi reszcie ludzkości ale i charakteryzuje się odcięciem od czasu. Tutaj czas obraca się w zamknięty kole, mijają kolejne syte i szczęśliwe pokolenia, starzy są zastępowani przez młodych, a organizacja społeczna i sposób życia nie ulega żadnej zmianie. Na zewnątrz toczą się wojny, zmieniają się władcy oraz ustroje, upadają i powstają nowe państwa, a Arkadia jest taka sama, jaka była na samym swoim początku. Bowiem została oparta, czy więcej, jest wcieleniem, zrealizowaniem ideału, w związku z tym czas w żaden sposób nie może naruszyć jej struktury.

Jednak wydarzenia końca XVIII i początków XIX wieku wykazały, że człowiek jest nierozzerwalnie związany z historią i nie jest możliwa ucieczka od niej. „Dopiero [...] rewolucja francuska, wojny rewolucyjne, triumf i upadek Napoleona uczyniły historii przeżyciem masowym i to w skali europejskiej – stwierdza G. Lukacs. Na przestrzeni kilku dziesiątków lat od 1789 do 1814 każdy z narodów europejskich przeżył więcej przeobrażeń niż przedtem w ciągu stuleci”¹³. Zmianie uległo wyobrażenie ideału, zgodnie zresztą z „duchem czasu”. W ogóle pojęcie „duch czasu” ma już rodowód związany ze wskazanymi przez G. Lukacsa elementami uhistorycznienia życia jednostek. Duch czasu jest zmienny, a pochod dziejów gdzieś dąży. Dokąd? – na to pytanie z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem odpowiedzieć mogą wizjonerzy i interesujący nas utopiści. Możemy stwierdzić, że wraz z tą zmianą w myśleniu utopijnym, obok konstruowania statycznego modelu idealnych stosunków międzyludzkich pojawia się także problem dziejowego dojścia do tego stanu. Utopie nie pojawiają się już *Deus ex machina*, ale wracając do porównania – są wtopione w machinę realnie trwających społeczeństw. Dlatego szczęście ludzkości widziane jest w inny sposób, gdyż inna do niego w różnych systemach wiedzie droga. Jedno pozostaje jednak niezmiennie, jest to idea zapewnienia szczęśliwego roz-

¹¹ W tym czasie w utopii nie dokonał się w porównaniu do jej wzorca czyli *Państwa* wielki postęp, rozwiązania nie są nowatorskie, nadal jest to utopia typu zamkniętego. A nawet można zauważyć, że platońska *Rzeczpospolita* jest mniej doktrynerska i sztywna w swoich założeniach np. od utopii Campanelli. Platon napisał swoje dzieło w formie dialogu, a formuła dialogiczna jest formułą otwartą; gdzie do pewnych rozwiązań dochodzi się poprzez konfrontacje wzajemnych przemyśleń. Zob. T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L.R. Brandwajnowie, Warszawa 1994.

¹² Zob. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 10.

¹³ G. Lukacs, *Klasyczna postać powieści historycznej*, tłum. Cz. Przymusiński, [w:] *Od Goethego do Balzaka*, Warszawa 1958, s. 245.

woju ludzkości. Ona jest wieczna, tylko samo jej pojmowanie i realizacja zmienia się na przestrzeni dziejów w zależności od zmian w świadomości społecznej. Gdy okazało się, że historia to ciągły ruch naprzód, (taka jest przynajmniej teza m.in. Hegla i Condorceta) i tylko od ludzi zależy, jak on będzie wyglądał, to zrozumienie tej prawdy spowodowało, że część z oświeceniowych utopistów już nie sytuuje swoich przyszłych rajów na odległych wyspach, gdzieś poza głównym nurtem życia na świecie. Ucieczka od realnie istniejącego świata z góry jest skazana na niepowodzenie, jedynym wyjściem jest próba zmiany istniejącej rzeczywistości na inną – lepszą – i wpisanie jej w rekonstruowaną historyczną narrację. Teraz głównym celem utopistów jest stworzenie takiej organizacji całej ludzkości, by postęp okazał się dobrodziejstwem dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla garstki wybranych. Pojawia się utopia otwarta, na razie nieśmiało, wchodzi jakby przez kuchenne drzwi dziejów gatunku, ale z czasem zadomowi się na dobre.

W utopii stworzonej przez H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena jest wiele nici łączących je z utopiami renesansu. Podobnie drobiazgowo podchodzą do problemu zaspokajania podstawowych potrzeb bytowych i organizacji życia społecznego. W przypadku K. Fouriera i R. Owena widoczna jest fascynacja życiem wiejskim oraz chęć powrotu do okresu przedindustrialnego¹⁴. Spokojne życie zgodne z naturą jest ich ideałem i w ocenie jego wartości niewielka jest różnica pomiędzy nimi a przykładowo T. Morusem. Ale różnica staje się znacząca, gdy na oba rodzaje utopii popatrzymy z punktu widzenia historycznego. U T. More'a miasta były jeszcze właściwie „przedłużeniem wsi”, nawet uprawiane w nich rzemiosło – tkactwo – było uzależnione od produkcji wsi. Natomiast po rewolucji przemysłowej miasta stały się samowystarczalnymi ośrodkami, a rolnictwo przestało dominować. I może z racji tej mentalnej różnicy nie są oni w stanie już tak szczegółowo planować życia rolniczego poszczególnych jednostek. I choć nadal w ogólnych zarysach zasady organizacji życia mieszkańców owenowskiej komuny i fourierowskiej falangi aż tak bardzo nie różnią się od organizacji życia w morusowskiej Utopii, to trzeba sobie zdawać sprawę, że dla tych dwóch socjalistów utopijnych postulat „życia na wsi” jest dużo bardziej idealistyczny, może wręcz sentymentalny. Ale jak wiadomo, diabeł tkwi w szczegółach, i tutaj te różnice się ujawniają. Po pierwsze, system kontroli społecznej nawet u R. Owena, który podobnie jak T. More stosuje identyczne rozwiązania ekonomiczne (likwiduje własność prywatną), nie jest już tak surowy i dokuczliwy jak w Utopii. Zmienia się pojmowanie szczęścia jednostki. Wprawdzie Morus twierdził, że w jego Utopii wszystko jest podporządkowane szczęśliwemu życiu. Jednak pojmował je w dość specyficzny sposób, jako totalną kontrolę jednostki, pilnowanie, by przypadkiem nie była nieszczęśliwa, tzn. znalazła się przez chwilę bez jakiegoś pożytecznego zajęcia lub oddawała się niemoralnym, zdaniem

¹⁴ Owenowi drogi był obraz społeczeństwa przedindustrialnego, społeczeństwa rolniczego, w którym produkcja nierolnicza tzn. rzemiosło była drugorzędym źródłem utrzymania. Szerzej patrz R. Owen, *Uwagi o skutkach systemu partyjnego*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 202. K. Fourier podobnie jak R. Owen jest rzecznikiem dezurbanizacji i wspólnot wiejskich. Zob. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 21.

T. More'a, rozrywkom¹⁵. Każdy zaś z trzech wymienionych socjalistów utopijnych nie zamierzał, przynajmniej tak było w teorii, stosować środków przymusu, jak to miało miejsce w renesansowych utopiach. K. Fourier, na przykład, tolerował w falansterach lenistwo i nieróbstwo¹⁶, a u R. Owena wprawdzie każdy musiałby pracować, jednak nie pod tak ścisłym nadzorem jak w Utopii Morusa.

Jest, jak widać, poważna różnica pomiędzy utopiami zamkniętymi a raczkującym jeszcze utopiami otwartymi – to wolność i swoboda, jaką cieszy się pojedynczy człowiek w społeczeństwach przyszłości stworzonych przez socjalistów utopijnych. Istnieje jednak jeszcze jedna poważna różnica, dzięki to której socjaliści utopijni przestali tworzyć utopie zamknięte. A przecież i w samym oświeceniu powstało kilka utopii zamkniętych, choćby np. I. Krasickiego *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, *Zamma* markiza de Sade'a. Chodzi oczywiście o spojrzenie na historię i postęp. Każde pokolenie w przyszłych społeczeństwach właśnie dzięki postępowi w naukach „idzie do przodu”, przez co znajduje się coraz bliżej celu, którym jest zjednoczona szczęśliwa ludzkość. Dojście do ideału jest tylko kwestią czasu, ale całe życie utopijnych społeczeństwa jest tak skonstruowane, żeby kroczyły one prostą drogą wytyczoną przez naukę. H. Saint-Simon uważa, że postęp to praca dla przemysłowców i ciągły rozwój społeczeństwa industrialnego. K. Fourier przedstawia kolejne etapy, które musi ludzkość przebyć, by dojść do upragnionego celu, jakim jest Harmonia. Według jego dokładnych obliczeń dojście do stanu Harmonii miało zająć ludzkości niespełna 30 lat. Ale pomimo tego krótkiego okresu, który dzielił od realizacji ideału, w społeczeństwie przyszłości Fouriera czas nie jest cykliczny.

Utopia, jak widać, jest nierozzerwalnie związana z swoim czasem historycznym, przez co nie jest i nie może być gatunkiem statycznym. W każdym okresie dziejów dominuje specyficzny rodzaj utopii, charakterystyczny dla owych czasów. Tak było w starożytności, renesansie, oświeceniu i oraz we współczesności. Główna idea utopii, tj. myśl przewodnia stworzenia szczęśliwego społeczeństwa: Arkadii, Raju na ziemi, pozostaje przez cały czas niezmienna. Zmieniają się jednak sposoby jej organizacji, choć cel pozostaje taki sam – dobro ludzkości. Jest on jednak krańcowo różnie rozumiany. Pojmowanie owej sprawiedliwości ulega ciągłym zmianom, inaczej widziano sprawiedliwe i szczęśliwe społeczeństwo w starożytności, inaczej w renesansie, oświeceniu, a jeszcze inaczej w wieku dwudziestym.

Platon, gdy pisał o sprawiedliwym państwie, myślał o stworzeniu takiej organizacji, hierarchizacji społeczeństwa, które ustrzegłoby się błędów demokracji ateńskiej. Dlatego postulował stworzenie odpowiedniej hierarchii społecznej, ustanowienie czterech kast społecznych, niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania państwa. Wychowanie wszystkich członków społeczeństwa jako podporządkowanie

¹⁵ W Utopii T. More'a „ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”. Patrz T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, przedmowa opatr. M. Rode, Poznań 1947, s. 68.

¹⁶ „Dzięki dobrobytowi falanga zapewnia wszystkim swoim członkom, nadając im wraz z prawem pracy prawo do beztroski i prawo do lenistwa. Wszak każdy, nawet jeśli nie pracuje, ma zagwarantowane minimum egzystencji”. Zob. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów...*, s. 120.

zgodnej z natury bytu hierarchii wyższych i niższych czynności miało za zadanie wypracowanie organizmu politycznego stwarzającego doskonale warunki do rozwoju państwa w taki sposób, by możliwości jednostek zostały jak najlepiej wykorzystane dla dobra ogółu. Zatem głównie w rozwiązaniu problemów natury politycznej, w zaprowadzeniu rządów filozofów¹⁷ upatrywał Platon szansę ustanowienia społeczeństwa sprawiedliwego.

Odmienne podchodził do tego samego problemu Tomasz Morus. W jego czasach dokonywały się poważne zmiany ekonomiczne powodujące upadek tradycyjnych gałęzi gospodarki, co w efekcie przyniosło głód niższym warstwom społecznym. Rosło rozwarstwienie społeczne, a w szczególności problem wielkiej własności ziemskiej, której gwałtowny rozwój, odbywający się kosztem biedniejszych mieszkańców dawnej wsi, był najpoważniejszym czynnikiem zmieniającym oblicze angielskiej prowincji. To właśnie problemy ekonomiczne, takie jak gwałtownie powiększająca się kosztem drobnych rolników wielka własność ziemska, powstające zręby kapitalistycznej gospodarki, okazały się ważniejsze od problemów natury politycznej¹⁸. Zlikwidowanie własności prywatnej, zrównanie ludzi pod względem majątkowym, uczynienie całego bogactwa kraju dobrem wspólnym, było dla T. More'a podstawowym warunkiem umożliwiającym stworzenie sprawiedliwego i szczęśliwego społeczeństwa. Zmiany ekonomiczne miały automatycznie doprowadzić do przewartościowań w sferze politycznej. T. More był przekonany, że własność prywatna jest źródłem wszelkiego zła, a jej usunięcie pozwoli na utworzenie sprawiedliwego społeczeństwa.

Kwestie własności okazały się ważne nie tylko dla Tomasza More'a. Siedemnastowieczni angielscy utopiści, tacy jak Gerard Winstanley (*Prawo wolności* 1652) czy J. Harrington (*Oceana* 1656), podobnie jak More, głównym celem swoich utopii uczynili ograniczenie lub też całkowite zniesienie własności ziemskiej i środków produkcji¹⁹.

Osobne miejsce zajmuje ewolucja wolności jednostki w utopii. Począwszy od *Państwa*, a skończywszy na utopii T. Campanelli, wolność pojedynczego człowieka jest poważnie ograniczona. Owi utopiści, dążąc do ustanowienia państwa sprawiedliwego i dobrego, doszli w zasadzie do państwa totalnego, którego organizacja doprowadziła do zacieśnienia wolności, a czasem nawet do zaprowadzenia niewolnictwa²⁰. W platońskiej *Rzeczypospolitej* wolność jednostki jest poważnie ograniczo-

¹⁷ Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 71.

¹⁸ Zob. rozdział II.

¹⁹ Utopiści, m.in. T. More, G. Winstanley, J. Harrington, czy Campanella, byli przekonani, że własność budzi w ludziach wszelką chciwość i pożądanie, prowadzi do wyzysku i sprzyja rozwojowi w człowieku najgorszych instynktów. Na przykład: G. Winstanley, uważał, że stan szczęśliwości społeczeństwa osiągną likwidując handel, w nim, a w szczególności w handlu ziemią upatrywał główne źródło nieszczęść ludzkich, zaś J. Harrington domagał się znacznego ograniczenia własności prywatnej, proponując ustanowienie górnej granicy majątku, jaki mogła posiadać jednostka. – por. W. Kornatowicz, *Wstęp*, [w:] F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, Warszawa 1954, s. 42–44.

²⁰ Ibidem, s. 50.

na, np. jest ona „chroniona” przed zgubnymi wpływami m.in. sztuki, która zdaniem Platona jest tylko naśladownictwem rzeczywistości²¹.

W utopiach renesansu sytuacja wygląda podobnie – każda osoba ma dokładnie zaplanowane miejsce w drabinie społecznej i twórca utopii najlepiej wie, co dla niej jest dobre, a co złe. Miejsca, które zajmuje w hierarchii społecznej, nie powinna opuszczać – dosłownie i w przenośni. W morusowskiej Utopii nawet na tak niewinną, zdawałaby się, czynność jak spacer po okolicznych polach, należało uzyskać zgodę osób trzecich²². Jednostka jest zniewolona, ale niemożliwe jest uzyskanie powszechnej równości bez zniesienia wolności pojedynczego człowieka.

Problem wolności jednostki ulega w utopii takiej samej ewolucji, jak pojmowanie państwa sprawiedliwego. Tam, gdzie w utopii pojawia się postęp pojmowany jako ruch do przodu i czas nie jest cykliczny, autonomia jednostki staje się coraz to większa. I tak od totalnego zniewolenia, które miało miejsce m.in. w utopiach Platona, Morusa czy Campanelli²³, dochodzimy do powolnego „odzyskiwania” przez jednostkę należnych jej swobód. Proces ten rozpoczyna się już w systemach utopijnych stworzonych przez H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena.

Jest to związane ze sposobem traktowania zagadnień ekonomicznych i przekształcania się utopii zamkniętej w utopię otwartą. Wprawdzie jeszcze w oświeceniowym problem zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego dominował w wszystkich trzech utopistów, jednak już u nich, a w szczególności u Saint-Simona, powoli miejsce „pełnego brzucha” zaczyna zajmować postęp społeczny, rozwój ducha, pojmowany jako ruch do przodu. Związane jest to ze sposobem rozwiązania problemu nędzy. H. Saint-Simon przekonany jest, że postęp naukowy, rozumiany przez niego jako wspólna praca naukowców, wynalazców i wytwórców na rzecz przemysłu, ciągle zwiększanie produkcji, jest jedynym sposobem na rozwiązanie niedoboru dóbr w społeczeństwie. Droga do dobrobytu zatem nie prowadzi u niego przez zaprowadzenie totalnej równości, a wręcz przeciwnie, powołuje się on na istniejącą biologiczną nierówność, czego naturalną konsekwencją jest istnienie zróżnicowania pod względem majątkowym. Po drugie, jeśli społeczeństwo ma się rozwijać, to muszą

²¹ „począwszy od Homera, wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielnosci i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają. [o szkodliwości malarstwa] ...barwy wzrok nasz w błąd wprowadzają i stąd to całe jakieś widoczne pomieszanie w naszej duszy i niepewność. [poeta] on przecież podobny do niego [malarza] i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do prawdy i tym, że z takim samym pierwiastkiem w duszy ludzkiej obcuje. [...] wobec tego słusznie byśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić”. Platon, *Państwo*, s. 315, 320.

²² Tak wyglądała swoboda poruszania się w Utopii: „Jeżeli ktoś pragnie odwiedzić przyjaciela, mieszkającego w innym mieście lub odbyć podróż dla samej przyjemności, łatwo uzyskuje pozwolenie od swoich syfogramtów i traniborów. Wyjeżdża więc kilku razem, otrzymawszy od księcia list, który poświadcza, że pozwolono im odbyć podróż, i wyznacza dzień powrotu. [...] Lecz jeśli ktoś samowolnie, bez listu księcia przekroczył granice swej prowincji i został schwytany, naraża się na haniebne skutki: odprowadzony jako zbieg, otrzymuje surową karę, a w razie ponownego wykroczenia traci wolność. [...] Jeśliby komus przysłała ochota zrobić wycieczkę na pola okalające miasto, wolno mu to uczynić za zgodą swego ojca rodziny i żony swej [...]”. Szerzej T. More, *Utopia...*, s. 67–68.

²³ Szerzej na temat kontroli społecznej u T. Campanelli: J. Szacki, *Wstęp*, [w:] T. Campanella, *Miasto Słońca*, s. 11.

istnieć różnice pomiędzy ludźmi, niezbędne jest zachowanie wolności jednostki. Wprawdzie u H. Saint-Simona część ludzi dla dobra społeczeństwa i dobra postępu musi być oszukiwana, ale to tylko z dwóch powodów: po pierwsze, dlatego, że ich poziom intelektualny jest za niski, by mogli w świadomy sposób uczestniczyć w życiu społecznym, po drugie dlatego, że ludzie ci nie są przygotowani do korzystania z tak wielkiego daru, jakim jest wolność²⁴. Taka manipulacja nie miałaby miejsca w przypadku osób uświadomionych i wykształconych. Nie zmienia to jednak faktu, że w porównaniu z morusowską Utopią jednostka jest mniej ograniczona przez społeczność, w której żyje.

W przypadku Owena likwidacja nierówności majątkowych jest fundamentem, na którym ma się opierać społeczeństwo przyszłości, bo dzięki temu zostanie usunięta jedna z najważniejszych przeszkód zniewalających człowieka. Człowiek, który nie musi się troszczyć o swój byt, jest jednostką wolną, mogącą swobodnie zająć się tym, co najbardziej odpowiada jej zdolnościom i pragnieniom. Falanga K. Fouriera miała zostać założona głównie po to, by ludzie mogli w pełni korzystać z tego wielkiego daru, jakim jest wolność, m.in. realizując swoje życiowe pasje. Swobodny rozwój człowieka, to główny cel istnienia falangi. Rozwój społeczny w tych przypadkach oparty jest na wolnych, odpowiednio uświadomionych jednostkach. Wszyscy trzej socjaliści utopijni są przekonani, że tylko wolni i realizujący swoje pragnienia ludzie są w stanie tworzyć szczęśliwe społeczeństwo. Dlatego nie do pomyślenia jest taka kontrola ludzkich poczynań, jaka ma miejsce u Morusa czy też Campanelli.

W oświeceniu likwidacja biedy jest nadal najważniejszym zagadnieniem, ale utopiści nie zatrzymują się tylko na rozwiązaniu tego problemu, lecz kreślą już wizję zjednoczonej ludzkości, której głównym celem jest dalszy rozwój w oparciu o indywidualny wkład wolnych jednostek. Choć mieszkańcy Utopii też zajęci byli rozwojem ducha, jak pisze T. More: „przecież głównym celem całego ustroju społecznego Utopii obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych jest zapewnienie obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych, mogli się swobodnie poświęcać kulturze duchowej²⁵” – jednak podstawowym celem jest zapewnienie dostatku oraz bezpieczeństwa socjalnego i odizolowanie się od wpływów zewnętrznych. Mieszkańcy Utopii czynią wszystko, by odgrodzić się od świata i uchronić swoją idealną społeczność przed zmianami. Bowiem jakakolwiek zmiana mogła oznaczać dla idealnego państwa tylko jedno – zmianę na gorsze. To przekonanie, że cel, jakim jest idealne państwo, został osiągnięty, czyni z utopii renesansu utopie zamknięte, gdzie czas ma postać cykliczną, nie istnieje kategoria postępu pojmowanego linearnie, pojmowanego jako ruch do przodu. W utopiach renesansowych czas historycznie pojmowany nie istniał. Społeczeństwo było doskonałe i nie istniała już potrzeba jakichkolwiek zmian. Wyjątkiem może być Atlantyda F. Bacona, gdzie dokładnie co 12 lat udawali się specjaliści wysłannicy do obcych

²⁴ Zob. J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [w:] H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. I, s. 14–15.

²⁵ *Ibidem*, s. 60.

krajów, aby zaopatrzyć się w książki i wszelkie inne materiały naukowe. Mieszkańcy Atlantydy nazywali ich „nabywcami światłości”²⁶.

Bacon wiedział, że społeczeństwa zamknięte nie rozwijają się i po pewnym czasie ulegną degeneracji. Jednak większość społeczności utopijnych stworzonych w odrodzeniu, to społeczeństwa zamknięte.

Inną postać ma już utopia wypływająca z ducha oświecenia. Następuje powolne odejście od rozumienia utopii jako ukonstytuowanego na stałe i regulowanego sztywno planu stworzonego przez jej twórców²⁷. Pojawia się pojęcie postępu rozumianego linearnie. Jednak powoli zarysowuje się potrzeba rozwoju jednostki, która nie ma już tak dokładnie zaplanowanego miejsca w społeczeństwie, i gdzie jej samorealizacja połączona z wolnością jest czymś istotnym dla społeczeństwa.

Utopia dwudziestowieczna kontynuuje problematykę rozpoczętą u schyłku oświecenia przez socjalistów utopijnych. Podobnie jak w poprzednim wieku dwudziestowieczni myśliciele chcą stworzyć szczęśliwe społeczeństwo, nie budują jednak gotowego schematu idealnego społeczeństwa. Podobnie zresztą jak i socjaliści utopijni, którzy nakreślili dokładnie ideał, do którego dążyć ma ludzkość²⁸. Twórcy dwudziestowieczni już nie są tak skrupulatni w określaniu etapów, które powinna przebyć ludzkość, by osiągnąć stan idealny. Widoczne jest to na przykład w utopii H.G. Wellsa *Ludzie jak bogowie*, gdzie w porównaniu do socjalistów utopijnych życie jednostek w społeczeństwach oraz ich przyszłość nie jest tak dokładnie zaplanowana, a osiągnięcie celu, jakim jest idealne społeczeństwo, zostało odłożone na odległą przyszłość. Wells nawet przyznaje się do tego, że cel został dokładnie określony, dlatego przyszłość szczęśliwego społeczeństwa w jego utopii, a także i w większości dwudziestowiecznych utopii, to wielka niewiadoma. Nie może być zresztą inaczej, jeśli sam autor jej nie znał. Jak pisał H.G. Wells: „życie jest obietnicą, czekającą ciągle. Kiedyś życie, którego ty i ja jesteśmy tylko zwiastunami, atomami i wirami, obudzi się wreszcie, tutaj i wszędzie. [...] Otworzy senne oczy przeciągnie się i uśmiechnie patrząc w twarz tajemnicy Boga. [...] I to będzie dopiero początek, tylko początek!”²⁹. W tym uświadomieniu sobie niewiadomej oczekującej przyszłości pokolenia należy widzieć wpływ XX-wiecznych rewolucji naukowych, które poza nowymi ujęciami świata otworzyły też ogromne tereny *terrae incognitae*. Nagle ludzka wiedza przestała być odnoszona tylko do tego, co ważne w Układzie Słonecznym, ale sięga w przestrzenie międzygwiazdne oraz poziomy subatomowe. W utopiach dwudziestego wieku społeczeństwa przyszłości bez przerwy ewoluują, postęp cywilizacyjny zdaje się nie mieć końca. Biorąc pod uwagę utopie najbardziej

²⁶ Szerzej patrz w F. Bacon, *New Atlantis*, [w:] *The Great Books of the Western World*, t. 28, Chicago 1990, s. 214.

²⁷ G. Woodcock, *Utopias in Negative*, *Sewanee Review*, 64, 1956, s. 81–87.

²⁸ Stan idealny według K. Fouriera – dojście do Harmonii, miał być osiągnięty dość szybko, po przejściu przez etapy przejściowe, m.in. Gwarantyzm. Później uczniowie Fouriera, wbrew naukom swojego mistrza, odłożyli realizację stanu idealnego Harmonii w odległą przyszłość. Zob. A. Sikora, *Fourier...*, s. 131.

²⁹ H.G. Wells, *Ludzie jak bogowie*, przeł. J. Sujkowska, Gliwice 1993, s. 180.

sztandarowe, które wytyczają główny kierunek zmian, możemy stwierdzić, że utopia na przestrzeni dziejów uległa olbrzymiej przemianie. Mamy bowiem przejście od społeczeństw zamkniętych do społeczeństwa kosmicznego, obejmującego cały znany człowiekowi wszechświat. Taka wizja społeczeństw przyszłości ma miejsce w utopiach autorstwa m.in. I. Asimowa, A. France'a czy wspomnianego już wcześniej H.G. Wellsa. Opisane przez nich społeczeństwa przyszłości nie są społeczeństwami zamkniętymi, cały czas ewoluują, a ich rozwój polega na ciągłym doskonaleniu i zdobywaniu wiedzy. I jakkolwiek w postulacie zdobywania wiedzy nie różnią się od społeczeństw utopijnych H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena, to jednak spojrzenie na przyszłość ludzkości jest już dokonywane z perspektywy kosmosu. Nie chodzi o samo zjednoczenie ludzi na Ziemi (jak chcieli socjaliści utopijni), utopia wykracza poza naszą planetę – miejscem akcji już jest cały wszechświat. Postęp jest jednym z podstawowych warunków istnienia społeczeństwa. Kierunek postępu jest oczywiście odpowiednio przemyślany i wybrany³⁰. Chodzi o taki rodzaj postępu, który ma przynieść szczęście ludzkości, a nie stać się dla niej przekleństwem. Nie są to społeczeństwa doskonałe, dużo im do ideału brakuje i są tego świadome. Tym też różnią się od społeczeństw stworzonych przez socjalistów utopijnych, którzy żyli w przeświadczeniu, że droga do ideału wprawdzie jest daleka, ale być może już następne pokolenie zdoła ją przebyć.

W planowaniu społecznym dwudziestowiecznych utopistów istnieje ów ideał, umiejscowiony jest gdzieś na końcu planu, niekończącej się drogi ich rozwoju. Można go porównać do niekończącego się rozwoju świadomości ducha. Widoczne jest ciągle posuwanie się do przodu. Utopia, parafrazując słowa Hegla, przechodzi przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to, by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie. I dopiero wtedy, oczyszczona, dojść może do poziomu ducha³¹.

Droga, jaką przebywa duch w XX wieku, jest jednak niezwykle kręta, pełna powrotów do modelu utopii zamkniętej, czego dowodem jest istnienie choćby *Walden Two* B. Skinnera. Utwór B. Skinnera, który się pojawił w latach trzydziestych minionego stulecia, jest utopią zamkniętą, przez co radykalnie różni się od utopii stworzonych w poprzednim stuleciu. Jest to próba zbudowania doskonałego społeczeństwa opartego na zasadach psychologicznych³². Społeczeństwo przyszłości B. Skinnera jest zorganizowane zgodnie z prawami behawioryzmu, zastosowanie inżynierii behawiorystycznej pozwala na zastąpienie społeczeństwa opartego na konkurencji przez społeczeństwo oparte na wzajemnym poszanowaniu i współpracy³³.

³⁰ „My sponsorujemy naukę już od trzech tysięcy lat i oto miliony najlepszych mózgów, niby winne grona, zostały wyciśnięte w prasie wiedzy. Jakże mam określić przebytą przez nas drogę? Zbadaliśmy, wypróbowaliśmy, zgłębiliśmy i przemyśleliśmy wiele różnych problemów na kwestie przestrzeni. [...] Przed nami leży wiedza niezaspokojona, niezgłębiona i możemy z niej czerpać i czerpać bez końca, a czerpiąc rosnąć”. Ibidem, s. 280.

³¹ A. Landman, *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. XVI,

³² Zob. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska J. Radzicki, Warszawa 1994, s. 584–485.

³³ B.F. Skinner, *Walden Two*, New York 1972, s. 261.

W swoim planowaniu społecznym powraca on do wzorców renesansowych, m.in. podając liczbę osób, która jego zdaniem powinna tworzyć taką idealną społeczność. Organizuje także w każdym, nawet najmniejszym szczególe, życie jednostki. Działania ludzkie i wzajemne relacje jednostek są w jego społeczeństwie oparte na teorii wzmocnień pozytywnych³⁴. B. Skinner powraca do idei samowystarczalnej osady miejskiej, zamkniętej, której członkowie nie tylko nie kontaktują się ze światem zewnętrznym, ale nawet rezygnują z nauki historii oraz z innych treści światopoglądowych, jako nie posiadających większej użyteczności praktycznej. Do tego należy jeszcze dodać i powiązanie z skompromitowanymi niebehawiorystycznymi społeczeństwami. Wydaje się to całkiem rozsądne, zważywszy, że celem B. Skinnera jest przecież świat bez bohaterów i autorytetów, świat bez sławy i chwały, gdzie triumf nad drugim człowiekiem nie jest osiągnięciem godnym pochwały³⁵. Jak widać, w linearnie pojmowanej historii również mogą wystąpić momenty cyklicznego nawrotu³⁶. Jeśli jednak staną się one zbyt częste, to wtedy umyka sens dziejów i nie jest to już linearne spojrzenie na dzieje. Wracamy do chaosu, w którego przestrzeniach funkcjonują zamknięte idealne Miasta Słońca czy Walden Two.

W dwudziestowiecznej utopii takich nawrotów nie notujemy zbyt dużo. Pewne jest, że gatunek ten ulega ciągłej ewolucji, a jeśli weźmiemy „pod lupę” dzieła czołowych utopistów, to można pozwolić sobie na przeprowadzenie pewnych uogólnień oraz wyznaczenie celu głównego, owej samowiedzy myślenia utopijnego. Jednak nie jest to definitywne zakończenie, bo jeśli już coś chcemy zakończyć, to przestaje to już być fenomenologią ducha, chyba że przyjmiemy, że samoświadomość utopii osiągnęła w twórczości I. Asimova stan ducha, co oczywiście nie jest prawdą. Jest to bowiem proces otwarty, w każdej chwili może pojawić się kolejna utopia, która będzie krokiem naprzód w fenomenologii ducha w utopii.

Widoczny jest w utopii postęp, jeśli chodzi o uświadomienie sobie wolności w przytoczonych przez ze mnie przykładach utopii, z tym że można w tym linearnym rozwoju zauważyć etapy cykliczne, w których jak gdyby się cofnął. Dlatego zająłem się tymi utopiami, w których ewolucja wolności jednostki dokonała się w największym stopniu, jednak nie możemy rozciągnąć tego zjawiska na wszystkie utopie, większość z nich nie bierze udziału w tak zwanym pochodzie ducha i niewiele różni się od swoich pierwowzorów.

Utopia zamknięta może się jeszcze pojawiać, ale to nie zmienia faktu, że nie ma już odwrotu od obranego kierunku rozwoju, wytyczonego przez socjalistów utopijnych i później przez utopistów dwudziestowiecznych, takich jak H.G. Wells, A. France i I. Asimov, którzy już na społeczeństwo przyszłości patrzą z perspektywy kosmosu, nieskończoności. Oczywiście nie jest to koniec ewolucji utopii. Utopistom przecież chodzi o to, o czym pisał H.G. Wells – przeniknięcie misterium, jakie nas

³⁴ J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1996, s. 75.

³⁵ Ibidem, s. 79.

³⁶ Linearność dziejów nie wyklucza powtarzalności ani nawet cykliczności zmian, lecz prowadzi do traktowania cykli i powtórzeń jako składników zmian układających się w ciąg kolejnych wydarzeń, czyli w tok rozwojowy. Szerzej Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów...*, s. 10.

przenika, tej tajemnicy, która ostatecznie może być, „jedyną rzeczą, która naprawdę ma znaczenie i chociaż w obrębie reguł i granicy tej gry, którą jest życie, kiedy łapie się pociąg albo płaci za rachunek, tajemnica ta nie znaczy w ogóle nic³⁷”. Dopiero odejście od tzw. prozy życia i usilne podążanie w stronę tajemnicy jest celem nowoczesnej utopii. Ewolucja, jaką przeszła utopia, prowadzi do utopii, która zaczyna się zajmować przybliżaniem do prawdy ostatecznej. Czymkolwiek ta prawda jest.

Phenomenology of Utopia

Abstract

Utopia undergoes constant evolution, and when we consider the work by leading utopian philosophers we can draw certain generalisations within the genre, and we can determine the main objective which is self-knowledge in utopian thinking. Utopia, paraphrasing Hegel's words, goes through several stages determined by its own character in order to reach knowledge about what it is in itself through versatile experience of itself. Only then, purified, it can attain the level of spirit.

³⁷ H.G. Wells, *Nauka i prawda ostateczna*, przeł. M. Appelt, [w:] *Wielkie eseje w nauce*, red. M. Gardner, Warszawa 1998, s. 382.

Andrzej Warmiński

Mit arkadyjski

a (nie)możliwość powrotu do stanu

„utraconej niewinności”

I. Dychotomia między człowiekiem a przyrodą powstała w momencie, kiedy zasada indywiduacji spowodowała, że człowiek uzyskał samoświadomość własnej bytowej autonomizacji. Inaczej mówiąc, korzenie ludzkości wyrastają ze środowiska naturalnego, ale ona sama nie należy już do klasy naturalistów (w dosłownym słowa tego znaczeniu), stanowiąc odrębny byt. W sferze opisu i oceny istniejącego stanu rzeczy (teraźniejszość oraz częściowo przeszłość) pojawia się tutaj sytuacja antagonizmu, walki i konfliktu, natomiast na płaszczyźnie normatywnej (przyszłość) zarysowuje się wizja harmonijnej współegzystencji człowieka i natury, opartej na ukrytym założeniu, mówiącym o możliwości przezwyciężenia opozycji: człowiek – środowisko przyrodnicze. Niekiedy wizja ta opiera się wprost na hasłach „powrotu do natury”, obecnie zmodyfikowanych w tym sensie, że idee zawarte w nich mają być realizowane w oparciu o naturalne skłonności występujące w człowieku, który przekracza granice własnej immanencji („myśl jak góra” A. Leopolda).

Realizacja marzenia o jedności człowieka i otaczającej go rzeczywistości jest możliwa pod warunkiem, że natura człowieka oraz natura przyrody są ze sobą tożsame. Problem polega na tym, jak osiągnąć stan zbliżony do pierwotnej identyfikacji; zbliżony, ponieważ zasada indywiduacji do tego stopnia wpisana jest w ludzkie życie, że nie jest już możliwe (z wyjątkiem takich stanów poznawczych, jak nirwana, przeżycie ekstatyczne, przeżycie mistyczne, druga faza *participation mystique*, „uczucia oceaniczne” itd.) istnienie w sposób ciągły bytu „czystego”, polegającego na zaniku rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem partycypacji. Bez wątplenia człowiek jest bytem „naturalnym” ze względu na swą cielesność, ale jego egzystencja zanurzona jest coraz głębiej w kulturze i cywilizacji. Człowiek pierwotny nie odczuwał sprzeczności między własnym istnieniem a bytem przyrody, ponieważ sam był naturą. W trakcie rozwoju uzyskuje samoświadomość własnej odrębności i w pewnym momencie rozpoczyna się (opisywany m.in. przez Nietz-

schego) okres względnej równowagi między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe, a później walki o dominację nad przyrodniczym otoczeniem. Większość homeostacyjnych teorii formułowanych jest pod wpływem tęsknoty za utraconym stanem pierwotnej harmonii między naturą a kulturą i posiada utopijny charakter, chociaż niektóre koncepcje (np. *satori* w filozofii Wschodu) brzmią przekonująco. Natomiast bardziej radykalne postulaty powrotu do samej natury opierają się (pomijając tutaj niemożliwość pozbycia się uwarunkowań społecznych, w tym kulturowych) na błędnym założeniu, ponieważ istota ludzka totalnie partycypująca w naturalnym porządku świata, pozbawiona zostaje człowieczeństwa¹.

II. Tęsknota za powrotem do utraconej krainy wiecznej szczęśliwości – Edenu, Wypś Szczęśliwych, Arkadii – występuje często zarówno na gruncie sztuki jak i filozofii. Stanowi ona wyraz konfliktu między naturą a kulturą, rozgrywającego się w samym człowieku oraz, w konsekwencji, związanego z jego stosunkiem do cywilizacji, a także samej przyrody. Ta sprzeczność między naturą a kulturą postrzegana była przez myślicieli już od dawna, czego wyrazem może być teoria Zygmunta Freuda (zwłaszcza z pierwszego okresu jego twórczości), który wyodrębnił trzy podstawowe poziomy ludzkiej psychiki: *id*, *ego*, *superego*, przy czym *ego* znajduje się w trudnej sytuacji, ponieważ wywierają na nie presję zarówno naturalne skłonności człowieka jak i wymogi kulturowe.

To swoiste rozdarcie człowieka, związane z sprzecznościami występującymi między naturą a kulturą, dostrzegane było również m.in. przez niektórych chińskich filozofów (IV w. p.n.e.), którzy utrzymywali, że we Wszechświecie występują dwie siły: męska – *jang* (odpowiadająca za kreatywność, uporządkowanie, harmonię, stabilizację) i żeńska – *jin* (dążąca do chaosu, destrukcji, zmiany oraz dysharmonii). Kosmos rozwija się w sposób prawidłowy, kiedy między tymi dwiema siłami istnieje stan równowagi. *Jin* (podobnie jak u Fryderyka Nietzschego pierwiastek dionizyj-ski) związany jest z naturą, natomiast *jang* (nietzscheański żywioł apolliński) przede wszystkim z kulturą.

Założenia filozoficzne autora *Narodzin tragedii z ducha muzyki* opierają się m.in. na przekonaniu, że w przeszłości człowiek i przyroda stanowili jedność, istniała między nimi relacja tożsamości. W wyniku procesu ewolucji człowiek uzyskał świadomość własnej odrębności i rozpoczął się tzw. proces indywiduacji, polegający m.in. na tym, że podmiot poznający zaczął tworzyć kulturę, podkreślając w ten sposób swoją autonomiczność w stosunku do natury, a także innych ludzi. Zdaniem Nietzschego, w pewnym momencie rozwoju kultury antycznej (chodzi tutaj o tragedię grecką) nastąpiła równowaga między naturą (żywioł dionizyj-ski) a kulturą (pierwiastek apolliński). Ten stan harmonii nie trwał jednak zbyt długo, ponieważ rozpoczął się, trwający do współczesnych nam czasów, okres dominacji elementów kulturowych nad naturalnymi. W ten sposób człowiek, posiadający jedynie ograniczony dostęp

¹ Ma to miejsce w przypadku skrajnej ekstrawertyzacji rzeczywistości (C.G. Jung *Typy psychologiczne*, tłum., R. Reszke, Warszawa 1997, s. 372–377).

do swoich biologiczno-popędowych korzeni, stał się bytem niepełnym, a jego rozwój posiada jednostronny i ograniczony charakter. Autor *Tako rzecze Zaratustra* był przekonany, że w nadczłowieku nastąpi ponowne zharmonizowanie (na wyższym jakościowo poziomie) tych dwóch współkonstituujących człowieka doskonałego (istniejącego jako byt autentyczny) elementów.

Istotny jest tutaj fakt, że praktycznie rzecz biorąc koegzystencja między człowiekiem a środowiskiem naturalnym (przyrodą) jest możliwa, pod warunkiem twórczego wykorzystania naturalnych skłonności tkwiących w jednostce ludzkiej, takich jak pierwotne instynkty, popędy, intuicje, ukryte treści psychiczne. Człowiek pierwotny nie odczuwał sprzeczności między własnym istnieniem a bytem przyrody, ponieważ sam był naturą. Główny problem jednak, który związany jest z powrotem współczesnego człowieka do Arkadii, nie jest oparty na pytaniu, czy, a jeżeli tak, to pod jakimi warunkami możliwe jest osiągnięcie powtórnej harmonii między człowiekiem a jego środowiskiem, lecz na kwestii: czy człowiek może porzucić kulturę i powrócić, tak jak postulowali to niektórzy filozofowie i artyści, do pierwotnego stanu „naturalnej” niewinności?

Hasła powrotu do natury głosił m.in. Jean Jacques Rousseau w swych dziełach: *Nowa Heloiza*, *Emil*, *Umowa społeczna*, *O początku i zasadach nierówności między ludźmi*. Tych prób powrotu do natury i biologicznych uwarunkowań człowieka było znacznie więcej. Wystarczy tutaj wspomnieć o Henry Davidzie Thoreau (1817–1862), który spędził dwa lata żyjąc na łonie natury w okolicach jeziora Walden. Jednak różnica między hasłami głoszonymi przez Rousseau a postawą Thoreau polega na tym, że ten ostatni żyjąc przez prawie dwa lata w samotności nie zaniedbał kontaktów z kulturą – dużo czytał i pisał; natomiast człowiek Rousseau miał pozbyć się wszelkich kontaktów z cywilizacją. Należy nadmienić przy tym, że w tym względzie poglądy autora *Umowy społecznej* można interpretować na dwa sposoby. O pierwszym już wspomniano – człowiek porzuca cywilizację i wraca na łono natury. Rousseau zdawał sobie jednak sprawę z utopijności tej idei, dlatego też w swoich dziełach, zwłaszcza tych o charakterze dydaktycznym, łagodził jej wymowę, wskazując na konieczność wychowywania dzieci w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, a także uzasadniając istnienie pewnych ról społecznych i nastawień moralnych, odwołujących się do naturalnego porządku świata. Trzeba również podkreślić, że między poglądami głoszonymi przez tego francuskiego myśliciela a jego życiem istnieje rozbieżność. Również Robinson Crusoe jedynie w ograniczonym przedziale czasowym trwa w zgodzie z naturą, korzystając jednak przy tym z wiedzy, którą zdobył uprzednio jako cywilizowany człowiek, i w zasadzie przeżył w samotności tak długi okres, ponieważ wierzył, że powróci do swoich kulturowych korzeni.

Skąd wziął się w kulturze europejskiej mit Arkadii – wymarzonego miejsca, w którym człowiek miałby osiągnąć stan wiecznej szczęśliwości? Arkadia to przecież kraina geograficzna (położona na Półwyspie Peloponeskim w Grecji), która istnieje do dzisiaj, a jej podstawowe źródła dochodów to pasterstwo i turystyka, rozwijająca się m.in. dzięki istnieniu homeostazy między naturą a cywilizacją.

Za właściwego twórcę poezji pasterskiej uważany jest Teokryt z Syrakuz (pierwsza połowa III w. p.n.e.), dla którego wymarzoną krainą spokoju miała być Sycylia. Życie pasterskie istniało wszędzie i zawsze, stanowiło swoistego rodzaju preludium do rozwoju cywilizacji. „W końcu – jak pisze Ernst Robert Curtius – cały ten świat pasterzy związany jest z naturą i miłością. Można powiedzieć, że w ciągu dwóch tysiącleci stąd wywodziła się właśnie większość motywów erotycznych”². To jednak Wergiliusz (70–19 p.n.e.) był tym poetą, który uczynił z Arkadii (zwłaszcza w *Bukolikach*) krainę zamieszkaną przez szczęśliwych ludzi oraz idealne dla życia zgodnego z rytmem przyrody miejsce. W poezji pasterskiej zawsze pojawiało się *locus amoenus* (rozkoszne miejsce), czyli sama przyroda, która swym pięknem, spokojem, kosmiczną wręcz harmonią i uporządkowaniem czyniła ludzi szczęśliwymi. Stworzona przez Wergiliusza arkadyjska utopia znalazła licznych naśladowców, zwłaszcza w literaturze (np. sielanki, romanse pasterskie) i w malarstwie nie tylko antyku, ale również w okresie renesansu, w klasycyzmie, sentymentalizmie. Przykładowo, do najsłynniejszych twórców literatury tego typu w okresie odrodzenia zaliczyć można Jacopa Sannazzaro (*Arcadia*, 1590 r.), Philipa Sidneya (*Arcadia*, 1590), Roberta Greene’a (*Arcadia*, 1590). Pastoralna literatura pisana była w formie sielanki (bukoliki, eklogi, idylli). W malarstwie, zwłaszcza w XVII i XVIII wieku, pojawia się pejzaż arkadyjski, a szczytowym momentem powodzenia mitu „ziemskiego raju” było założenie w Rzymie (1690 r.) Akademii Arkadyjskiej. Problem polegający na tym, czy człowiek jest w stanie odrzucić współtworzącą go warstwę kulturową i powrócić na łono samej natury, rozpatrywać będę tutaj na przykładzie czterech dzieł sztuki wyrosłych z basenu kultury Morza Śródziemnego: *Pieśni świętojańskiej o Sobótce* Jana Kochanowskiego, *Kandyda* Woltera, *Arearea* Paula Gauguina oraz *Odjazdu na Cyterę* Jeana Antoine’a Watteau. Każde z tych dzieł wyraża tęsknotę za powrotem do Arkadii, za odzyskaniem pierwotnej, utraconej szczęśliwości.

III. W artykule tym poddane interpretacji zostaną cztery, reprezentatywne dla mitu arkadyjskiego dzieła: *Pieśń świętojańska o Sobótce*, *Kandyd*, *Arearea*, *Odjazd na Cyterę*. Co łączy ze sobą, a co dzieli te dzieła powstałe w różnych okresach czasu i wyrosłe z odmiennych tradycji kulturowych?

1. W *Pieśni świętojańskiej o Sobótce* Kochanowski gloryfikuje uroki życia wiejskiego. Korzyści wynikające z zamieszkania na wsi są tak liczne, że nie można ich wszystkich wyliczyć. Spokój i radość są wynikiem, tak jak u Zenona z Kition i stoików, zestrojenia się z naturalnym rytmem przyrody, co pozwala na osiągnięcie nie tylko spokoju ducha, ale także dobrobytu (o co stoicy nie zabiegali) i stanu szczęśliwości. Czyż można wyobrazić sobie bardziej harmonijną relację między człowiekiem a przyrodą, niż ta opisywana przez Kochanowskiego; kiedy stada pasą się same, ulubionym zajęciem pasterza jest gra na flecie, co z kolei sprawia dużą radość leśnym faunom. W tych sielankowych opisach wiejskiego życia nie ma miejsca na ciężką

² E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 195.

pracę, intrygę, cierpienie lub śmierć. Wieś wydaje się być oazą spokoju, do którego nie ma dostępu zło.

Jednak ten idylliczny obraz jest, pomimo wysiłków autora *Trenów*, zmacony samą istotą i genezą obchodów świętojańskich (stanowiących ukoronowanie uroczystości związanych z Zielonymi Świętami), które zdają się nawiązywać do najstarszych, występujących na ziemiach polskich, pogańskich obrzędów³. W wigilię św. Jana obchodzono letnie przesilenie – światło zaczynało w tym okresie dominować nad ciemnością. Wiadomo zaś, że jeden z najbardziej atawistycznych, tkwiących w człowieku lęków związany jest z ciemnością, a zatem okres przewagi nocy nad dniem, to czas niepokoju, zaburzający sielankowy obraz wiejskiego życia, który wskazuje wyraźnie na „zależność” między ziemskimi mieszkańcami a istotami z zaświatów – duchami przodków, strzygami, rusałkami itd. Obrzędy świętojańskie obracały się głównie wokół wody i ognia, który starano się palić w pobliżu rzek, jezior lub stawów, w ostateczności – na szczytach wzgórz. Te dwa żywioły posiadają zarówno niszczyielską jak i życiodajną moc. Sobótkowe ogniska miały odegnać złe moce i zapewnić pomyślność na najbliższe miesiące.

Były to więc obrzędy – stwierdza A. Zadrożyńska – oczyszczające świat i ludzi ze zmaży spowodowanej obcowaniem z zaświatami w czasie przynależnym świętowaniu, który do nocy świętojańskiej panował na świecie. Człowiek nie tylko żegnał i wypraszał groźne duchy, lecz wręcz je przeganiał⁴.

Legendarne natomiast poszukiwania kwiatu paproci przez młodych ludzi kojarzą się nieodparcie z obrzędami inicjacyjnymi. Obchody nocy świętojańskiej miały sprzyjać skupieniu się na własnej jednostkowości, życiu rodzinnym, planach, które trzeba było zebrać z pól; miały wprowadzić porządek w świecie, który stanowił chaos i zagrożenie.

Z powyższych ustaleń wynika, że sielankowość utworu Kochanowskiego odnosi się do określonej pory roku, a sama noc świętojańska nie tyle miała doprowadzić do tożsamości między człowiekiem a otaczającą go rzeczywistością (w tym wyobrażaną), ale do podkreślenia różnicy między światem ludzi a światem ich wyobrażeń. Inaczej mówiąc, człowiek stawał się wtedy wolny od swoich uprzedzeń i lęków, których źródło miało tkwić w samej naturze. Kiedy na powrót następowała przewaga ciemności nad światłem, atawistyczne niepokoje powracały i jednostka ludzka stawała się znowu niewolnikiem własnych uprzedzeń oraz przesądów.

2. Wolter w *Kandydzie* krytykuje filozofię Leibniza, a zwłaszcza jego poglądy związane z problemem teodycei. *Candide* znaczy po francusku tyle, co dobroduszny, szczerzy, naiwny, a zatem myślący i postępujący w sposób naturalny, kierowany pierwotnymi impulsami oraz popędami. A to oznacza, że nie jest w stanie odgrywać ról społecznych przypisanych mu przez zbiorowość, w których się znajduje. Główny bohater wolterowskiej powiastki wychowuje się na zamku barona de Thunder-ten-tronckh (społeczność przebywająca tam wytwarza swoisty mikrokosmos),

³ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, Warszawa 1988, s. 123.

⁴ Ibidem, s.129.

gdzie znajduje się pod znacznym wpływem filozofa Panglossa (z geckiego *pan* oznacza wszystko, natomiast *glossa* – język). Samo imię nauczyciela Kandyda wskazuje, że uprawia sofistykę w najgorszym stylu, próbując uzasadnić głoszone tezy swoich koncepcji za pomocą abstrakcyjnych, oderwanych od rzeczywistości, filozoficznych założeń. Wędrowni Kandyda, Panglossa, Kunegundy oraz innych bohaterów satyry Woltera to podróże w krainy zła, które są stworzone przez (głównie) europejską cywilizację. Wydawać by się mogło, że jedynie prymitywny lud kanibali Uszaków wyłamuje się spod tej klasyfikacji, gdyby ich poczucie sprawiedliwości nie było zrelatywizowane wobec nienawiści do nieprzyjaciół – jezuitów. Jediną krainą, w której dominuje dobro, szlachetność, prostota, a także sztuka, to Eldorado, posiadające wiele wspólnych cech z mityczną Arkadią, ale tylko dzięki temu, że jest odporne na wpływy innych cywilizacji.

Kłopoty Kandyda wynikają zarówno z jego wychowania, negatywnego wpływu wywieranego przez koncepcje Panglossa, jak i zdegenerowanej cywilizacji. Podstawowa teza filozofii Panglossa brzmi (podobnie jak u Leibniza): „wszystko jest najlepsze na tym najlepszym z możliwych światów”. Skoro tak, to również cierpienie i zło jest czymś dobrym. Nic więc dziwnego, że zarówno sam filozof jak i jego uczniowie traktują (do pewnego momentu) tarapaty, w które są ciągle uwikłani, jako zgodne z naturą samej rzeczywistości i starają się zaakceptować nieszczęścia będące ich udziałem. Mało tego, Pangloss jest przekonany o istnieniu łańcucha przyczynowo-skutkowego (teza skrajnego determinizmu), który wyznacza związki między zdarzeniami i kolejnością ich pojawiania się. Taki pogląd wywołuje wśród bohaterów *Kandyda* przekonanie o nieuchronności ich losów wobec determinizmu panującego w rzeczywistości. Trzeba podkreślić, że głoszona przez mentora Kandyda teza jest błędna, ponieważ doszukuje się on przyczyn pewnych zdarzeń *post factum*, tzn. najpierw pojawia się skutek, a dopiero później Pangloss doszukuje się określonej, wywołującej go przyczyny. Taka procedura badawcza, właściwa niekiedy dla krytykowanego przez Woltera racjonalizmu, musi nieuchronnie prowadzić do błędu i fałszywego pojmowania natury świata.

Epilog burzliwych przygód wolterowskich bohaterów jest możliwy do przewidzenia. Po dotarciu do Turcji, usiłują początkowo pojąć prawdę o istocie rzeczywistości, prowadząc w dalszym ciągu abstrakcyjne dysputy filozoficzne. Ich problem rozwiązał w końcu starzec, żyjący w zgodzie z naturą, człowiek szczęśliwy i obdarzony przyrodzoną mądrością. Nasi bohaterowie posiadają niewielki ziemski majątek. Kandyd wypowiada po spotkaniu ze starcem znamienne słowa: „trzeba uprawiać nasz ogródek”. „Pracujmy nie rozumując – rzekł [na to] Marcin – to jedyny sposób, aby życie uczynić znośnym”⁵. I od tego momentu życie bohaterów powiastki filozoficznej Woltera przekształca się w sielankę.

3. Obok literatury pastoralnej, rozwijało się również, zwłaszcza w XVII i XVIII wieku, malarstwo, w którym dominował również mit arkadyjski, m.in. pod postacią sielankowego pejzażu. Jednym z przedstawicieli tego nurtu był Jean Antoine Watteau, twórca m.in. *Odjazdu na Cyterę*. Świat kreowany przez artystę jest

⁵ Wolter, *Kandyd: Powiastki filozoficzne*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 172.

nierzeczywisty, tajemniczy, nacechowany swoistą muzycznością. Nieodparcie nasuwa się tutaj skojarzenie „melodyjności” obrazów Watteau z nietzscheańskim pierwiastkiem dionizyjskim (reprezentującym samą naturę), który posiadając oniryczny charakter również związany jest z muzyką.

Interpretacja *Odjazdu na Cyterę* (a także *Arearea* Gauguina) nie należy do łatwych zadań. Pierwsze pytanie, które się tutaj nasuwa, związane jest z problemem, dlaczego ludzie przedstawieni na tym malowidle udają się właśnie na Cyterę, a nie w inne miejsce. Kytera to wyspa odkryta przez Fenicjan, poświęcona kultowi bogini miłości – Afrodyty. Połączeni w pary ludzie, przedstawieni na tym obrazie, z jednej strony sprawiają wrażenie szczęśliwych, z drugiej natomiast zagubionych i niezdecydowanych. Zastanawiające jest jednak, dlaczego ci ludzie są pełni wahania, lęku łatwego do odczytania z dynamiki układu postaci, które sprawiają wrażenie, jakby chciały się w ostatnim momencie wycofać, zrezygnować z przeprawy na Cyterę. Ludzie zdecydowani z reguły nie wycofują się, kiedy pobudzona jest ich ciekawość, dążą do jej zaspokojenia. Podobnie człowiek niecierpliwy pragnie jak najszybciej osiągnąć wyznaczony cel. Tym bardziej, że przewoźnicy są już gotowi do rozpoczęcia przeprawy. A zatem skąd bierze się to wyraźnie widoczne na obrazie rozproszenie uczestników wyprawy do krainy miłości? Czyżby czegoś się obawiali? Czyżby towarzyszył im lęk przed nieznanym?

Szaty, w które są odziani, wyraźnie wskazują na ich kulturowe korzenie. Nawet powierzchowna analiza symboliczna tego obrazu wskazuje na swoistego rodzaju podwojenie przyszłych podróżników i kolejnych odkrywców krainy miłości. Piesek, który pojawia się na płótnie, podkreśla tę cywilizacyjną dominację, chociaż nie zatracił do końca pierwotnych instynktów, jest w pełni udomowiony⁶, prawdopodobnie stanowi maskotkę jednej z dam. Amorki, starające się zachęcić wędrowców do podjęcia zdecydowanych działań, również nie mają większego wpływu na przebieg wydarzeń, być może dlatego, że jest ich jedenaście.

Jedenastka – zgodnie z ustaleniami S.F. Fincher – to symbol okresu przejściowego, konfliktu, wyzwania do odnalezienia równowagi. Skoro jedenaście to więcej niż dziesięć, dziesięć zaś tradycyjnie oznacza doskonałość, niektórzy sądzą, że jedenastka reprezentuje nadmiar. Odejście od doskonałości dziesiątki spowodowało, że jedenastkę skojarzono ze zmianą, zagrożeniem, a nawet męczeństwem. Można traktować ją jako symbol załamania statycznej doskonałości⁷.

Trzeba podkreślić, że statyczną doskonałość można osiągnąć tylko w obrębie kultury.

Sytuacja wędrowców nie jest godna zazdrości. Przekonani o możliwości pogrążenia się w stanach miłosnego uniesienia, zapomnieli o tym, co pozostawili za sobą. Znajdują się w matni (między naturą a kulturą), ponieważ z prawej strony obrazu znajdują się niemożliwe do pokonania skały; z lewej gęsty las, w którym można zabłądzić, a przed nimi, oddzielone morzem, tajemnicze, niedostępne, zamglone szczyty gór, u podnóża których daje się zauważyć (delikatnie zarysowaną) sylwetkę leżącego satyra. Jak wiadomo, satyr odgrywał specyficzną rolę w orszaku Dionizosa,

⁶ J. Tresidder, *Symbols and Their Meanings*, London 2000, s. 62.

⁷ S.F. Fincher, *Kreatywna mandala*, Łódź 1994, s. 131–132.

a dla ludzi, którzy nie ulegli jego mocy (zachowali świadomość własnej indywidualności i odrębności), stanowił śmiertelne zagrożenie. Odjazd na Cyterę tylko pozornie stanowi proste zadanie, z czego zaczynają zdawać sobie sprawę, pełni wątpliwości i strachu, uczestnicy tego przedsięwzięcia. Pozostaje pytanie, czy mają oni jeszcze jakąkolwiek szansę powrotu do miejsc, z których przybyli?

4. Odmienny od obrazu Watteau charakter posiada Paula Gauguina *Arearea* (szczęście, rozrywka). To dzieło sztuki malarskiej traktowane jest jako przykład europejskiego malarstwa pastoralnego. Powszechnie wiadomo, że artysta prowadził przez pewien czas życie zgodne z naturą, „wieśniacze”, „pasterskie”, w Bretanii, Panamie, na Martynice i Tahiti, stąd biorą się z pewnością wyjątkowe barwy oraz ich zestawienie. W swej warstwie przedstawieniowej malowidło nawiązuje do kultu lunnarnego – w lewym górnym rogu znajduje się postać Hiny, tahitańskiej bogini Księżycy, oraz postaci trzech, oddających jej hołd, wyznawczyń tego kultu. Na pierwszym planie widzimy wielkiego złocistego psa oraz siedzące pod drzewem postaci dwóch kobiet. Zgodnie z interpretacją Micheala Howarda, kobieta odziana w białą szatę jest kapłanką, natomiast ta grająca na flecie podtrzymuje nastrój tajemniczości, letargu wywołanego przez ciemności nocy. Wbrew interpretacji przejętej od jednego z krytyków przez Gauguina, złoty pies raczej nie symbolizuje „złego geniusza”. Pies zawsze kojarzony był z wiernością.

W symbolice chrześcijańskiej – stwierdza Juan Edwardo Cirlot – ma również inną atrybucję, wywiedzioną ze swej funkcji pomocnika pasterza: jest mianowicie stróżem i przewodnikiem trzody, toteż bywa niekiedy alegorią kapłana. W sensie głębszym, lecz również w związku z funkcją poprzednią, pies, podobnie jak sęp, jest towarzyszem zmarłego w jego „nocnej morskiej podróży” występując tu w skojarzeniu z symboliką macierzyństwa i zmartwychwstania⁸.

Należałoby dodać, że pies, reprezentujący element męski, jest tutaj zarówno przewodnikiem jak i kapłanem, a także pomaga w osiągnięciu wyższego poziomu duchowego. Świadczy o tym m.in. jego złota sierść, która symbolizuje całość ludzkiej psychiki (archetyp jaźni).

Godnym uwagi symbolem pojawiającym się w interpretowanym obrazie jest też drzewo oraz dwa przypominające (pomimo niespotykanej w rzeczywistości barwy) lotos kwiaty. Drzewo pozbawione jest korony, posiada jedynie dwa nagie konary; jeden skierowany w lewą, drugi prawą stronę obrazu. Drzewo pozbawione korony symbolizuje z reguły niepełny rozwój osobowości, koncentrację na sprawach „ziemskich”, tzn. związanych z elementem żeńskim, Matką Ziemią.

IV. Wyżej przedstawiona została analiza (z konieczności pobieżna) czterech dzieł sztuki – dwóch literackich oraz dwóch malarskich. Interpretacja tych utworów związana była z pytaniem, czy jest możliwy powrót do naturalnego stanu tożsamości między człowiekiem a szeroko pojmowaną naturą, a także czy te utwory, trak-

⁸ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 314–315.

towane jako przykłady twórczości pastoralnej, rzeczywiście przedstawiają w swej symbolicznej warstwie możliwość powrotu do mitycznej Arkadii.

Cechą wspólną tych dzieł jest nawiązanie do kultów lunarnych, dążenie do odnowienia kontaktu z Matką Ziemią (w innej terminologii archetypem Wielkiej Matki), czyli inaczej powrotu do tych najgłębszych warstw ludzkiej psychiki, które wiążą się z pierwotnymi popędami, instynktami, archetypami. Należy podkreślić, że w interpretowanych utworach dominującą rolę mają odgrywać pozytywne emocje, zwłaszcza miłość. Trzeba przyznać, że w żadnym z tych dzieł nie został w pełni osiągnięty mit arkadyjski. Arkadia, z jednej strony była krainą szczęśliwości, z drugiej natomiast zamieszkała była przez ludzi zacofanych i prymitywnych (wersja: Plauta, Pliniusza, Rabelais'ego). *Noc świętojańska o Sobótce* pomimo sielankowych obrazów nie ukrywa lęku „pasterza” przed światem duchów i ciemności. „Ogród uprawiany” przez Kandyda i jego towarzyszy nie jest izolowany; w każdej chwili może zostać unicestwiony przez ludzi zamieszkujących jego okolice. Traktując jednak metaforycznie wypowiedź Kandyda, trzeba przyznać, że możliwa jest inna interpretacja tej powiastki filozoficznej: Arkadia tkwi w każdym człowieku, a nie w otaczających go światach. *Odjazd na Cyterę*, wobec strachu i niezdecydowania uczestników tej wyprawy na wyspę Afrodyty, wydaje się być wielkim nieporozumieniem, które może mieć tragiczny finał. Również *Arearea* nie pozostawia nam złudzeń co do jednostronności oraz niepełności „pasterskiego” trybu życia. A zatem interpretowane dzieła stanowią kolejny przykład utopijnej wizji powrotu człowieka do źródeł, z których się on wywodzi.

Arcadian Myth versus (Im)Possibility of Return to the Condition of "Lost Innocence"

Abstract

Arcadian myth occurs in the European culture in various forms. For example, it can express longing after life not affected by culture and civilisation (which is a tradition originating in Theocritus and Virgil), or on the contrary, critique of a simple uncomplicated existence in agreement with nature (Plautus, Pliny, Rabelais). There are many works of art expressing the Arcadian myth both in its positive and negative sense. The author thinks that some of them were and still are misinterpreted; they do not merely approve of nature and a possibility of return to it, but they also indicate impossibility of achieving the original condition of balance between the man and the nature, and reducing man to his primitive instincts, emotions, intuitions and drives.

Anna Karnat-Napieracz

Eksplanacyjna wartość kategorii świadomości w interakcyjnym ujęciu relacji systemu społecznego i systemu kulturowego

Zarys problemu

Wieloaspektowość, będąca przymiotem wzajemnych relacji systemu społecznego i systemu kulturowego, ogranicza, z konieczności, zakres podjętych rozważań. Koncentrują się one na próbie wyjaśnienia stosunku pomiędzy szeroko rozumianą kulturą (systemem społeczno-kulturowym) a jednostką. Człowiek bowiem jako indywidualny podmiot oraz w układach międzyludzkich przynależy jednocześnie do systemu społecznego i systemu kultury. Kluczowe pozostaje tu zatem pojęcie socjalizacji.

Warto jednak zaznaczyć już na wstępie, że pełnego obrazu owego stosunku nie można uzyskać za pomocą arbitralnego definiowania socjalizacji jedynie poprzez endogenne mechanizmy (konceptje charakterologiczne akcentujące społeczne uwarunkowanie jaźni) lub tylko poprzez egzogeny charakter oddziaływań (nawet w ich dwojakim rozumieniu: deterministycznym i funkcjonalistycznym). Przewycięzenie tej dychotomii zdaje się być możliwe dzięki określeniu zależności systemu społeczno-kulturowego i jednostki jako zależności interakcyjnej oraz dzięki uznaniu kategorii świadomości za pomost łączący podmioty tego stosunku i centralne pojęcie dla wyjaśniania jego rzeczywistych emanacji. Interakcyjny charakter oddziaływań czynników socjalizacji znosi założenie o ich jednokierunkowości, a co za tym idzie, przynajmniej częściowo osłabia deterministyczne modele eksplanacji. Jest także wyznacznikiem zmienności w zakresie powiązań systemu społecznego i kulturowego. Wskazuje jednocześnie za złożoną, dynamiczną i względnie trwałą konstrukcję osobowości społecznej, która jest atrybutem jednostki – świadomego podmiotu.

Różnorodność interpretacyjna związków systemu społecznego i systemu kulturowego wymaga dokładnego określenia przedmiotu i zakresu podjętych rozważań. Konieczne jest wyjaśnienie nie tylko przyjętego tu sposobu ujmowania zależności pomiędzy systemami, ale także samego usytuowania jednostkowego podmiotu na płaszczyźnie wyznaczonej poprzez relację między tymi systemami.

Pierwsza część tekstu jest wprowadzeniem w przedmiotową problematykę i koncentruje się na próbie wyjaśnienia stosunku pomiędzy szeroko rozumianą kulturą (systemem społeczno-kulturowym) a jednostką. W części drugiej określam zasadniczą płaszczyznę, na jakiej zachodzi proces socjalizacji, definiując interakcyjne ujęcie relacji systemu społecznego i kulturowego. Część trzecia dotyczy kategorii świadomości społecznej jako centralnego pojęcia wyjaśniającego zarówno przebieg jak i efekty procesów socjalizacyjnych oraz wzajemne związki jednostki z systemem społeczno-kulturowym.

System społeczny i system kulturowy

Różnice w sposobie ujmowania problematyki powiązań systemu społecznego i kulturowego nie pozostają bez znaczenia dla wyjaśnień istoty procesów socjalizacji. Na uwagę zasługuje fakt, iż najczęściej określa się aksjologiczny aspekt tych związków. Oznacza to, że dokonuje się charakterystyki wzajemnych odniesień poprzez poszukiwanie zależności jednego systemu od drugiego, a więc poprzez wyjaśnianie zróżnicowanych form determinizmu (strukturalnego lub podmiotowego). Ten sposób ujęcia implikuje także pewien rodzaj spojrzenia na przekształcanie się systemu społecznego z powodu zmian, jakie zachodzą w systemie kultury (zmiany określane jako cywilizacyjne lub po prostu kulturowe). Wskazuje się też niejednokrotnie na funkcjonalność lub dysfunkcjonalność jednego systemu względem drugiego, oceniając adekwatność obydwu systemów względem siebie. Tak więc częściej orzeka się o rodzaju i znaczeniu tej relacji, w mniejszym stopniu zaś definiuje się samą jej istotę i charakter. Ogólnie można to nazwać prymatem kategorii „relacji” nad kategorią „substancji”. Za przykłady takiego ujęcia można uznać chociażby dwie odmienne wizje koegzystencji systemu społecznego i systemu kulturowego reprezentowane przez szkołę krytyczną (frankfurcką) oraz szkołę Pierre’a Bourdieu. Pierwsza z nich podkreśla emancypacyjną i antyalienacyjną funkcję kultury oraz jej przeciwdziałanie tendencjom polegającym na reifikacji rzeczywistości. Druga natomiast akcentuje nie stymulującą, lecz zniewalającą, ograniczającą rolę kultury, szczególnie w zakresie jej oddziaływania za pomocą płaszczyzny symbolicznej (tzw. przemoc symboliczna).

Dlatego też na rzecz niniejszych rozważań przyjmuję założenie, aby problematykę wzajemnego związku systemu kulturowego i systemu społecznego potraktować w rozumieniu ontologicznym, co daje nieco inną perspektywę opisu i wyjaśniania przedmiotowej problematyki. Dla uściślenia, chodzi tu o warstwę substancjalną owej relacji, nie zaś o samą istotę systemu społecznego i systemu kulturowego, chociaż ich ontologiczna struktura wyznacza przecież charakter stosunku między nimi. Typ systemu społecznego może być odmienny głównie z uwagi na grupy etniczne (w rozumieniu zbiorowości z właściwą im świadomością narodową), które go *de*

facto tworzą. Społeczeństwa jednonarodowe i wielonarodowe są tego ewidentnym przykładem. Jakkolwiek zróżnicowanie ontologiczne systemów kulturowych nie jest tutaj bezpośrednim przedmiotem zainteresowania, warto jednak zaznaczyć, że aspekt narodowości nie jest jedynym, który te systemy różnicuje.

W wyjaśnieniu istoty relacji między systemem społecznym a systemem kulturowym widzę możliwość uzyskania pewnej perspektywy dla opisu procesu socjalizacji i jej efektów w życiu jednostkowym. Interesująca jest tu – głównie jako propozycja znalezienia łącznika pomiędzy dwoma systemami – kulturalistyczna koncepcja systemu społecznego w ujęciu Floriana Znanieckiego. Orzeka ona także o samej istocie zależności pomiędzy systemami. Staje się to możliwe dzięki stworzeniu dwóch kategorii, a mianowicie: „wartości pierwotnych”, którymi są osoby i ich układy tworzące system społeczny, oraz „wartości wtórnych”, będących wytworami kulturowymi i ich powiązaniem generującymi system kultury. Koncepcja ta jest punktem wyjścia do ukazania nieco innego modelu wyjaśniania relacji systemu społecznego i systemu kulturowego. Zastrzeżenie co do jej przydatności do odnośnie analizowanych tu kwestii, może stanowić jedynie szczegół, że w pojęciu „wartości pierwotnych” w pewnym sensie zanika podmiotowy charakter życia jednostkowego. Trudno jest tu bowiem mówić o jednostce jako takiej, gdyż osoby to, w rozumieniu Znanieckiego, pewne kategorie, a mianowicie grupy społeczne definiowane jako systemy ról. Dopiero systemy grup tworzą społeczeństwa. W takim rozumieniu możliwe jest mówienie o systemie społeczno-kulturowym jako atrybucie czy raczej rzeczywistej emanacji życia zbiorowego – życia społeczeństwa jako całości.

Nieco zmodyfikowane ujęcie koegzystencji tych dwóch systemów jest istotne ze względu na kluczowe w dalszych wyjaśnieniach pojęcie socjalizacji. Przyjmuję, że człowiek jako jednostka przynależy do dwóch systemów jednocześnie, jest więc wytworem i kreatorem kultury. Do pewnego stopnia zewnętrzną wobec niego rzeczywistość społeczną i kulturową odbiera i tworzy przy udziale swojej jednostkowej świadomości. Tu wyjaśnienia wymaga pewna kwestia; takie indywidualistyczne ujęcie nie przeczy absolutnie faktowi przynależności jednostki do grup społecznych. Nie sposób także dyskredytować znaczenia, jakie w procesach socjalizacji (zwłaszcza jeśli chodzi o ich efektywność) ma oddziaływanie różnego rodzaju grup społecznych, w których jednostka uczestniczy. Chodzi jedynie o zaakcentowanie jednostkowego wymiaru socjalizacji, głównie w kontekście kształtowania i trwania w czasie świadomości społecznej indywidualnego podmiotu życia społecznego. W koncepcji Znanieckiego ten jednostkowy aspekt nie zostaje zresztą zupełnie wyeliminowany, gdyż uczestnik systemu społeczno-kulturowego ujmowany jest w działaniu, a więc poprzez przejawianą aktywność (głównie jako wykonawca ról społecznych w grupach). Podejmowane przez jednostkę działania mają podwójny wymiar. Stanowią go: subiektywizacja – wprowadzanie wartości i, ogólnie rzecz można, świata zewnętrznego do świadomości, oraz obiektywizacja – kreatywne podejście do zastanej rzeczywistości, a więc tworzenie wartości. To ostatnie określa Znaniecki pojęciem twórczości. Oba te procesy uznać należy za niezbędne dla funkcjonowania systemów społeczno-kulturowych. Jako znamieny dla tego ujęcia wskazuje się imma-

nentny charakter tych procesów oraz ich konstytutywną rolę w trwaniu i zmianie obu systemów. Substancjalny aspekt relacji dwóch przedmiotowych systemów ujmuję jako zależność interakcyjną i poprzez fakt jej jednostkowej i świadomościowej recepcji staram się uwidocznić istotę i znaczenie procesów socjalizacyjnych.

Interakcyjność relacji systemu społecznego i systemu kulturowego

Interakcyjność relacji systemu społecznego i kulturowego rozumiana jest tu jako dynamiczny układ dwóch subsystemów, które w odbiorze jednostkowym nie są hipotazą, lecz rzeczywistym doświadczaniem uniwersum społeczno-kulturowego, głównie w warstwie świadomościowej. Z punktu widzenia socjologa ważny jest także zbiorowy aspekt odbioru tej koegzystencji dwóch systemów. Indywidualne przekonanie o jego określonym społecznym kształcie nie pozostaje bowiem bez znaczenia dla konfigurowania świadomościowej struktury każdego uczestnika życia społecznego. Z uwagi jednak na jednostkowy wymiar socjalizacji, jaki tu przedstawiam, pozostają jedynie przy ogólnym stwierdzeniu istnienia zależności pomiędzy społecznym a indywidualnym odbiorem świata społecznego, nie analizuję jednak pierwsze- go z nich, a więc ponadindywidualnej, zbiorowej formy recepcji świata społecznego.

Interakcyjny charakter relacji systemu społecznego i systemu kulturowego znosi założenie o jednokierunkowości oddziaływań pomiędzy nimi, a tym samym osłabia deterministyczne modele eksplanacji. Niewystarczające wydają się więc ujęcia w sposób jednoznaczny wartościujące charakter wpływu jednego systemu na drugi czy rozumienie tej zależności jako wyniku oddziaływania strukturalnego na ujmowany, częstokroć biernie, czynnik ludzki. Wzajemność, będąca immanentną cechą interakcji, zakłada zmienność w zakresie powiązań systemu społecznego i kulturowego nie tylko w rozumieniu ich różnorodności, lecz także zmienność całości tych powiązań w kontekście temporalnym. Wskazuje jednocześnie na dynamikę takiego układu: system społeczny – system kulturowy. Podmiotami tak rozumianego stosunku mogą więc być wszelkie możliwe układy jednostkowe bądź zbiorowe, tworzone wspólnie z aspektami materialnymi lub idealnymi kultury oraz stosunki „czysto społeczne”, a więc jednostkowe i zbiorowe stosunki międzyludzkie. One również noszą znamiona umiejscowienia w pewnym otoczeniu, przestrzeni kulturowej, które wyznaczają ich społeczny zakres i rzeczywisty kształt. Przebiegają przecież w ramach określonego systemu kulturowego, a ich wspólną płaszczyzną jest odniesienie do wartości lub do konkretnych wytworów kultury. Należy zaznaczyć, że w klasyczny sposób ujęte interakcje pomiędzy podmiotami społecznymi nie wyczerpują całości powiązań systemu społecznego i kulturowego. W kontekście procesów socjalizacji ważne są także te oddziaływania, które – choć metodologicznie trudne do uchwycenia – konstytuują złożoną strukturę świadomości społecznej człowieka. Chodzi właśnie o proces kształtowania jednostkowej świadomości poprzez (czę-

sto nie w pełni uświadamiane) obcowanie ze wszelkimi wytworami kultury oraz takie oddziaływanie innych ludzi, które nawet bez odium intencjonalności ze strony działających nie jest czymś obojętnym wobec struktury jednostkowej świadomości.

Określając wzajemne relacje systemu społecznego i kulturowego wskazuje się najczęściej na trzy sfery oddziaływania. Są to: socjalizacja, wzory zachowań (w szerokim ujęciu – normy społeczne) oraz systemy wartości (często w ich zhierarchizowanych strukturach). Ze względu na interesujący mnie aspekt uczestnictwa człowieka w życiu społecznym zasadnicze pozostają procesy socjalizacji. Łączne traktowanie procesów generowania i transmisji norm oraz wartości społecznych możliwe jest przy założeniu, że przebiega ono dzięki wspomnianym dwóm procesom wyznaczającym współistnienie systemu społecznego i kulturowego, a mianowicie internalizacji (subiektywizacji) i eksternalizacji. Te dwa nierozłączne procesy decydują *de facto* o dynamice obydwu systemów oraz o względnej trwałości świadomościowej struktury każdego uczestnika życia społecznego.

Jeśli wziąć pod uwagę dwie koncepcje socjalizacji: wewnętrzną – akcentującą endogenne, psychologiczne efekty wpływów socjalizacyjnych, oraz zewnętrzną – kładącą nacisk na egzogenne czynniki socjalizacji w ich dwojakim rozumieniu, deterministycznym i funkcjonalnym, to zarysowanej koncepcji nie da się jednoznacznie zakwalifikować do żadnej z nich. Z uwagi na indywidualistyczne podejście bliższe być może wydają się koncepcje endogenne, lecz można zgodzić się z tym jedynie pod warunkiem, że chodzi tu głównie o proces nabywania i kształtowania świadomości jednostkowej, która jest cechą konstytutywną rzeczywistości społecznej. Tak więc teza o logicznej pierwotności systemu społecznego względem systemu kulturowego może być utrzymana w sensie ogólnym i przy podkreśleniu pewnego rodzaju wątpliwości. Analityczne rozróżnienie na socjalizację pierwotną i wtórną oddaje sens tego zastrzeżenia. Chodzi mi o wytwarzanie, generowanie pierwszego rodzaju świadomości jednostkowej, czyli socjalizację do socjalizacji. Procesualny charakter nabywania świadomości społecznej przez jednostkę w ramach kolejnych etapów socjalizacji oddaje zarówno dialektykę dwóch równoczesnych procesów internalizacji i eksternalizacji, jak też ich powiązanie w postaci pewnego *continuum* – wzrastającej roli drugiego z procesów w miarę uzyskiwania samoświadomości, budowania tożsamości jednostkowej. Jakkolwiek nie sposób odmówić cechy podmiotowości jednostce podlegającej socjalizacji w pierwszych latach jej egzystencji (socjalizacja pierwotna), to dopiero nieuchwytna cezura wytworzenia „uogólnionego innego”, oznaczająca jednocześnie subiektywne określenie własnej odrębności (tożsamości), predestynuje jednostkę do bardziej świadomego uczestnictwa w życiu społecznym i percepcji zewnętrznych wpływów (socjalizacja wtórna). Oznacza to w rzeczywistości utrzymywanie w świadomości zinternalizowanego w socjalizacji pierwotnej świata oraz jego stopniowe modyfikacje związane z nakładaniem się wpływów w ramach socjalizacji wtórnej. Permanentny charakter socjalizacji związany jest więc bezpośrednio z dynamicznym układem systemu społecznego i kulturowego, a także ze zmieniającą się rolą samego podmiotu socjalizacji, który zwiększa swoją aktywność w zakresie internalizacji i eksternalizacji. Wynikiem tego jest fakt, że jednost-

ka postrzega siebie samą jako byt istniejący wewnątrz, jak i umiejscowiony w społeczeństwie, a więc na zewnątrz siebie. Środkiem nieustannego procesu internalizacji i eksternalizacji jest w dużej mierze język, choć podkreślenia wymaga fakt, że nie jest on jedynym budulcem świadomości w dialektycznym ujęciu pomiędzy rzeczywistością obiektywną a subiektywną. Kategoria świadomości także może być rozpatrywana jako pochodna mowy, choć interesujące są spostrzeżenia wskazujące na takie efekty działania świadomości, które słownie wyrażone być nie mogą. Z punktu widzenia społecznego współistnienia ludzi, twórcze wobec świadomości jednostkowej są te procesy psychiczne, które w różnoraki sposób (bo nie zawsze jest to mowa) mogą być komunikowane. W ten sposób świadomość jednostkowa uzyskuje społeczne ramy, a imperatywem jej istnienia stają się inni ludzie. Wchodzą w to również wytwory materialne i idealne kultury, które same w sobie mają bezpośredni wpływ na świadomość jednostkową lub też jako łącznik pomiędzy ludźmi spełniają tę funkcję w sposób pośredni. Interakcyjna zależność systemu społecznego i systemu kulturowego może więc być ujęta dzięki kategorii świadomości, który to atrybut jednostkowego uczestnika życia społecznego mieści w sobie rezultaty wpływów socjalizacyjnych budujących niemal wszystkie elementy wchodzące w skład osobowości jednostki.

Świadomość społeczna jednostki jako centralne pojęcie wyjaśniające procesy socjalizacyjne

Od razu należy zaznaczyć brak ogólnej koncepcji teoretycznej traktującej o tej istotnej kategorii socjologicznej, chociaż wyjaśnienia dotyczące świadomości jednostkowej są częściej spotykane i bardziej dopracowane niż teorie wyjaśniające świadomość społeczną w jej wymiarze zbiorowym.

Ze względu na przyjęty przeze mnie indywidualny wymiar socjalizacji traktuję jednostkową świadomość społeczną jako atrybut uczestnika systemu społeczno-kulturowego. Na gruncie psychologii, filozofii jak i socjologii nie brak diagnoz i opisów wielu zjawisk świata społecznego, które posługują się tą właśnie kategorią wyjaśniającą. Spojrzenie na procesy socjalizacji poprzez kształtowanie się świadomości jednostek odnaleźć można w socjologicznych modelach teoretycznych, a symboliczny interakcjonizm jest tu sztandarowym przykładem. Popularne są także koncepcje akcentujące świadomościowy charakter kontaktów społecznych w zakresie rozumienia i odczytywania znaczeń przypisywanych działaniom ludzkim oraz koncepcje określające funkcjonalność świadomości w procesach integracji osobowości.

W zakresie analitycznej użyteczności samej kategorii jak i realnego znaczenia świadomości w życiu jednostkowym spotkać można twierdzenia dotyczące pragmatyzacji świadomości. Upatruje się w niej bowiem niezbędny instrument umożliwiający człowiekowi rozumienie świata społecznego i pełną w nim egzystencję.

Powodów wyjaśniających brak socjologicznej teorii świadomości społecznej jest zapewne wiele. Takiego stanu rzeczy można upatrywać także i w tym, że pojęcie świadomości, głównie dzięki swej nieokreśloności, wieloznaczności oraz bliskości rozważaniom natury filozoficznej, częstokroć bezzasadnie dyskredytowane jest pod względem możliwości jego poznania. Dlatego, być może, nie poddało się ono, jak dotychczas, systematycznemu uporządkowaniu.

W prezentowanym ujęciu świadomość społeczna w jednostkowym aspekcie traktowana jest jako pomost pomiędzy systemem społecznym a systemem kultury, jako płaszczyzna i jednocześnie filtr doświadczania rzeczywistości społecznej, pole zderzenia jednostki ze światem zewnętrznym, a więc tym, który postrzegany jest jako obiektywnie istniejący świat urządzeń społecznych i kulturowych. Jest też podstawowym pojęciem służącym wyjaśnianiu rzeczywistych emanacji stosunku systemu społecznego i kulturowego, gdyż właśnie poprzez indywidualną warstwę świadomościową możliwa jest recepcja przestrzeni społeczno-kulturowej. Stąd też tak istotny jest tutaj fakt nabywania i kształtowania się świadomości społecznej poszczególnych podmiotów w ciągu ich życia jednostkowego. Kształtowanie się świadomości, a także – co może nawet bardziej istotne – samoświadomości jednostkowych podmiotów społecznych oznacza objęcie w jej „ramach” wszystkich aspektów wynikających z oddziaływań socjalizacyjnych, a co równie ważne, związanych z nimi odniesień do rzeczywistości, przejawianych w konkretnym działaniu podejmowanym w przestrzeni społecznej. Jest to, oczywiście, pewien rodzaj ukierunkowania do wnętrza podmiotu społecznego, lecz zrozumienie zależności człowieka i świata, w którym żyje, a więc systemu społeczno-kulturowego, nie wydaje się możliwe i nie jest z pewnością pełne bez poszukiwania odpowiedzi na tak podstawowe pytanie, jakim jest pytanie o sposób istnienia świata zewnętrznego i jego subiektywnego obrazu w świadomości jednostki. Wyjaśnia to częściowo zainteresowanie przypisywane współcześnie w naukach humanistycznych takim pojęciom, jak tożsamość i refleksyjność, z coraz większą uwagą kierowaną ku jednostkowym uczestnikom życia społecznego i ich indywidualnym biografiami.

Naszpicowana tu zaledwie kategoria jednostkowej świadomości stanowić może przewyżczenie opozycyjności w interpretowaniu motywacji ludzkich działań. Chodzi o demarkację woli i rozumu dokonywaną właśnie w warstwie świadomościowej. Z tego też powodu jednostkowe działania w przestrzeni społecznej nie dają się wyjaśniać jedynie jako wolicjonalne lub czysto teleologiczne, a tym bardziej jako wyłącznie racjonalne. Świadome działania, uczestnictwo jednostki w systemie społeczno-kulturowym, mogą mieć charakter akcydentalny. Tak więc poprzez kategorię świadomości społecznej procesy socjalizacji mogą być ukazane w nieco innym świetle. Głównie chodzi tu o konsekwencje i realne rezultaty socjalizacji dla rozwoju jednostkowego, gdzie interakcyjna relacja systemu społecznego i kulturowego znajduje swój wyraz we wszystkich niemal elementach składowych osobowości. Jej nabywanie i kształtowanie implikuje z kolei permanentny charakter socjalizacji oraz dynamiczną strukturę samej świadomości. Z tak ujętej koncepcji świadomości nie można wykluczyć tych atrybutów jednostkowych, które tylko pozornie wydają się być ze

świadomością niezwiązane, a mianowicie pamięci, woli (organizującej w tak dużym stopniu wzajemne kontakty i budowę więzi społecznej), wyobraźni czy wreszcie wiedzy – cechy umysłu, lecz pozostającej w pewnym sensie we „władzy” świadomości.

Świadomość redivivus?

Kwestia świadomości społecznej w ujęciu jednostkowym stanowi w zasadzie pytanie o indywidualną i społeczną kondycję człowieka jako wytworu i kreatora kultury. Jest to także zagadnienie związane ze wspomnianą już podmiotowością uczestnika życia społecznego oraz z koniecznością określenia i ciągłego tworzenia przez niego poczucia własnej tożsamości.

Kategoria świadomości nie jest być może, tak jak ujmują to coraz częściej zwolennicy radykalnych koncepcji ponowoczesności, jedyną siłą zdolną koordynować aktywność ludzką. Może być natomiast, szczególnie w kontekście interakcyjnej zależności systemu społecznego i systemu kulturowego, potraktowana jako sposób na przewyżczenie opozycyjności w interpretowaniu motywacji działań ludzkich jako wyłącznie teleologicznych lub wolicjonalnych. Interakcyjna zależność systemu społecznego i kulturowego znosi bowiem takie dychotomiczne wyjaśnienie motywacji ludzkich działań. W aspekcie procesów socjalizacji świadomość stanowi więc płaszczyznę, pole zderzenia jednostki ze światem zewnętrznym (systemem społeczno-kulturowym). Uwidacznia się tutaj fakt nabywania i kształtowania się świadomości społecznej (także samoświadomości) poszczególnych podmiotów w ciągu ich życia jednostkowego, jak i podczas każdorazowego aktu takiego „spotkania”. Związane jest to z uznaniem permanentnego charakteru socjalizacji oraz dynamicznej struktury samej świadomości.

Poznanie świadomościowej struktury jednostki ludzkiej przybliży niewątpliwie do wyjaśnień efektów procesu socjalizacji, jak też samego jego przebiegu. Stąd też postulat restytucji kategorii świadomości i jej rekonstrukcji dla potrzeb wyjaśniania procesów socjalizacji, szerzej – społecznej egzystencji człowieka i jego aktywności przejawianej we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

Literatura

- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000
Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000
Berger Peter L., Luckmann Thomas, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983
Bourdieu Pierre, *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, 1998
Filipiak Marian, *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Lublin 1996

Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001

Giddens Anthony, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003

Renaut Alain, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, Wrocław 2001

Skarga Barbara, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997

Tillmann Klaus Jurgen, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Warszawa 1996

Znaniecki Florian, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1996

Explanatory Value of the Category of Conscience in the Interactive Approach towards the Relationship between the Social and Cultural Systems

Abstract

The article is an outline of the process of socialization in the context of a certain image of co-existence of the system of culture and the social system. Assuming the interactive nature of the relationship between these two systems, the author tries to show the importance that the category of conscience can attain for the recognition of the socialization processes. Participation of the man in the social world, which is treated in terms of mutual dependencies between the man and the culture (and culture and man), makes it possible to create from individual conscience a peculiar link between the world of created phenomena and the world of social constructs perceived as an objective world of structures and devices. Concentration of the effects of the socialization process in the individual conscience turns it simultaneously into a clash zone of co-existing cultural and social systems, which is apparent at all levels of socialization, beginning from the most elementary, subjective one and finishing with the global one. Subsequently, the article presents the issues of co-existence of the cultural and social systems, the core of the interaction between the two systems and the very notion of conscience as the central issue within the framework of cultural and social systems in which the socialization processes take place.

Maciej Zweiffel

Konflikt między teoriami a ich wartość poznawcza za Karlem R. Popperem oraz Thomasem S. Kuhnem

Zagadnienie konfliktu między teoriami, czyli „główny problem epistemologiczny filozofii nauki”¹, pokazuje, że nauka nie jest monistyczna. Jeśli przyjąć, że w ramach nauki stwierdzamy coś o istocie rzeczy, to oczywiście taki konflikt jest niedopuszczalny. Esencjalistyczna interpretacja klasycznej definicji prawdy utożsamia sąd prawdziwy ze zdefiniowaniem istoty danej rzeczy, ujęciem jej prawdy. W tym miejscu musimy wprowadzić rozróżnienie między prawdą a prawdziwością: *verum* i *veritas*. Trzeba zaznaczyć, iż *prawda* odnosi się bezpośrednio do faktu: *Ergo verum et ens omnino sunt idem* (Zatem prawda i byt są w zupełności tym samym), jak pisał św. Tomasz². Natomiast *prawdziwość* wiąże się z językiem, a ściślej – zdaniami w nim sformułowanymi i ich ewentualną korespondencją ze stanami rzeczy.

Byt i prawda przynajmniej od Parmenidesa definiowane były jako coś statycznego. Tym samym esencjalistyczne podstawianie *verum* w miejsce *veritas* nie może być uzgodnione ze stawaniem się, czasowością. Właściwie w pełni dopiero na przełomie XIX i XX w. zdano sobie z tego sprawę:

prawda w odniesieniu do stawania się ma immanentny związek z czasowością, który nie przysługuje prawdzie odnoszącej się do bytu statycznego. [...] Również zdarzenia w przyrodzie *stają się*. Ten ich aspekt był przeważnie lekceważony w fizyce klasycznej, w prawach, w których *kierunkowość* czasu nie odgrywa żadnej roli. Jednakże sytuacja uległa zmianie, najpierw z rozwojem termodynamiki, a później z nastaniem teorii kwantowej³.

Musimy uznać, że zgodnie z przyjętym rozróżnieniem, teorie nie mówią prawdy o przyrodzie. Nie wyczerpują bowiem jej istoty, a są odniesione jedynie do jej czasoprzestrzennego fragmentu. W tym fragmencie jednak ich konsekwencje empi-

¹ A. Motycka, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Wrocław 1981, s. 258.

² Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, art. I, q. 4.

³ G.H. von Wright, *O pojęciu prawdy*, przeł. M. Witkowski, [w:] *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*, red. J. Pelc, Warszawa 1994, s. 385.

ryczne mogą być prawdziwe. Ale jesteśmy także świadomi konieczności ich przeformułowania bądź zmiany, jeśli będziemy nimi operowali w szerszym układzie. W koncepcjach Karla R. Poppera oraz Thomasa S. Kuhna, mimo podkreślonej zasadniczości zmian: falsyfikacja bądź rewolucja naukowa, można doszukać się pewnych wyników, które w jakiejś postaci pozostają. Falsyfikacja nie stwarza nowego świata, lecz oznacza wyjście poza dawną teorię i poznanie jej fragmentaryczności: „Dopiero z punktu widzenia teorii Newtona można było stwierdzić, w jakim sensie stare teorie były przybliżeniami do niej. Innymi słowy, chociaż z punktu widzenia teorii Newtona teorie Galileusza i Keplera są znakomitymi przybliżeniami do niektórych istotnych rezultatów Newtona, to teoria ta nie jest z punktu widzenia obu tych teorii przybliżeniem do ich rezultatów”⁴. Mniejsze systemy pozostają więc w obrębie większego, przy czym ten ostatni nie jest z nich wyprowadzalny. Potwierdza to różnorodność natury, jej obszerność. Można te wnioski uzgodnić ze stwierdzeniem Kuhna dotyczącym rewolucyjnego przełomu: „Jednakże tego rodzaju zmiany nigdy nie są totalne. Po rewolucji uczoney – cokolwiek by teraz dostrzegał – patrzy wciąż jednak na ten sam świat”⁵.

Spór Poppera z Kuhnem nie dotyczy więc korespondencji nauki z faktami, lecz raczej jej celowości, jakiegoś ponadczasowego modelu⁶. Empiryczne konsekwencje teorii muszą mieścić się w kategoriach prawdziwości bądź fałszywości. Wiąże się to z rozwiązywaniem łamigłówek lub nawet pojawianiem się anomalii. I choć rodzaj używanych przyrządów w laboratoriach zależy od przyjmowanego paradygmatu⁷, to nie należy interpretować tego jako argumentu za zamkniętością teorii na zjawiska odbiegające od zakładanych. Samo pojęcie anomalii to sugeruje. Raczej mamy tu ograniczenie pola penetracji. Dochodzi wszakże do nieprzewidzianych odkryć, które później przyczyniają się do rewizji dotychczasowych poglądów⁸. Przykładowo, Aleksander Wolszczan, używając normalnych narzędzi współczesnej astrofizyki (radioteleskop, obliczeniowe programy komputerowe), wprowadził pojęcie planety spoza Układu Słonecznego, które do czasu jego odkrycia nie miało sensu dla astronomów (początkowo i dla samego odkrywcy były to fakty niezwykle – wszakże prawie cztery lata testował swoją teorię, zanim ją ogłosił). Uчени zatem „patrzają na ten sam świat”, ale inaczej. Dlatego, jeśli mówimy o nieobecności problematyki prawdy u Kuhna⁹, to nie zachodzi tu równoznaczność ze stwierdzeniem, że paradygmaty nie korespondują z rzeczywistością. Korespondencyjna definicja *veritas* wcale nie musi wiązać się z przyjmowaniem określonego światopoglądu. Po prostu bez jej założenia nie wiemy, co właściwie stwierdzamy¹⁰. Badania Kuhna odsła-

⁴ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria wiedzy*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 261–262.

⁵ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1968, s. 145.

⁶ Ibidem, s. 186.

⁷ Ibidem, s. 75.

⁸ Ibidem, s. 74 i 170.

⁹ A. Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki*, Wrocław 1980, s. 103.

¹⁰ B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1986, s. 44.

niąją, że jeśli nie istnieje jakiś ponadczasowy i monistyczny model nauki (utopia), to tym samym ograniczone paradygmaty stają się dla przyjmujących je naukowców zupełnie wystarczające.

Natomiast Popper zakłada istnienie postępu w nauce:

Nowa teoria będzie musiała odnieść sukces nie tylko tam, gdzie powiodło się obalanej poprzedniczce, lecz także tam, gdzie jej poprzedniczka zawiodła; tzn. tam, gdzie została obalona. Jeśli nowa teoria osiągnie powodzenie i tu, i tam, to będzie ona w każdym wypadku bardziej udana i dlatego *lepsza* niż stara teoria¹¹.

Mamy więc tu postęp ku coraz to lepszym i szerszym ujęciom. Kuhn nie jest jednak zupełnie przekonany o ciągłości i postępie, a przynajmniej o ich kumulatywnym charakterze. Pewne pytania i rozwiązania zostają po prostu w trakcie zmian odrzucone (jest to tzw. strata Kuhnowska). Przykładowo, „chemiczna teoria Lavoisiera nie pozwałała chemikom pytać, dlaczego wszystkie metale są podobne, czyli stawiać problem, który wysunęła teoria flogistonowa i który w swoisty sposób rozwiązała”¹². Trzeba pamiętać, że odmawianie naukowości pewnym pytaniom jest zawsze związane z przyjmowanymi założeniami, nie ma bowiem – wg autora *Struktury rewolucji naukowych* – żadnego ponadczasowego modelu naukowości. I jest tak, że „naukowe staje się to, co wczoraj było nienaukowe”¹³.

Jeśli teraz przejdziemy do samego konfliktu między paradygmatami, to nie tylko będziemy musieli wziąć w nawias pojęcie *verum*, ale i uwzględnić fakt procesualności *veritas*. Krystalizowanie się paradygmatu (teorii) jest długotrwałym procesem. Stąd także i wybór nie może być momentalną i prostą decyzją. W analizach historycznych odkrycia naukowego Kuhn ukazuje rozciągnięcie w czasie tego procesu. Natomiast Popper buduje model aczasowy i zdecydowanie normatywny, oparty na jednoznacznym odniesieniu teoria – rzeczywistość. Dla autora *Wiedzy obiektywnej* istnieją tylko doświadczone i logiczne, dodatkowo ściśle ze sobą związane zdania w teorii. Stąd i jego model oparty na formule *modus tollendo tollens* $\{[(T \rightarrow p) \wedge \sim p] \rightarrow \sim T\}$ ¹⁴. Natomiast Kuhn dopuszcza jeszcze metafizyczne założenia: wyobrażenia o świecie, aksjologię etc. Nie można ich jednak nazwać s u b i e k t y w n y m i, bowiem podlegają krytycznej dyskusji oraz są formułowane w intersubiektywnym języku¹⁵. Wobec tego, prócz samych empirycznych czy logicznych testów, przy konflikcie teorii pojawia się problem interpretacji pewnych narzędzi badawczych, tj. samego sposobu ich odnoszenia się do rzeczywistości, a nie tylko tego, czy empirycznie działają. Wystarczy dla zilustrowania tej trudności przywołać ostry podział między fizyką klasyczną a kwantową, który oparty jest m.in. na różnej in-

¹¹ K.R. Popper, op. cit., s. 25–26.

¹² T.S. Kuhn, op. cit., s. 164.

¹³ Por. V. Nalimov, *Struktura nauki a logika przyjmowania hipotez*, przeł. W. Ługowski, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1978, nr 2, s. 2.

¹⁴ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 6.

¹⁵ Zob. T.S. Kuhn, *Dwa bieguny, tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 462–463.

interpretacji stosowania jednej metody badawczej – probablistyki. W pierwszym przypadku stosowanie metod statystycznych wiąże się z ograniczeniami możliwości obserwacyjnych. Badacz nie jest w stanie określić zachowania każdej cząsteczki gazu. Gdyby to jednak zrobił, rachunek prawdopodobieństwa byłby niepotrzebny. Natomiast w drugim przypadku użycie tej metody jest skorelowane z właściwościami zjawisk subatomowych¹⁶. Odniesienie do rzeczywistości nie zostało więc naruszone, lecz nie ma identycznego charakteru: raz przeważa perspektywa epistemologiczna (klasyczny model), innym razem zaś powiększenie samego badanego układu o nowego rodzaju prawidłowości.

Próba algorytmicznego ujęcia wyboru nowej teorii każe postawić pytanie, co rozumiemy przez odrzucenie sfalsyfikowanego modelu. Historia nauki pokazuje, iż po uznaniu jakiejś teorii za nieprawdziwą, naukowcy nie zaczynają wszystkiego od początku. Raczej pracują nad wbudowaniem starych osiągnięć w ramy nowej (zwłaszcza przy pisaniu podręczników!). Tym samym odrzucenie danego paradygmatu nie może być równoznaczne z uznaniem za fałszywe wszystkich składników teorii, od założeń uniwersalnych, interpretacji użycia pewnych narzędzi, aż po prawa eksperymentalne. Złożona budowa paradygmatów czy teorii uniemożliwia takie proste i oparte na *modus tollens* odrzucanie. Co ciekawe, negowana przez Poppera i munityzacja teorii, tj. wprowadzanie hipotez pomocniczych, dostosowujących teorię do trudności doświadczalnych¹⁷, jest potrzebna. A to z racji nieznamomości wszystkich konsekwencji teorii (zwłaszcza na początku), często – po czasie – takie postępowanie daje dobre, adekwatne do stanów rzeczy rezultaty. Wystarczy wspomnieć wprowadzenie zakazu Pauliego czy też przyjęcie hipotezy istnienia neutrino.

Zgodnie z historycznym rozwojem teorii, warto odwołać się do zaproponowanego przez autora *Wiedzy obiektywnej* mniej algorytmicznego modelu. Związany jest on z zestawianiem miary zawartości prawdziwej (p) i fałszywej (f) $H1$ i $H2$ ¹⁸. Zawartość p lub f jest zbiorem zdań o wartości p bądź f wynikających z obu teorii $H1$ i $H2$. Jeżeli mamy zbiór zdań prawdziwych T , to zawartość prawdziwa danej teorii (oznaczana AT) jest „iloczynem lub częścią wspólną zbiorów A i T ”¹⁹, gdzie A jest zbiorem wszystkich zdań wynikających z teorii. Natomiast zawartość fałszywa (AF) jest równa różnicy wszystkich konsekwencji teorii A i jej konsekwencji mieszczących się w AT ($A - AT$, gdzie w przypadku tautologii $A = AT$, wszystkie konsekwencje A mieszczą się w AT)²⁰. Wybieramy oczywiście teorię o jak największej w danym czasie AT (pomijając tautologię) i najmniejszej AF . Zbiór konsekwencji prawdziwych teorii $H1$ czy $H2$ relatywizuje Popper do zbioru zdań prawdziwych T . Z perspektywy ludzkiej jest on nieskończony, jego zawartość (moc) ciągle powiększa się przez do-

¹⁶ Zob. Yu. V. Schakov, *Probability in Classical and Quantum Physics*, [w:] *Logic, Methodology and Philosophy of Science VI*, ed. by L.J. Cohen, J. Łoś, H. Pfeiffer, K.P. Podewski, Warszawa 1984, s. 441–448.

¹⁷ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, s. 116.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 420.

¹⁹ Ibidem, s. 421.

²⁰ Ibidem, s. 423.

dawanie nowych prawdziwych twierdzeń o świecie (coraz szersze teorie). To pojęcie ma stanowić swego rodzaju ideę regulatywną rozwoju nauki: zakłada ona funkcjonowanie pojęcia całości świata (uporządkowany zbiór T) i postępowania ku jej ujęciu. Jest to słynna idea prawdopodobienia, zbliżania się do prawdy (*verum*) świata²¹. Jeżeli bowiem mamy wszystkie możliwe zdania prawdziwe o świecie, tym samym nie może pojawić się jakiegokolwiek nowe zjawisko. Świat jest więc niejako poznawczo wyczerpany i *veritas* wszystkich zdań o nim zaczyna funkcjonować jako jego *verum*. Nie ma wszakże już żadnych zmian. Jednak pojęcie takiej granicy jest utopią, zakładającą jakiś jeden cel nauki. A w takim prawie monistycznym ujęciu niepokojąca może być historyczna prawidłowość, iż same zasady postępowania naukowego, tym samym wyznaczania podobnych modeli, są określane w toku samych badań. Stąd ciężko wyznaczyć jakieś granice nauki, tym samym i określić raz na zawsze zdania zaliczane do T²².

Kontrowersje może budzić więc wprowadzanie jakiegoś jednego celu w nauce (*verum*), będącego zarazem jej ideą regulatywną oraz testującą wartość hipotez. Ciekawe, że obaj, Popper oraz Kuhn, opierając się na teorii Darwina, dochodzą do odmiennych wniosków. I tu widać brak jakiegoś jednorodnego zbioru konsekwencji zdań wynikających z jednej teorii. Otóż autor *Wiedzy*, kładąc przede wszystkim nacisk na przystosowanie organizmów do środowiska oraz relacje łączące je z nim, dochodzi do ewolucjonizmu epistemologicznego (prawdopodobienie) i zdecydowanego realizmu (pojęcie T, jednoznaczność falsyfikacji). Ale, jak autor *Struktury*, jeśli położymy szczególny nacisk na selekcję wewnątrzgatunkową oraz specjalizację, to środowisko okaże się zaledwie tłem. Cały dramat rozgrywa się między poszczególnymi gatunkami i nawet wewnątrz nich. Stąd mamy paradygmaty starające się przetrwać i walkę między nimi²³.

Wracając do nurtującego nas problemu niewspółmierności paradygmatów i adekwacji, musimy powiedzieć za D. Dawidsonem, że pojęcie całkowitej nieprzekładalności rodzi sprzeczność i znosi samo istnienie różnych schematów pojęciowych. Stwierdzenie bowiem nieprzekładalności jakiegoś systemu na nasz układ (paradygmat, teorię) już jest oparte na dostrzeżonej analogii²⁴. Czyli nie mamy nieprzekładalności, lecz konflikt. A ten może tylko wynikać z orzekania czegoś innego o jakimś jednym fragmencie rzeczywistości. Założenie więc konfliktu między teoriami implikuje funkcjonowanie korespondencyjnej teorii prawdziwości (*veritas*). Chcąc pozostać na stanowisku adekwacji, musimy przystać na wielość perspektyw. Stoją za tym: wynikająca z historycznej zmienności nauki zasada niewyczerpywalności semantyki świata oraz idea komplementarności różnych ujęć teoretycznych (N. Bohr).

Jednakże te różnorakie perspektywy muszą jakoś nachodzić na siebie. Można tutaj przeprowadzić analogię do badanych przez L. Wittgensteina związków pokre-

²¹ Zob. ibidem, s. 425.

²² Por. D. Shapere, *The Scope and Limits of Scientific Change*, [w:] *Logic, Methodology...*, s. 457.

²³ Zob. T.S. Kuhn, op. cit., s. 186 i n.

²⁴ Zob. D. Dawidson, *Pojęcie schematu pojęciowego*, przeł. B. Stanosz, [w:] *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1990, s. 286.

wieństwa²⁵. Powiemy wtedy, że wszystkie teorie naukowe należą do jednej rodziny, związanej z przeróżnymi realizacjami pojęcia *veritas* (lecz nie *verum*). To, jak owa korespondencja ze stanami rzeczy jest przeprowadzana, interpretowana czy też w jakiej perspektywie się mieści oraz jakiego zakresu dotyczy, zależy już od samych narzędzi paradygmatu, przyjmowanych wzorców, wyposażenia laboratoriów, wreszcie interpretacji uogólniającej wyników eksperymentów. Przykład ze statystyką w fizyce klasycznej oraz kwantowej może tu służyć za dobrą ilustrację.

W ten sposób, wracając do darwinowskiego ujęcia koncepcji Poppera oraz Kuhna, z jednej strony zachowujemy aspekt przystosowania do rzeczywistości (*veritas*), z drugiej natomiast zróżnicowanie gatunkowe (pluralizm metodologiczny), a nawet selekcję wewnątrzgatunkową (różne podejścia do jednego fragmentu rzeczywistości). Jak pisze R. Bhaskar odnośnie tego zróżnicowania, opartego na samej rzeczywistości (nieskończonej, stąd i wieloaspektowej):

Powiedzenie o dwóch teoriach, że są ze sobą w konflikcie, opozycji czy współzawodniczą, zakłada, iż jest coś – własności czy realne obiekty, czy wreszcie związki istniejące i funkcjonujące niezależnie od tych opisów – przez co są one w opozycji. Stąd niewspółmierne teorie muszą dzielić ze sobą wspólną część świata. Jeśli tego nie robią, np. jeśli fenomen straty Kuhnowskiej jest całkowity, wtedy nie ma sensu podawać jakiegokolwiek pojęcia zmiany w nauce i *a fortiori* sama idea konfliktu między teoriami upada²⁶.

Konflikt paradygmatów okazuje się więc implikować ich odniesienie do stanów rzeczy. Wielość teorii nie koliduje z odniesieniem wiedzy do rzeczywistości, podobnie jak rozwój płucotchawek u owadów nie stoi w sprzeczności z pojawieniem się płuc u kręgowców. Trudno bowiem przeprowadzić jakąś jednorodną linię w rozwoju nauki. Powikłanie ścieżek badań naukowych, zwłaszcza współcześnie, może dać o sobie znać. A to dlatego, że dane kosmologii ukazują, iż materii, którą dotychczas badamy i która „odpowiada” na nasze techniki eksperymentalne, czyli tzw. materii barionowej, jest zaledwie 4 procent we wszechświecie. A tzw. materia czarna, przeważająca, jak na razie pozostaje nieuchwytna dla naszych przyrządów, a tym samym i zawartych w tych instrumentach założeń teoretycznych. Stąd jeszcze raz należy podkreślić, że prawdy (*verum*) jeszcze nie znamy. Pozostaje więc tworzenie różnych i fragmentarycznych ujęć. Wszakże, mówiąc językiem Poppera, liczba prawdziwych i zarazem nietrywialnych zdań o świecie jest nieskończenie duża.

Wnioski wysnute na podstawie badań nad naukami szczegółowymi nie pozostają oczywiście w izolacji od refleksji nad formami aktywności ludzkiej. Można nawet powiedzieć, że kwestia historycznej zmienności oraz różnorodności ulega spótgowaniu. Jednak ten aspekt fenomenów społecznych oraz samego ich badania bynajmniej nie stoi w sprzeczności z zachowaniem kategorii *veritas*. Tym samym uczony, formułując jakąś teorię, musi wiedzieć, o czym ona jest, do czego się odnosi. I tylko w oparciu o zmienność zakorzenioną w *veritas* oraz świadomość ewolucji

²⁵ Zob. idem, *Dociekania filozoficzne*, § 65 i 66.

²⁶ Idem, *Realism in the Natural Sciences*, [w:] *Logic, Methodology...*, s. 346.

nas i naszych teorii, nawet jeśli nie wiemy, dokąd zmierzamy, to przynajmniej zdajemy sobie sprawę, w ramach czego. Tym samym wiemy, wyrażając się potocznie, na czym stoimy.

Conflict between Theories and Their Cognitive Value according to Karl Raimund Popper and Thomas Samuel Kuhn

Abstract

Karl Popper and Thomas Kuhn do not seem to fundamentally differ in their evaluation of truthfulness of academic statements. The conflict apparently concerns the goal of science and its cumulative nature. In Kuhn's historical reflection, ahistorical model of comparing theories which was proposed by Popper can be seen as simplification. Divergence between the two approaches can be seen through implementing Darwin's theory as an interpretative model. Popper puts special emphasis on adjusting to the environment, whereas Kuhn on interspecies selection and specialisation. The former has a set of true statements and subsequent theories comprise it more and more. The most adjustable theory wins. However, you can adjust to the same environment in many ways, hence in place of accumulation appears the conflict of theories. It can be observed thus that studies of the two researchers complement each other.

Kazimierz Mrówka

Heraklit. Fragmenty kosmologiczne, ontologiczne i epistemologiczne. Wersja literacka

W roku 2004 opublikowałem nowe wydanie zachowanych autentycznych fragmentów dzieła Heraklita¹. Jest to pierwsze polskie pełne wydanie krytyczne księgi mędrca z Efezu. Forma publikacji wymagała rygorystycznego podejścia do oryginału, co w efekcie zrodziło polski przekład, który dla Czytelnika – zwłaszcza tego, który nie jest w stanie porównać tekstu polskiego z greckim i dostrzec wielu trudności związanych przekładem – może wydać się nieco sztywny i nie najlepiej brzmiący w języku polskim. Z drugiej strony, to właśnie wierność oryginałowi pomaga dostrzec w przekładzie całą finezję konstrukcji dzieła Heraklita. Fragmenty, które tutaj zamieszczam, stanowią podstawę wydania krytycznego, ale różnią się od tego ostatniego formą literacką. Część z nich, zwłaszcza te łatwiejsze, brzmią tak samo, a pozostałe zostały zmodyfikowane zgodnie z wymogami gramatyki polskiej. Pragnę jeszcze podkreślić dwie kwestie, a co do reszty, zwłaszcza do problematyki dotyczącej pochodzenia tekstu oraz samego filozofa, odsyłam do wspomnianego wyżej wydania. Po pierwsze, zamieszczone fragmenty są pierwszą wersją przekładu dzieła Heraklita. Wersja krytyczna jest wtórna. Po drugie, w niniejszym wydaniu pomijam fragmenty dotyczące problematyki społecznej i związanej z nią etyki oraz religii. Ograniczę się tu do fragmentów, które wchodzą w zakres wczesnej kosmologii, ontologii oraz epistemologii.

B 1

Sextus Empiricus, VII, 132 (32–33 Mutschmann)

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, δκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὁκως ἔχει. τοὺς δὲ

¹ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.

ἀλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὀκρόσα ἐγερθέντες ποιούσιν, ὀκώσπερ ὀκρόσα εἶδοντες ἐπιλαμβάνονται.

Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć, ani przedtem, zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. I choć wszystkie rzeczy stają się zgodnie z logosem, to ludzie ci przypominają niedoświadczonych doświadczając słów i czynów, które ja objaśniam, dzieląc każdą rzecz zgodnie z naturą i pokazując, w jaki sposób jest. Innym zaś umyka, co czynią na jawie, podobnie jak zapominają, co czynią we śnie.

B 3

Aëtius, II, 21, 4 (D. 351)

[περὶ μεγέθους ἡλίου] εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέου.
[O wielkości słońca :] na szerokość ludzkiej stopy.

B 6

Aristoteles, *Meteor.*, B 2, 355a 13 (Fobes)

ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν.
Słońce jest co dzień nowe.

B 7

Aristoteles, *De sensu*, 5, 443 a 23 (Drossart Lulofs)

εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἀν διαγνοῖεν.
Gdyby wszystko, co istnieje, stało się dymem, nozdrza rozpoznałyby je.

B 8

Aristoteles, *Eth. Nic.*, Q, 1, 1155 b 4 (Bywater)

τὸ ἀντίξουν συμφέρον
καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν
καὶ πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι.
Przeciwne, zbieżne;
i z tego, co różne, najpiękniejsza harmonia.
I wszystko powstaje z niezgody.

B 10

Ps. Aristoteles, *De Mundo*, 5, 396 b 7 (76 Lorimer)

συνάψεις
ὄλα καὶ οὐχ ὄλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾶδον διᾶδον,
καὶ ἐκ πάντων ἐν
καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.
Połączenia –
całe i niecałe,

zbieżne rozbieżne,
współbrzmiące różnie brzmiące,
i z wszystkich jedno
i z jednego wszystko.

B 11

Ps. Aristoteles , *De Mundo*, 6, 401a 10–11 (Lorimer)
πᾱν ε̄ρπετον̄ την̄ γῆν̄ νέμεται.
Każdy płaz ma udział w ziemi.

B 12

Arius Didymus. ap. Eus., *Praep. Ev.*, XV, 20, 2, (II 384 Mras = *Dox.*, 471)
ποταμοῖσι τοῖσιν ἀντοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ῡδατα ἐπιρρεῖ.
καὶ ψυχὰι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.
Na wchodzących do tych samych rzek inne i inne napływają wody.
A dusze ulatniają się z wilgoci.

B 16

Clemens Alexandriunus, *Paedag.*, II, 99 (I, 216, Stählin)
τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;
Jak mógłby ktoś ukryć się przed tym, co nigdy nie zachodzi?

B 18

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, II, 17, 4 (121, Stählin-Früchtel)
ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεῦνητον ἐὼν
καὶ ἀπορον̄.
Jeśli niespodziewane nie jest spodziewane, nie będzie znalezione, nieznaj-
dywalne będąc i bezdrożne.

B 21

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, III, 21, 1 (205, Stählin-Früchtel)
θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες
ὑπνος̄.
Śmierć jest tym, co widzimy przebudzeni; sen zaś jest tym, co widzimy
śpiąc.

B 22

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, IV, 4, 2 (249, Stählin-Früchtel)
χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν̄ πολλήν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον.
Poszukiwacze złota dużo ziemi przekopują i mało znajdują.

B 26

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, IV, 141, 2 (310, Stählin-Früchtel)

26.1.

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἐαυτῶι ἀποθανῶν ἀποσβεσθε
 ις ὄψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορ-
 ῶς ἀπτεται εὐδοντος.

Człowiek w nocy zapala światło,
 umarłszy dla siebie, zgasiwszy oczy.

Żyjący dotyka umarłego.

Śpiąc, zgasiwszy oczy.

Przebudzony dotyka śpiącego.

26. 2.

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται.

ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος.

ἐγρηγορῶς ἀπτεται εὐδοντος.

Człowiek w nocy dotyka światła.

Żyjący dotyka umarłego.

Przebudzony dotyka śpiącego.

B 30

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, V, 14, 104, 2 (396, Stählin-Früchtel)

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Tego kosmosu, tego samego dla wszystkich, nie stworzył ani któryś z bogów, ani z ludzi, lecz zawsze był, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, zapalającym się według miar i według miar gasnącym.

B 31

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, V, 14, 104, 3 (396, Stählin-Früchtel)

a) πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ.

b) <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

a) Przemiany ognia: w pierw morze, z morza jedna połowa ziemią, a połowa wiatrem palącym.

b) <Ziemia> roztopia się w morze, do miary tego samego logosu, jaki przedtem był, zanim stało się ziemią.

B 32

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, V, 115, 1 (404, Stählin-Früchtel)

ἐν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Jedno, mądre. Jedynie imieniem Zeusa chce i nie chce być nazwane.

B 35

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, V, 140, 6 (421, Stählin-Früchtel)

χρή γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

Trzeba bowiem bardzo, aby miłujący mądrość, byli badaczami wielu rzeczy.

B 36

Clemens Alexandriunus, *Strom.*, VI, 17, 2 (435, Stählin-Früchtel)

ψυχῆμισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

Dla dusz śmiercią jest stać się wodą, a dla wody śmiercią jest stać się ziemią. Z ziemi zaś staje się woda, a z wody dusza.

B 37

Columella, *Res rustica*, VIII, 4, 4 (16 Josephson)

sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari.

Świnie myją się w błocie, a ptactwo domowe w prochu lub w popiele.

B 38

Diogenes Laertius, I, 23 (9 Long)

[Γηραλεσ] δοκεῖ δὲ κατὰ τινὰς πρῶτος ἀστρολογῆσαι... μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.

Wydaje się, że według niektórych, [Tales] był pierwszym astronomem... Świadczy o nim Heraklit oraz Demokryt.

B 41

Diogenes Laertius, IX, 1 (437 Long)

ἐν τῷ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων.

Jedno mądre – rozumieć myśl – rządzi wszystkim poprzez wszystko.

B 45

Diogenes Laertius, IX, 7 (440 Long)

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο,

πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·

οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Idąc, granic duszy byś nie odkrył,

każdą przemierzając drogę:

tak głęboki ma Logos.

B 46

Diogenes Laertius, IX, 7 (440 Long)

τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν δρασιν ψεύδεσθαι.

Twierdził, że mniemanie jest świętą chorobą, a wzrok myli.

B 47

Diogenes Laertius, IX, 73 (476 Long)

μη εἰκὴ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

O rzeczach największych nie wnioskujmy przypadkowo.

B 48

Etymologicum Magnum (198 Gaisford)

słowo βίος, *życie*

τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

Dla łuku nazwą jest życie, dziełem zaś śmierć.

B 49 a

Heraclitus, *Quaest. Homer.* 24, 5 (30 Buffière)

ποταμοῖς τοῖς ἀντοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν.

W te same rzeki wchodzimy i nie wchodzimy, jesteśmy i nie jesteśmy.

B 50

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 1 (241 Wendland)

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι.

Nie mnie wysłuchawszy, lecz Logosu, mądrze jest zgodzić się, że jednym są wszystkie rzeczy.

B 51

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 2 (241 Wendland)

οὐ ξυλλάσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωντῶι ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Nie rozumieją, w jaki sposób spierające się ze sobą zgadza. Harmonia zwrotna, tak jak łuku i liry.

B 52

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 4 (242 Wendland)

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλητῆ.

Czas życia jest dzieckiem bawiącym się, grającym: królestwo dziecka.

B 53

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 4 (242 Wendland)

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Bój jest wszystkich ojcem, wszystkich królem, i jednych ukazuje bogami, innych ludźmi, jednych czyni niewolnikami, innych wolnymi.

B 54

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 5 (242 Wendland)

ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

Harmonia niewidzialna od widzialnej silniejsza.

B 55

Hippolytus, *Refut.*, IX, 9, 5; IX, 10, 1 (242 Wendland)

ὄσων ὄψις ἀκοῆ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

Bardziej cenię te rzeczy, które można zobaczyć, usłyszeć, nauczyć się.

B 59

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 4 (243 Wendland)

γναφείωι ὁδὸς εὐθεΐα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

W prasie droga prosta i krzywa jest jedna i ta sama.

B 60

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 4 (243 Wendland).

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡνή.

Droga w górę i w dół jest jedna i ta sama.

B 61

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 5 (243 Wendland)

θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πόντιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ βλάβηριον.

Morze, woda najczystsza i najbrudniejsza, dla ryb pitna i zbawienna, a dla ludzi niezdatna do picia i zabójcza.

B 64

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 7 (243 Wendland)

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

Wszystkimi rzeczami rządzi Piorun.

B 65

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 7 (243 Wendland)

χρησιμοσύνη καὶ κόρος.

Niedosyt i przesyty.

B 66

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 7 (244 Wendland)

πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

Ogień, po przyjściu, wszystko rozstrzygnie i opanuje.

B 67

Hippolytus, *Refut.*, IX, 10, 8 (244 Wendland)

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός; ἀλλοιοῦται δὲ ὁκωσπερ <πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῆι θωμάσιν, ὀνομά ζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

Bóg: dzień noc, zima lato, wojna pokój, sytość głód; zmienia się jak <ogień>, który zmieszany z wonnymi korzeniami, nazywany jest według zapachu każdego z nich.

B 76

a) Marcus Aurelius, IV, 46 (68 Farquharson)

γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.

b) Plutarchus, *De E ap. Delph.*, 18, 392c

πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.

c) Maximus, 41, 4 k

ζῆτι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆτι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆτι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

a) Śmiercią ziemi jest stać się wodą i śmiercią wody stać się powietrzem, i powietrza ogniem, i odwrotnie.

b) Śmierć ognia narodzinami powietrza i śmierć powietrza narodzinami wody.

c) Ogień żyje śmiercią ziemi, powietrze żyje śmiercią ognia, woda żyje śmiercią powietrza, a ziemia wody.

B 77 a

Numenius ap. Porph., *De antr. nymph.*, 10 (fr. 30 des Places)

ψυχῆσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.

Dla dusz przyjemnością jest lub śmiercią stać się wilgotnymi.

B 80

Origenes, *C. Cels.*, VI, 42 (111 Koetschau)

εἰδέναι χρῆ τὸν πόλεμον εἶναι ξυρόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

Trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna i sprawiedliwość jest niezgodą, i że wszystko staje się przez niezgodę oraz konieczność.

B 84 a

Plotinus, *Enn.*, IV, 8 (6), 1 (226 Henry-Schwyzler)

μεταβάλλον ἀναπαύεται.

Przemieniając się odproczywa.

B 88

Plutarchus, *Consol. ad Apollon.*, 10, 106 e (219 Paton)

ταῦτό τ' ἐν ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

Tym samym jest w nas żywe i umarłe, i przebudzone i śpiące, i młode i stare; te bowiem przemieniły się i są tamtymi, a tamte znów przemieniły się w te.

B 90

Plutarchus, *De E ap. Delph.*, 8, 388 e (21 Flacelière)

πυρὸς ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

Wszystko wymienia się na ogień i ogień na wszystko, tak jak towar na złoto i złoto na towar.

B 91

Plutarchus, *De E ap. Delph.*, 18, 392 b (30 Flacelière)
ποταμῶι οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι.
Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki.

B 94

Plutarchus, *De exil.*, II, 604 a (III, 523 Sieveking)
Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης
ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.
Słońce nie przekroczy granic; w przeciwnym razie, Erynie, pomocnice
Sprawiedliwości, odnajdą je.

B 99

Plutarchus, *Aqua an ignis util.*, 7, 957 a (VI, I, 5 Hubert)
εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν.
Gdyby nie było słońca, byłaby noc.

B 100

Plutarchus, *Quaest. Plat.*, 8, 4, 1007 e (90 Cherniss)
ὥρας αἰ̄ πάντα φέρουσι.
Pory roku, które wszystko przynoszą.

B 101

Plutarchus, *Adv. Colot.*, 20, 1118 c (196 Pohlenz)
ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.
Siebie samego szukałem.

B 101 a

Polybius, XII, 27, 1 (49 Pédech)
ὀφθαλμοὶ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.
Oczy są wierniejszymi świadkami niż uszy.

B 103

Porphyrus, *Quaest. Hom. ad Il.* 14, 200 (190 Schrader)
ξυὸν ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.
Wspólne: początek i koniec na obwodzie koła.

B 105

Scholia in *Il.* 18, 251 (IV, 481 Erbse)
ἀστρολόγον τὸν Ὅμηρον.
Homer astrologiem.

B 106

Plutarchus, *V. Camill.*, 19, 3 (216–217 Ziegler)
φύσις ἡμέρας ἀπάσης μία.
Natura każdego dnia jest jedna.

B 108

Stobaeus, *Flor.*, III, 1, 174 (III, 129 Hense)

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

Z tych, których logosów wysłuchałem, nikt nie dochodzi do poznania tego, że mądre jest oddzielone od wszystkiego.

B 110

Stobaeus, *Flor.*, III, 1, 176 (III, 129 Hense)

ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

Dla ludzi nie jest lepsze, że spełnia się to, czego pragną.

B 111

Stobaeus, *Flor.*, III, 1, 177 (III, 129 Hense)

νοῦσος ὑγιεινὴν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

Choroba czyni zdrowie przyjemnym i dobrym, głód—sytość, zmęczenie—odpoczynek.

B 112

Stobaeus, *Flor.*, III, 1, 178 (III, 129 Hense)

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη

καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν

καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας.

Rozsądnie myśleć, oto największa doskonałość;

i mądrość mówić prawdę;

i działać, w zgodzie z naturą rozumiejąc.

B 115

Stobaeus, *Flor.*, III, 1, 180 (III, 130 Hense)

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν ἀύξων.

Dusza ma Logos samego siebie powiększający.

B 117

Stobaeus, *Flor.*, III, 5, 7 (III, 257 Hense)

ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῆι, ἀγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὅκη βάλνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

Człowiek pijany, prowadzony jest przez nieletniego chłopca; przewracając się, nie wiedząc dokąd idzie, mokrą duszę mając.

B 118

Stobaeus, *Flor.*, III, 5, 8 (III, 257 Hense)

ἀύη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

Dusza sucha: najmądrzejsza i najlepsza.

B 120

Strabo, I, 1, 6 (68 Aujac)

ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐρος αἰθρίου Διός.

Krańcami poranka i wieczoru Niedźwiedzica, a naprzeciw Niedźwiedzicy stróż jasnego Zeusa.

B 122

Suda, s. v. ἀμφισβησιῖν (157 Adler)

ἀγχιβασίην.

Zbliżanie.

B 123

Proclus, *In Plat. Remp.* (II, 107 Kroll)

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Natura lubi się ukrywać.

B 124

Theophrastus, *Metaphys.*, 15 (16 Ross-Fobes)

εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος.

Z rzeczy rzuconych przypadkiem, najpiękniejszy jest kosmos.

B 125

Theophrastus, *De vertig.*, 9 (III, 138 Wimmer)

καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται <μῆ> κινούμενος.

I kykeon rozkłada się, jeśli się go <nie> pomiesza.

B 126

Tzetzes, *Schol. ad Exeg. in Il.*, (126 Hermann)

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αἰαίνεται, καρφαλεὸν νοτίζεται.

Zimne ogrzewają się, gorące oziębia się, wilgotne wysycha, suche wilgotnieje.

Heraclitus. Cosmologic, Ontological and Epistemological Fragments. A Literary Version

Abstract

The article comprises translations of selected authentic fragments from Heraclitus's work. In the recent translation of those fragments the emphasis is put on the literary aspect of language, which in the critical edition was restricted by methodological criteria. The presented form is not fundamentally distant from the version of the critical edition preserving the core meaning of the philosopher from Ephesus.

Spis treści

Włodzimierz Heflik	
Rola wyobraźni w transcendentnej dedukcji kategorii. Interpretacja fragmentu <i>Krytyki czystego rozumu</i> według wyd. A.	3
Maria Bal-Nowak	
Negacja noumenu i jej konsekwencje. Kwestia obiektywności poznania w szkole marburskiej	14
Roman Padoł	
Metoda porządku fizyczno-moralnego Hugona Kołłątaja	22
Czesława Piecuch	
Samotność jednostki (Z myśli Karla Jaspersa)	33
Paweł Wójs	
Czas komunikacji – czas prawdy. O Jaspersa ujęciu prawdy jako powstającej w komunikacji	45
Marzenna Jakubczak	
„Moje ciało i ja” – człowiek współczesny w poszukiwaniu własnej tożsamości	55
Łukasz Zweifel	
Fenomenologia utopii	67
Andrzej Warmiński	
Mit arkadyjski a (nie)możliwość powrotu do stanu „utraconej niewinności”	81
Anna Karnat-Napieracz	
Eksplanacyjna wartość kategorii świadomości w interakcyjnym ujęciu relacji systemu społecznego i systemu kulturowego	90
Maciej Zweifel	
Konflikt między teoriami a ich wartość poznawcza za Karlem R. Popperem oraz Thomasem S. Kuhnem	99
Kazimierz Mrówka	
Heraklit. Fragmenty kosmologiczne, ontologiczne i epistemologiczne. Wersja literacka	106

Contents

Włodzimierz Heflik	
The Role of Imagination in Transcendental Deduction of Category	3
Maria Bal-Nowak	
Denial of Noumenon and Its Consequence.	
The Issue of Objectivity of Cognition in Marburg School	14
Roman Padol	
Hugo Kollataj's Method of Physical and Moral Order	22
Czesława Piecuch	
Solitude of the Individual. Jaspers' Thoughts	33
Paweł Wójs	
The Time of Communication – the Time of Truth.	
On Jaspers's Idea of Truth Emerging from Communication	45
Marzenna Jakubczak	
„My body and I” – a contemporary man in search of his or her self-identity	55
Łukasz Zweifel	
Phenomenology of Utopia	67
Andrzej Warmiński	
Arcadian Myth versus (Im)Possibility of Return to the Condition of “Lost Innocence”	81
Anna Karnat-Napieracz	
Explanatory Value of the Category of Conscience in the Interactive Approach towards the Relationship between the Social and Cultural Systems	90
Maciej Zweifel	
Conflict between Theories and Their Cognitive Value according to Karl Raimund Popper and Thomas Samuel Kuhn	99
Kazimierz Mrówka	
Heraclitus. Cosmologic, Ontological and Epistemological Fragments. A Literary Version	106

